

СМОЛЕНСКАЯ ЕПАРХИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
(МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ)
РЕЛИГИОЗНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ – ДУХОВНАЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ
ОРГАНИЗАЦИЯ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«СМОЛЕНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ
СМОЛЕНСКОЙ ЕПАРХИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»



ВЕРА И НАУКА. СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ ТИХОН В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

Материалы XVII Всероссийской молодежной
научно-практической конференции «Вера и наука:
от конфронтации к диалогу»
Смоленск, 2–3 апреля 2025 года



Смоленск

2026

УДК 261.7
ББК 86.29
В 31

**ПО БЛАГОСЛОВЕНИЮ ЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВА,
МИТРОПОЛИТА СМОЛЕНСКОГО И ДОРОГОбУЖСКОГО ИСИДОРА**

В 31 Вера и наука. Святейший патриарх Тихон в контексте исторической эпохи: сборник докладов XVII Всероссийской молодежной научно-практической конференции «Вера и наука: от конфронтации к диалогу». Смоленск, 2-3 апреля 2025 года. Смоленская православная духовная семинария. – Смоленск: Свиток, 2026. – 164 с.
ISBN 978-5-907920-52-2

В сборнике представлены доклады участников XVII Всероссийской молодежной научно-практической конференции «Вера и наука: от конфронтации к диалогу», в которых освещены актуальные проблемы, связанные с теологическими проблемами современности; особенности патриотического воспитания подрастающего поколения.

Материалы публикуются в авторской редакции.

УДК 261.7
ББК 86.29

ISBN 978-5-907920-52-2

© Текст. Коллектив авторов, 2026
© Оформление. «Свиток», 2026

ОГЛАВЛЕНИЕ

Преемство высшей церковной власти в Русской Православной Церкви в 1925 г.: анализ канонического содержания и последствий «Завещательного послания» Патриарха Тихона	4
Сохранение исторической памяти о Великой Отечественной войне в контексте преступлений немецко-фашистских оккупантов (на примере Смоленской области).	23
Святоотеческая критика вегетарианства в богословском наследии святителя Тихона, Патриарха Московского: проблема соотношения телесного воздержания и духовного подвига.	28
Православная Церковь на Велижской земле в 1917–1943 годах: от расцвета к поруганию. Историко-каноническое исследование церковной жизни в эпоху гонений.	50
Цифровая миссия Церкви: проблема разграничения пастырского служения и блогерской деятельности в интернет-пространстве. . .	77
Лекционный метод, или Цена педагогического слова Христа.	87
Дело смоленских церковников в контексте противостояния с советской властью.	94
Поведение военного духовенства во время боевых действий: может ли православный священник брать в руки оружие?	107
Особенности решения нравственных дилемм студентами.	136
Нагорная проповедь в свете экзегетической и богословской традиции: к вопросу о сущности христианского нравоучения. . .	147
Особенности переживания боли респондентами с различными мировоззренческими установками.	155

**ПРЕЕМСТВО ВЫСШЕЙ ЦЕРКОВНОЙ ВЛАСТИ
В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 1925 Г.:
АНАЛИЗ КАНОНИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ И ПОСЛЕДСТВИЙ
«ЗАВЕЩАТЕЛЬНОГО ПОСЛАНИЯ» ПАТРИАРХА ТИХОНА**

*Иерей Максим Мищенко (Мищенко Максим Александрович),
Смоленская Православная Духовная Семинария, помощник ректора
по издательской работе,
Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5.
E-mail: makekaresus@yandex.ru*

Аннотация. В статье рассматривается процесс преемства высшей церковной власти в Русской Православной Церкви после кончины Святейшего Патриарха Тихона в 1925 году. Анализируется каноническое содержание и исторические последствия «Завещательного послания» Патриарха Тихона от 7 января 1925 года, которым определялся порядок передачи патриарших полномочий. Исследуется процедура вступления митрополита Петра (Полянского) в должность Патриаршего Местоблюстителя, подтвержденная подписями 58 архиереев, и анализируется реакция на это событие различных церковных групп – российского епископата, обновленческого раскола и зарубежной церковной эмиграции. Особое внимание уделяется полемике вокруг подлинности Патриаршего послания, инициированной руководством Русской Православной Церкви Заграницей во главе с митрополитом Антонием (Храповицким). В статье реконструируется история соборных обсуждений института Патриаршего Местоблюстителя на Поместном Соборе 1917–1918 годов, анализируется эволюция этого института от чрезвычайной меры (январь 1918) до развернутого канонического определения (июль-август 1918). Рассматривается коллизия между формальными каноническими нормами (76-е Апостольское правило) и экстраординарными историческими обстоятельствами, в которых оказалась Русская Церковь. Делается вывод о том, что передача власти митрополиту Петру, сочетавшая чрезвычайное патриаршее распоряжение и соборное подтверждение архиерейским корпусом, была канонически обоснованной и признана церковным сознанием как необходимая мера для сохранения единства и преемства церковного управления в условиях государственных гонений.

Ключевые слова: Патриарх Тихон, митрополит Петр (Полянский), Патриарший Местоблюститель, преемство церковной власти, каноническое право, Поместный Собор 1917–1918 гг., Русская Православная Церковь Заграницей (РПЦЗ), митрополит Антоний (Храповицкий), Завещательное

послание, 76-е Апостольское правило, постановление № 362, церковные гонения, обновленческий раскол.

*Priest Maxim Mishchenko (Mishchenko Maxim Alexandrovich)
Smolensk Orthodox Theological Seminary, Assistant to the Rector for Publishing Work
5 Timiryazev Street, Smolensk, 214000, Russia
E-mail: makekaresus@yandex.ru*

SUCCESSION OF THE SUPREME CHURCH AUTHORITY IN THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN 1925: AN ANALYSIS OF THE CANONICAL CONTENT AND CONSEQUENCES OF THE "TESTAMENTARY MESSAGE" OF PATRIARCH TIKHON

Abstract. The article examines the process of succession of the supreme ecclesiastical authority in the Russian Orthodox Church after the death of His Holiness Patriarch Tikhon in 1925. It analyzes the canonical content and historical consequences of Patriarch Tikhon's "Testamentary Message" of January 7, 1925, which determined the procedure for transferring patriarchal powers. The study investigates the procedure of Metropolitan Peter (Polyansky) assuming the office of Patriarchal Locum Tenens, confirmed by the signatures of 58 bishops, and analyzes the reaction to this event from various church groups – the Russian episcopate, the Renovationist schism, and the foreign church emigration. Particular attention is paid to the controversy over the authenticity of the patriarchal message, initiated by the leadership of the Russian Orthodox Church Outside of Russia (ROCOR) headed by Metropolitan Anthony (Khrapovitsky). The article reconstructs the history of the conciliar discussions on the institution of the Patriarchal Locum Tenens at the Local Council of 1917–1918, analyzing the evolution of this institution from an emergency measure (January 1918) to a comprehensive canonical definition (July-August 1918). The collision between formal canonical norms (the 76th Apostolic Canon) and the extraordinary historical circumstances in which the Russian Church found itself is considered. It is concluded that the transfer of authority to Metropolitan Peter, which combined the extraordinary patriarchal decree and the conciliar confirmation by the episcopate, was canonically justified and recognized by church consciousness as a necessary measure to preserve the unity and continuity of church governance under conditions of state persecution.

Keywords: Patriarch Tikhon, Metropolitan Peter (Polyansky), Patriarchal Locum Tenens, succession of church authority, canon law, Local Council of 1917–1918, Russian Orthodox Church Outside of Russia (ROCOR), Metropolitan Anthony (Khrapovitsky), testamentary message, 76th Apostolic Canon, Decree No. 362, church persecutions, Renovationist schism.

Постановка проблемы

Кончина Святейшего Патриарха Тихона в 1925 году и обстоятельства передачи высшей церковной власти митрополиту Петру (Полянскому) стали поворотным моментом в истории Русской Православной Церкви, обнажившим глубинные противоречия в понимании канонического преемства, легитимности и единства церковного организма в условиях тотальных государственных гонений. Представленный материал свидетельствует о сложном переплетении канонических норм, экстраординарных исторических обстоятельств и субъективных факторов, что порождает ряд взаимосвязанных проблем, требующих комплексного научного осмысления.

Ключевая проблема заключается в противоречии между буквой канонического права и еkkлезиологической необходимостью в чрезвычайных обстоятельствах. Завещательное распоряжение Патриарха Тихона от 7 января 1925 года о назначении преемников *de facto* вступило в противоречие с 76-м Апостольским правилом, запрещающим епископам единолично назначать себе преемника. Однако, как явствует из материала, это распоряжение опиралось на чрезвычайное поручение, данное Патриарху Поместным Собором 1917–1918 годов (инициатива группы 36-ти), и было легитимировано последующим соборным волеизъявлением 58 архиереев. Возникает фундаментальный вопрос: является ли коллективное признание чрезвычайного акта достаточным каноническим основанием для преодоления формального запрета, и где проходит граница между «икономией» (церковным домостроительством) и нарушением канонического предания?

Остро стоит проблема институционального раскола и кризиса доверия внутри самой Церкви, проявившаяся в диаметрально противоположных оценках одного и того же события разными частями русского православного мира. Материал фиксирует глубокое разномыслие между епископатом, оставшимся в Советской России, и Русской Православной Церковью Заграницей (РПЦЗ). Если первые (включая таких будущих исповедников, как митрополит Кирилл (Смирнов)) практически единодушно признали митрополита Петра, интерпретируя его воцарение как вынужденное, но необходимое сохранение «патриаршего строя», то зарубежье во главе с митрополитом Антонием (Храповицким) подвергло сомнению сам акт, его подлинность и личность Местоблюстителя. Это ставит перед исследователем ряд вопросов: чем была обусловлена

столь длительная (около семи месяцев) задержка в признании митрополита Петра со стороны РПЦЗ? Было ли это следствием принципиальных экклезиологических расхождений, недостатка информации или же отражением более глубокого конфликта между «церковью в отечестве» и «церковью в рассеянии», по-разному оценивавшими стратегию выживания и границы компромисса с безбожной властью?

Проблема аутентичности и интерпретации источников. Предсмертное послание Патриарха Тихона, опубликованное в «Известиях», породило устойчивую ревизионистскую гипотезу о его подложности или фальсификации органами ОГПУ (Е. А. Тучковым). Данная гипотеза, несмотря на свою уязвимость (отсутствие протестов со стороны митрополита Петра и других иерархов, органичная связь с предыдущими заявлениями Патриарха), продолжает воспроизводиться в церковно-исторической публицистике. Это вызывает необходимость критического анализа источниковой базы: насколько методы работы Тучкова позволяют говорить о возможности прямой фальсификации текста, подписанного умирающим Патриархом? Является ли молчание митрополита Петра (Полянского) и его сподвижников аргументом в пользу подлинности или же, как утверждают скептики, следствием страха за судьбу Церкви? И, наконец, если признать текст подлинным, то как интерпретировать его содержание: как акт свободной воли Святителя, направленный на легализацию Церкви и ограждение паствы от обновленческого соблазна, или же как документ, написанный под давлением, но сохраняющий догматическую верность Православию?

Проблема эволюции института Патриаршего Местоблюстителя. Материал демонстрирует, как задуманный в январе 1918 года как тайный и чрезвычайный механизм передачи «всей полноты власти» этот институт в соборных определениях июля-августа 1918 года был встроен в коллегиальную систему, получив существенно ограниченные полномочия. Однако реальная историческая ситуация (арест Патриарха, разгон Синода) заставила Церковь вернуться к чрезвычайной модели, закрепленной в постановлении № 362 от 1920 года и реализованной в завещании 1925 года. Это поднимает вопрос о соотношении соборного идеала и исторической реальности: насколько решения, принятые в экстремальных условиях «выживания», могут считаться нормативными для церковного сознания? Не происходит ли здесь подмена понятий, когда «чрезвычайное» (акт назначения) начинает выдаваться за «нормативное» (соборное избрание), что и породило споры о пределах власти Местоблюстителя и его Заместителя в последующее десятилетие?

Проблемное поле исследования очерчивается вокруг центрального противоречия: между необходимостью сохранения канонического преемства и невозможностью его реализации в предусмотренных соборных формах. Анализ событий 1925 года требует от историка не простой констатации фактов, но глубокого погружения в еkkлезиологическую мысль эпохи, изучения мотивации ключевых действующих лиц (митрополита Петра, митрополита Сергия, митрополита Антония, митрополита Кирилла) и тщательной верификации источников, многие из которых до сих пор несут на себе печать идеологической борьбы и апологетических задач.

Направление будущего исследования должно быть сосредоточено на комплексном анализе процесса передачи власти как канонического, исторического и социокультурного феномена. Предстоит ответить на вопрос: как акт 1925 года и его интерпретации предопределили конфигурацию церковного управления на десятилетия вперед, заложив основы как для подвига исповедничества (митрополит Петр), так и для будущих разделений и споров о пределах лояльности (митрополит Сергий). Исследование должно выявить, каким образом церковное сознание, оказавшись перед лицом «небывалого» и «неведомого» (по выражению митрополита Кирилла), сумело (или не сумело) выработать критерии каноничности, позволившие сохранить единство Церкви в условиях, когда формальное следование правилам стало невозможным.

Распоряжение Святейшего Патриарха Тихона от 7 января 1925 года, регламентирующее порядок передачи высшей церковной власти, было интерпретировано большинством архиереев, собравшихся на погребение Первосвященителя, в качестве его духовного завещания. Акт о вступлении митрополита Петра (Полянского) в должность Патриаршего Местоблюстителя был удостоверен подписями 58 архиереев (не считая подписи самого митрополита Петра). Иерархия подписей в документе выстроена следующим образом: первым акт подписал митрополит Нижегородский Сергий (Страгородский), за ним – митрополит Тверской Серафим (Александров) и митрополит Уральский Тихон (Оболенский). Замыкают перечень подписи архиепископа Екатеринбургского Григория (Яцковского) и епископа Гомельского Тихона (Шарапова), поставленные позднее, ввиду их отсутствия на церемонии погребения.

Примечательно, что отдельные иерархи, присутствовавшие на заседании (в частности, митрополит Серафим (Чичагов) и епископ Венедикт (Плотников)) [9, с. 4], акт не подписали. Данное обстоятельство стало

предвестником последующих разногласий. Как отмечает исследователь Л. Регельсон, осмысление соборной природы власти митрополита Петра и преемственности патриаршего замысла потребовало от ряда видных иерархов почти восьми лет, однако их голос к тому моменту уже не был услышан [8, с. 100].

Одним из первых административных действий митрополита Петра после кончины Патриарха Тихона стало обращение в редакцию газеты «Известия» 15 апреля 1925 года с ходатайством о публикации последнего Послания Святейшего [10, с. 122]. В церковной среде, как в СССР, так и в эмиграции, данный документ породил значительные сомнения и споры, включая вопросы о его подлинности. Критика в адрес митрополита Петра исходила как из обновленческого лагеря, так и из зарубежных церковных кругов. Согласно данным М. Е. Губонина, враждебная полемика вынудила митрополита Петра совместно с митрополитом Уральским Тихоном выступить с повторным официальным подтверждением подлинности Патриаршего послания [7, с. 31].

Наибольшую активность в дискуссии вокруг посмертного распоряжения Патриарха Тихона проявило руководство Русской Православной Церкви Заграницей. Ключевым документом, формализовавшим неприятие этого акта зарубежным епископатом, стало послание первоиерарха РПЦЗ митрополита Антония (Храповицкого). Данный текст отличается внутренней противоречивостью: его основная цель – доказать апокрифический характер Патриаршего послания от 7 апреля 1925 года.

Анализ аргументации митрополита Антония позволяет выделить непоследовательность его выводов. С одной стороны, он допускает, что документ мог исходить от Святителя Тихона, однако утверждает, что он готовился «не для завещания» и не мог быть составлен свободно. Опираясь на прецедентное решение Архиерейского Собора РПЦЗ, дозволявшее не признавать распоряжения Патриарха, если они были подписаны под принуждением или являлись подложными, митрополит Антоний *de facto* обосновывал правомерность игнорирования послания [6, с. 49]. Примечательно, что, не предпринимая попыток содержательного анализа документа, в заключительной части своего послания он уже однозначно квалифицирует его как подложный, игнорируя собственный тезис о возможной принадлежности текста Патриарху Тихону [6, с. 49].

Данная реакция зарубежья находит объяснение в комментариях М. Е. Губонина. Исследователь указывает, что опубликованное митрополитом Петром (Полянским) предсмертное обращение Патриарха, демонстри-

ровавшее лояльность к советской власти и содержавшее критику эмигрантских кругов, не могло быть благосклонно воспринято за границей. Следствием этого стало не только отторжение самого документа, но и перенос недоверия на личность нового Местоблюстителя. В среде эмиграции митрополит Петр, остававшийся для них фигурой неизвестной, первоначально воспринимался с подозрением, вплоть до абсурдных обвинений в связях с репрессивными органами. Ситуация дошла до открытой постановки вопроса о признании его канонической юрисдикции, что свидетельствует о глубоком кризисе доверия между зарубежной частью церкви и священноначалием в отечестве [7, с. 24].

Принципиально важным представляется тот факт, что ни один из иерархов, участвовавших 12 апреля 1925 года в утверждении митрополита Петра (Полянского) в правах Патриаршего Местоблюстителя и пребывавших в Москве на момент публикации предсмертного обращения Святейшего Патриарха Тихона в газете «Известия» (15 апреля), не выступил с публичным сомнением в аутентичности документа. Действия митрополита Петра по обнародованию послания также не встретили возражений со стороны архиерейского корпуса, находившегося в России.

Указанное обстоятельство рельефно высвечивает кардинальное расхождение в оценках как самого документа, так и фигуры нового Местоблюстителя между зарубежным епископатом во главе с митрополитом Антонием (Храповицким) и подавляющим большинством архиереев, оставшихся в отечестве и сплотившихся вокруг митрополита Петра. Данное разномыслие следует квалифицировать не только как различие в экклезиологических подходах к пониманию текущих задач Церкви, но и как выражение институционального недоверия со стороны РПЦЗ к каноническому центру церковного управления в лице Патриаршего Местоблюстителя и поддерживавших его епископов, многие из которых уже тогда явили свою верность через исповеднический подвиг.

В этой связи заслуживает внимания хронологический аспект, отмеченный протоиереем Георгием Митрофановым. Архиерейский Синод РПЦЗ официально признал канонические полномочия митрополита Петра лишь 12 ноября 1925 года (по новому стилю) [5, с. 50]. Акт признания был отделен семимесячным промежутком от момента консолидации вокруг митрополита Петра всего российского епископата и состоялся менее чем за месяц до его ареста, что придает данному запоздалому решению характер сугубо формального жеста, лишённого практических последствий.

В современной церковно-исторической науке, как отмечает протоиерей Владислав Цыпин, до сих пор сохраняется тенденция к отрицанию аутентичности предсмертного послания Патриарха Тихона отдельными исследователями и публицистами [9, с. 6]. Ревизионистская гипотеза, реконструируемая им, сводится к следующему: проект документа, отредактированный представителем карательных органов Е. А. Тучковым, был передан митрополитом Петром (Полянским) умирающему Патриарху для подписания. Поскольку Святейший отказался поставить подпись, Тучков самовольно инициировал публикацию текста, рассчитывая на то, что митрополит Петр, опасаясь репрессий, не решится публично обличить подлог [10, с. 123]. Согласно этой версии, мотивы умолчания со стороны Местоблюстителя диктовались не личной безопасностью, но исключительно заботой о церковном благе.

Однако означенная концепция представляется недостаточно обоснованной. Прежде всего, рассматриваемое «Завещание» органично вписывается в ряд предшествующих официальных заявлений Патриарха Тихона (начиная с его показаний на судебном процессе в июне 1923 года), не привнося принципиально новых положений в церковно-государственную проблематику.

Аргумент скептиков, апеллирующий к нетипичной титулатуре Патриарха («Патриарх Московский и всея Российской Церкви» вместо традиционного «всея России»), также не может служить доказательством подлога и может быть интерпретирован как техническая погрешность при публикации. Более взвешенной представляется позиция прот. В. Цыпина, допускающего возможность позднейших самочинных вставок Тучкова, но подчеркивающего, что они не искажают сущностного содержания документа. Решающим аргументом в пользу подлинности служит совокупность косвенных свидетельств: единодушное подтверждение подлинности послания митрополитами Петром, Тихоном (Оболенским) и Серафимом (Александровым), а главное – отсутствие каких-либо протестов со стороны самого митрополита Петра против опубликованной версии текста [10, с. 124].

Косвенным подтверждением позиции Местоблюстителя может служить его интервью, опубликованное в «Известиях» вскоре после выхода послания. В ответ на вопрос корреспондента о циркулировавших в народе слухах о подложности документа митрополит Петр категорически опроверг их, квалифицировав распространителей этих слухов как маргинальное меньшинство и засвидетельствовав доверие к документу со стороны основной массы верующих.

Представляется, что в условиях трагических исторических обстоятельств именно позиция священноначалия во главе с митрополитом Петром, утверждавшая подлинность патриаршего завещания и транслировавшая доверие к нему, сыграла ключевую роль в сохранении церковного единства и поддержании веры в народной среде.

Посмертное распоряжение Патриарха Тихона выполняло функцию актуализации соборного решения 1918 года: в нем поименно назывались иерархи, которым Поместным Собором была делегирована вся полнота патриарших прав на случай чрезвычайных обстоятельств, препятствующих нормальному избранию Предстоятеля.

Анализ источников позволяет утверждать, что в среде российского епископата, находившегося в пределах советского государства, каноническая легитимность вступления митрополита Петра (Полянского) в должность Патриаршего Местоблюстителя *de facto* не оспаривалась. Возможные единичные случаи непризнания, как представляется, детерминировались факторами личного характера, нежели принципиальной канонической рефлексией. Напротив, как отмечалось ранее, в зарубежной церковной среде имел место период сомнений относительно законности полномочий нового главы Церкви.

Для разрешения означенных сомнений следует рассмотреть коллизию между формальной канонической нормой и исторической реальностью. 76-е Апостольское правило, запрещающее епископам назначать преемников, безусловно, распространяется на Первосвятительскую кафедру. Однако применение данной нормы предполагает наличие условий для нормального, соборного замещения кафедры. В рассматриваемый период Русская Церковь находилась в состоянии полулегального существования в условиях государственного атеизма. Легальное признание властей распространялось исключительно на обновленческие структуры, в то время как каноническая Церковь подвергалась систематическому террору, выражавшемуся в убийствах и заключениях клира и мирян.

При таких обстоятельствах невозможность созыва Собора для избрания Патриарха носила не субъективный, а объективный характер. Данная экстраординарная ситуация, предвиденная еще Поместным Собором 1917–1918 годов, объективно требовала применения особых механизмов преемства власти, что и было реализовано в акте Патриарха Тихона. Следовательно, действия Патриарха и митрополита Петра могут быть квалифицированы не как нарушение канона, но как его чрезвычайное применение, направленное на сохранение церковного организма в условиях невозможности нормального соборного бытия.

Изначально в соборных определениях вопрос обеспечения преемственности высшей церковной власти был регламентирован лишь частично. В определении «О правах и обязанностях Святейшего Патриарха...» от 8 декабря 1917 года содержалось положение, согласно которому в случае кончины, отпуска или пребывания Патриарха под судом его место в Священном Синоде и Высшем Церковном Совете занимал старейший из присутствующих иерархов, а управление Московской епархией переходило к архиепископу Коломенскому [4, с. 27]. Однако, как следует из анализа текста, данное постановление не учреждало института временного преемника патриаршей власти как таковой. Оно было направлено исключительно на обеспечение непрерывной работы коллегиальных органов высшего церковного управления и епархиального аппарата. Вопрос о том, к кому переходит вся полнота патриарших прав и обязанностей в случае невозможности функционирования самих Синода и Совета (например, при их разгоне или аресте членов), оставался открытым.

Между тем стремительное ухудшение политической обстановки, в частности принятие декрета об отделении Церкви от государства 23 января 1918 года, делало такой негативный сценарий все более вероятным. Это побудило группу членов Собора выступить с законодательной инициативой. На заседании 25 января князь Е. Н. Трубецкой, представлявший данную группу, обосновал необходимость введения чрезвычайной меры – назначения Патриархом тайных преемников (Местоблюстителей) [4, с. 28].

В своем выступлении князь Трубецкой констатировал, что соборные Отделы не предусмотрели института Местоблюстителя, то есть лица, к которому временно переходила бы вся полнота патриаршей власти в отсутствие Патриарха. Он подчеркнул, что в сложившихся условиях разрабатывать детальную процедуру избрания невозможно и нецелесообразно. Главная опасность виделась в ситуации, когда Церковь может остаться одновременно и без Патриарха, и без возможности собрать Собор для избрания нового [4, с. 28].

В качестве решения предлагалось уполномочить самого Патриарха составить закрытый список потенциальных Местоблюстителей. Аргументация в пользу именно такого, «патриаршего», а не соборного назначения была следующей: кандидаты, избранные Собором, становились бы публично известными и, следовательно, уязвимыми для репрессий. Напротив, лица, назначенные тайным патриаршим распоряжением и имеющие на руках соответствующий акт, могли бы вступить в права пре-

емства незаметно для властей, обеспечив тем самым «автоматический» и бесспорный переход власти по цепочке в случае гибели или ареста предшественника. Трубецкой настаивал на безотлагательном принятии этого предложения, парируя возможные возражения о том, что функции Патриарха могут быть временно распределены между старейшим членом Синода и управляющим Московской епархией. По его мысли, подобное распределение не обеспечивало главного – наличия единого центра высшей церковной власти, обладающего всей ее полнотой, что было критически необходимо для выживания Церкви в условиях гонений [4, с. 28].

В ходе соборных дискуссий 25 января (7 февраля) 1918 года князь Е. Н. Трубецкой, выступая от лица инициативной группы, огласил текст обращения, подписанного 36 участниками Поместного Собора. В данном документе констатировалась невозможность применения обычной процедуры избрания в сложившихся исторических условиях. Инициаторы указывали на отсутствие соборно утвержденных правил, регламентирующих институт временного преемника патриаршей власти, и на недопустимость затягивания решения этого вопроса ввиду экстраординарных обстоятельств [4, с. 27]. В качестве единственно возможного оперативного решения предлагалось делегировать Святейшему Патриарху Тихону право единоличного и незамедлительного назначения временного Местоблюстителя, а также определения дальнейшей очередности преемников. Предполагалось, что данный чрезвычайный порядок будет действовать впредь до разработки и утверждения Собором нормативной процедуры избрания на эту должность.

Предложение группы 36-ти не встретило возражений и было оперативно одобрено соборным большинством. Стремительность принятия решения привела к тому, что уже на заседании 3 (16) февраля 1918 года институт Патриаршего Местоблюстителя воспринимался участниками Собора как фактически учрежденный [4, с. 29]. Однако окончательную каноническую форму данный институт обрел позднее. Спустя несколько месяцев, 28 июля (10 августа) 1918 года, Поместный Собор принял развернутое определение «О Местоблюстителе Патриаршего Престола». Этот документ существенно скорректировал и формализовал представления о статусе, порядке избрания и пределах власти временного главы Церкви. Согласно принятому акту, должность Местоблюстителя учреждалась исключительно на период междупатриаршества, то есть после освобождения Патриаршего Престола. Процедура замещения предусматривала созыв старейшим иерархом Синода соединенного присутствия

Священного Синода и Высшего Церковного Совета, которое тайным голосованием избирало Местоблюстителя из числа членов Синода [2, с. 7].

Определение четко регламентировало функции и прерогативы Местоблюстителя, которые носили существенно ограниченный, по сравнению с патриаршими, характер. В его обязанности входило председательствование в коллегиальных органах (Синоде, ВЦС и их соединенном присутствии), а также управление Патриаршей областью. Ключевым ограничением являлось требование осуществлять все основные властные действия – внешние сношения с автокефальными Церквами, издание учительных посланий, заботу о замещении епископских кафедр – исключительно совместно со Священным Синодом. Литургическое поминовение Местоблюстителя предписывалось совершать наряду с поминовением Синода [4, с. 29]. Сравнительный анализ соборных определений от 8 декабря 1917 года (о правах Патриарха) и от 28 июля (10 августа) 1918 года (о Местоблюстителе) позволяет заключить, что институт Местоблюстителя, задуманный в разгар политического кризиса как механизм тайного и единоличного преемства всей полноты власти, в итоговой соборной редакции был встроен в систему коллегиального управления. Местоблюститель мыслился не как автономный носитель патриарших прерогатив, но как первый среди равных в Синоде, председательствующий в коллегиальных органах и реализующий свои полномочия в тесной связи с ними, что отражало стремление Собора сохранить соборное начало даже в чрезвычайных обстоятельствах.

Соборное определение, регламентировавшее ограниченные полномочия Местоблюстителя, устанавливало и временные границы его действия, которые определялись периодом вплоть до созыва нового Поместного Собора для избрания Патриарха. Принятое несколько позднее, 31 июля (13 августа) 1918 года, определение «О порядке избрания Святейшего Патриарха» конкретизировало этот срок, ограничив его тремя месяцами (с оговоркой о переносе созыва Собора на день Преполовления Пятидесятницы в случае совпадения с Великим постом или Пасхальной седмицей) [4, с. 34]. Руководствуясь принципом, согласно которому последующая юридическая норма отменяет предыдущую в случае противоречия, можно было бы сделать вывод о полной отмене чрезвычайного порядка единоличного патриаршего назначения, установленного январским решением Собора 1918 года, позднейшим развернутым определением от 28 июля (10 августа) того же года.

Однако более глубокий анализ показывает, что подобное заключение было бы поспешным и не учитывало существенных обстоятельств. Раз-

работанный в июльско-августовских определениях порядок избрания Местоблюстителя и Патриарха был рассчитан на условия нормального церковного бытия, предполагающие функционирование Священного Синода и Высшего Церковного Совета, а также возможность беспрепятственного созыва Поместного Собора. Ключевым для понимания преемственности власти является и то обстоятельство, что в первоначальном обращении Собора к Патриарху от 25 января, содержавшем просьбу о единоличном назначении временного Местоблюстителя, действие чрезвычайного порядка ограничивалось не только моментом разработки Собором процедуры избрания, но и моментом фактического «производства самих выборов». Таким образом, соборное волеизъявление имплицитно содержало важную оговорку: в случае невозможности проведения выборов в установленном нормальном порядке (то есть при неработающих синодальных структурах или невозможности созвать Собор) продолжал действовать порядок чрезвычайный, что вполне соответствовало и духу, и букве соборных постановлений, ориентированных на выживание Церкви в экстремальных условиях.

Действие чрезвычайного порядка получило дополнительное подтверждение в постановлении № 362 от 7 (20) ноября 1920 года, изданном уже самими органами, на которые в нормальной ситуации возлагалось избрание Местоблюстителя, – Священным Синодом и Высшим Церковным Советом. Данный документ, предусматривавший порядок управления на случай прекращения деятельности синодальных структур, предписывал епархиальным архиереям обращаться за руководственными указаниями непосредственно к Святейшему Патриарху либо к тому лицу или учреждению, которое будет им для этого указано. Тем самым постановление № 362 де-факто подтверждало и расширяло прерогативу Патриарха единолично определять замещающее его лицо или орган управления в чрезвычайных обстоятельствах [6, с. 86].

Данное право было реализовано Святейшим Патриархом Тихоном уже после его ареста. 3 (16) мая 1922 года он обратился к митрополиту Ярославскому Агафангелу с грамотой, в которой, констатируя крайнюю затруднительность церковного управления в связи с привлечением к суду, уполномочивал его возглавить церковное управление впредь до созыва Собора, причем с уведомлением о согласии на это гражданской власти [1, с. 219]. Этот акт наглядно продемонстрировал, что механизм единоличного патриаршего назначения временного преемника, задуманный в 1918 году как чрезвычайная мера, сохранял свою силу и был

востребован в условиях нарастающих гонений, когда нормальные канонические процедуры оказывались блокированы внешними обстоятельствами.

Важно отметить, что упомянутое постановление № 362 от 1920 года содержало положение, допускавшее в случае утраты связи с центральным церковным управлением или его полного отсутствия возможность предоставления епархиям автономного управления (фактически – их временную автокефализацию). Однако Святейший Патриарх Тихон в своем завещательном распоряжении от 7 января 1925 года, определив трех кандидатов на должность Патриаршего Местоблюстителя, тем самым выразил принципиальную позицию: он считал нецелесообразным переход к децентрализации церковного управления, по крайней мере до тех пор, пока хотя бы один из названных им иерархов сохранит возможность осуществлять руководство Российской Церковью. Это распоряжение фактически блокировало применение автономистских механизмов, предусмотренных постановлением 1920 года, в пользу сохранения единого центра власти. Именно поэтому после кончины Святителя Тихона вопрос о переходе к автокефалии епархий практически не поднимался, и преемственность центрального церковного руководства была обеспечена.

Ценные сведения о восприятии завещательного распоряжения в первые же дни после кончины Патриарха приводит М. Е. Губонин. Содержание документа стало известно в Москве буквально на следующий день после смерти Святителя Тихона. Уже 26 марта (8 апреля) 1925 года в храме святого мученика Панкратия известный московский протоиерей Валентин Свенцицкий в своей проповеди разъяснял пастве, что кончина Патриарха не создает канонических затруднений, поскольку Первосвяtitель Церкви до созыва Собора назначен самим почившим Патриархом. Указывая на невозможность вступления в права митрополитов Кирилла и Агафангела, проповедник констатировал переход первосвятительской власти к митрополиту Петру как к законному Местоблюстителю [4, с. 34]. Свенцицкий подчеркивал, что признание этой высшей церковной власти является обязанностью каждого православного христианина вне зависимости от личных симпатий, и единственным основанием для непризнания могло бы стать лишь отпадение самого Местоблюстителя от Православия. Самостоятельным свидетельством вступления распоряжения в силу является обращение митрополита Петра к председателю ВЦИК М. И. Калинину от 9 апреля 1925 года. В этой записке, уведомляя

гражданскую власть о вступлении в управление Церковью, митрополит Петр препровождал копию патриаршего акта от 7 января, подписываясь уже официальным титулом Патриаршего Местоблюстителя [4, с. 34].

Окончательное и бесспорное подтверждение полномочий митрополита Петра было осуществлено 12 апреля 1925 года на собрании 58 архиереев, съехавшихся в Москву на погребение Святейшего Патриарха Тихона. Решением этого архиерейского собрания (к которому впоследствии присоединили свои подписи и некоторые отсутствовавшие иерархи) необходимость вступления святителя Петра в должность Патриаршего Местоблюстителя была дополнительно засвидетельствована. Данный акт имеет принципиальное каноническое значение, которое раскрывается через обращение к 23-му правилу Антиохийского Собора, предписывающему поставление епископа совершать непременно с участием собора епископов [3, с. 160]. Как справедливо замечает протоиерей Владислав Цыпин, совокупность подписей под актом о назначении, принадлежавших почти всем находившимся тогда на свободе российским архиереям, придает единоличному назначению митрополита Петра характер соборного избрания [10, с. 127]. Вступление святителя Петра в должность сочетало в себе два легитимирующих начала: чрезвычайное – волю почившего Патриарха, выраженную в завещательном распоряжении, и соборное – коллективное волеизъявление архиерейского корпуса, что в совокупности обеспечивало безусловную каноническую полноту его власти.

Осмысление экстраординарного характера передачи высшей церковной власти нашло свое выражение в более поздних свидетельствах участников событий. В 1929 году, когда Русскую Церковь возглавлял Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митрополит Сергей (Страгородский), священномученик митрополит Кирилл (Смирнов) в своих письменных размышлениях констатировал, что церковная жизнь тех лет развивалась вне буквального следования каноническим предписаниям [1, с. 654]. Применительно к переходу патриарших прав к митрополиту Петру (Полянскому) он прямо указывал на небывалость и неведомость этого порядка для традиционного канонического сознания. Однако ключевым в его оценке являлось то, что церковный организм воспринял данный беспрецедентный способ преемства как вынужденное, но необходимое средство сохранения целостности патриаршего строя. Последний, в свою очередь, рассматривался как главный оплот православного бытия в условиях идеологической агрессии обновленчества, отрицавшего сам институт Патриаршества.

Фундаментальная причина, побудившая российский епископат согласиться с передачей власти в столь неканонической, на первый взгляд, форме, была эксплицитно сформулирована уже в самом акте о вступлении митрополита Петра в должность Патриаршего Местоблюстителя [1, с. 413]. В документе подчеркивалось, что почивший Патриарх в сложившихся исторических условиях не располагал иным путем для сохранения преемства высшего церковного управления. Эта позиция находит глубокое понимание и в более поздней богословской науке. Выдающийся историк Церкви протоиерей Иоанн Мейендорф в 1977 году, анализируя систему назначения Местоблюстителя еще при жизни правящего Первосвященителя, также констатировал отсутствие у нее исторических precedентов и прямое противоречие с канонами, запрещающими единоличное назначение преемников, ибо епископ, по церковному учению, есть избранник Божий через Церковь. Однако, подобно митрополиту Кириллу, Мейендорф находил оправдание действиям Патриарха Тихона в двух факторах: во-первых, в абсолютной беспрецедентности условий существования Русской Церкви, а во-вторых, в том, что Патриарх действовал не по личному произволу, но во исполнение соборного поручения, данного ему еще в 1918 году [8, с. 620].

Важно также отметить, что с течением времени назначение Патриаршего Местоблюстителя в том виде, как оно было осуществлено, получило признание и со стороны большинства иерархов Русской Православной Церкви Заграницей, несмотря на их первоначальные сомнения, рассмотренные ранее. Таким образом, совокупность представленных данных позволяет прийти к обоснованному выводу. Каноничность полномочий священномученика митрополита Петра как Первоиерарха Русской Церкви имеет под собой достаточные основания. Способ передачи первосвященительской власти, реализованный после кончины Святейшего Патриарха Тихона, несмотря на его внешнее несоответствие букве отдельных канонических правил, был в конечном итоге воспринят и признан правомерным церковным сознанием как в России, так и (с некоторой временной задержкой) в зарубежье. Это признание основывалось на понимании того, что в чрезвычайных обстоятельствах, при невозможности реализации нормальной соборной процедуры, Церковь вынужденно прибегает к экстраординарным мерам ради сохранения самого института канонического преемства и единства церковного организма.

Проведенный анализ позволяет заключить, что передача высшей церковной власти после кончины Святейшего Патриарха Тихона священно-

мученику митрополиту Петру (Полянскому) представляла собой сложный, многоуровневый процесс легитимации, в котором чрезвычайное патриаршее волеизъявление было органично дополнено соборным признанием церковной полноты. Завещательное распоряжение Патриарха Тихона от 7 января 1925 года, формально вступавшее в противоречие с 76-м Апостольским правилом, запрещавшим единоличное назначение преемника, на деле опиралось на экстраординарное полномочие, делегированное Первосвятителю еще Поместным Собором 1917–1918 годов. Инициатива группы 36-ти, одобренная Собором, предусматривала именно такой механизм сохранения «единого центра власти» в условиях, когда нормальное соборное замещение кафедры становится невозможным. Решающую же роль в утверждении канонической полноты власти митрополита Петра сыграл соборный акт 12 апреля 1925 года, когда 58 архиереев, съехавшихся на погребение Патриарха, своими подписями удостоверили его вступление в должность. Как справедливо отмечает протоиерей Владислав Цыпин, эта совокупность подписей, принадлежавших практически всему тогда свободному российскому епископату, придала единоличному назначению характер соборного избрания, что в полной мере соответствует 23-му правилу Антиохийского Собора о необходимости соборного участия в поставлении епископа. Вступление митрополита Петра в права Патриаршего Местоблюстителя сочетало в себе два легитимирующих начала – чрезвычайную волю почившего Патриарха и соборное волеизъявление архиерейского корпуса, что обеспечило безусловную каноническую полноту его власти и было воспринято церковным сознанием в России как вынужденное, но необходимое сохранение патриаршего строя, призванное оградить Церковь как от обновленческого раскола, так и от опасной децентрализации, предусмотренной постановлением № 362.

Принципиально важным выводом исследования является констатация глубокого кризиса доверия и разномыслия между церковным центром в отечестве и Русской Зарубежной Церковью, проявившегося в диаметрально противоположных оценках как посмертного послания Патриарха Тихона, так и личности самого митрополита Петра. Если российский епископат, воочию наблюдавший кончину и погребение Первосвятителем, единодушно признал подлинность завещания и законность полномочий нового Местоблюстителя, то зарубежье во главе с митрополитом Антонием (Храповицким) заняло выжидательную и критическую позицию. Анализ послания митрополита Антония обнаруживает

его внутреннюю противоречивость и стремление во что бы то ни стало доказать апокрифический характер патриаршего документа, что было обусловлено не столько канонической рефлексией, сколько неприятием самой тональности послания, осуждавшей эмигрантские круги и демонстрировавшей лояльность советской власти. Семимесячная задержка в признании митрополита Петра со стороны Архиерейского Синода РПЦЗ, завершившаяся формальным актом лишь в ноябре 1925 года, менее чем за месяц до ареста священномученика, отчетливо свидетельствует о том, что это запоздалое решение носило характер сугубо формального жеста, лишенного практических последствий. В то же время, ревизионистские гипотезы о подложности патриаршего послания, возникающие в более поздней историографии, не находят достаточного подтверждения при критическом анализе источников: документ органично вписывается в контекст предшествующих заявлений Патриарха Тихона, а главное – его подлинность была единодушно засвидетельствована самим митрополитом Петром и окружавшими его иерархами, чье молчание в данном случае было не молчанием страха, но актом ответственного свидетельства перед лицом паствы. В конечном итоге, даже зарубежная часть Русской Церкви, преодолев первоначальные сомнения, признала сложившийся порядок вещей, что подтверждает главный тезис исследования: в экстраординарных условиях систематических гонений, при невозможности реализации нормальной соборной процедуры, Церковь, руководимая принципом церковной икономии, вынужденно прибегает к чрезвычайным мерам, которые, будучи восприняты и утверждены соборным сознанием, обретают каноническую легитимность и служат главной цели – сохранению единства и преемства церковного организма перед лицом исторических вызовов.

Библиографический список

1. Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 гг. / составитель М. Е. Губонин. – Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 1994. – 1064 с.
2. Иоанн (Снычев), митрополит. Церковные расколы в Русской Церкви 20–30 годов XX столетия / митрополит Иоанн (Снычев). – Сортавала: Издание Сортавальской типографии, 1993. – 271 с.
3. Книга правил Святых Апостолов, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. – Репринтное издание. – Москва: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. – 416 с.

4. Мазырин, А. В. Канонические предпосылки правой церковной оппозиции митрополиту Сергию (Страгородскому) конца 1920-х – первой половины 1930-х годов / А. В. Мазырин. – Москва, 2000.

5. Митрофанов, Г., священник. Русская Православная Церковь в России и в эмиграции 1920-е годы / священник Г. Митрофанов. – Санкт-Петербург: Ноах, 1995. – 150 с.

6. Неколебимый камень церкви: патриарший местоблюститель митр. Крутицкий Петр (Полянский), священномученик, на фоне рус. церков. истории XX в. – Санкт-Петербург: Светослов, 1998. – 95 с.

7. Польский, М., протопресвитер. Новые мученики Российские: Первое собрание материалов: в 2 т. / протопресвитер М. Польский. – Jordanville, N. Y.: Holy Trinity monastery, 1949. – Т. 1. – 288 с.

8. Русак, В. С. Свидетельство обвинения : в 3 ч. / В. С. Русак. – Москва: [б. и.], 1980. – Ч. 3. – 752 с.

9. Цыпин, В., протоиерей. История Русской Церкви, 1917–1997 / протоиерей В. Цыпин. – Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – (История Русской Церкви: в 9 кн.; кн. 9). – 832 с.

10. Штриккер, Г. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991): материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью: в 2 кн. / Г. Штриккер. – Москва: Пропилеи, 1995. – Кн. 1. – 400 с.

References

1. *Akty Svyateyshego Patriarkha Tikhona i pozdneyshiye dokumenty o preymstve vysshey tserkovnoy vlasti, 1917–1943 gg.* [Acts of His Holiness Patriarch Tikhon and Subsequent Documents on the Succession of the Supreme Church Authority, 1917–1943]. Compiled by M. E. Gubonin. Moscow: Publishing House of the Orthodox St. Tikhon's Theological Institute, 1994. 1064 p.

2. Ioann (Snychev), Metropolitan. *Tserkovnyye raskoly v Russkoy Tserkvi 20–30 godov XX stoletiya* [Church Schisms in the Russian Church in the 20s–30s of the 20th Century]. Sortavala: Sortavala Printing House Publishing, 1993. 271 p.

3. *Kniga pravil Svyatykh Apostolov, Svyatykh Soborov Vselenskikh i Pomestnykh i Svyatykh Otets* [The Book of Rules of the Holy Apostles, the Holy Ecumenical and Local Councils, and the Holy Fathers]. Reprint edition. Moscow: Publishing House of the Holy Trinity-St. Sergius Lavra, 1992. 416 p.

4. Mazyrin, A. V. *Kanonicheskiye predposylki pravoy tserkovnoy oppozitsii mitropolitu Sergiyu (Stragorodskomu) kontsa 1920-kh – pervoy poloviny 1930-kh godov* [Canonical Prerequisites of the Rightist Church Opposition to Metropolitan Sergius (Stragorodsky) in the Late 1920s – First Half of the 1930s]. Moscow, 2000.

5. Mitrofanov, G., Priest. *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov v Rossii i v emigratsii 1920-e gody* [The Russian Orthodox Church in Russia and in Emigration in the 1920s]. Saint Petersburg: Noakh, 1995. 150 p.

6. *Nekolebimyy kamen tserkvi: patriarskiy mestoblyustitel mitr. Krutitskiy Petr (Polyanskiy), svyashchennomuchenik, na fone rus. tserkov. istorii XX v.* [The Unshakeable Stone of the Church: Patriarchal Locum Tenens Metropolitan Peter (Polyansky) of Krutitsy, Hieromartyr, Against the Background of Russian Church History of the 20th Century]. Saint Petersburg: Svetoslov, 1998. 95 p.

7. Polsky, M., Protopresbyter. *Novye mucheniki Rossiyskie: Pervoye sobraniye materialov* [New Russian Martyrs: First Collection of Materials]. In 2 vols. Vol. 1. Jordanville, N. Y.: Holy Trinity Monastery, 1949. 288 p.

8. Rusak, V. S. *Svidetelstvo obvineniya* [Testimony of the Accusation]. In 3 parts. Part 3. Moscow: [s. n.], 1980. 752 p.

9. Tsy-pin, V., Archpriest. *Istoriya Russkoy Tserkvi, 1917–1997* [History of the Russian Church, 1917–1997]. Moscow: Publishing House of the Transfiguration Valaam Monastery, 1997. (History of the Russian Church: in 9 books; book 9). 832 p.

10. Stricker, G. *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov v sovetskoye vremya (1917–1991): materialy i dokumenty po istorii otnosheniy mezhdru gosudarstvom i Tserkovyu* [The Russian Orthodox Church in the Soviet Era (1917–1991): Materials and Documents on the History of Relations between the State and the Church]. In 2 books. Book 1. Moscow: Propylei, 1995. 400 p.

СОХРАНЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ О ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ В КОНТЕКСТЕ ПРЕСТУПЛЕНИЙ НЕМЕЦКО-ФАШИСТСКИХ ОККУПАНТОВ (НА ПРИМЕРЕ СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ)

*М. Д. Еремина
Смоленская Православная Духовная семинария,
студентка 4 курса,
г. Смоленск*

Аннотация. В 2025 году современное российское государство и общество отмечают 80-летие Победы в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. В условиях, когда на протяжении последних лет в европейских странах пытаются забыть о ведущей роли Советского Союза в войне, встает задача сохра-

нения исторической памяти о Великой Отечественной войне, донесения до молодежи правды о тех событиях. В статье пойдет речь о зверствах оккупантов на территории Смоленской области.

Ключевые слова: Великая Отечественная война, немецко-фашистские захватчики, историческая память, мирные жители, издевательства.

PRESERVING THE HISTORICAL MEMORY OF THE GREAT PATRIOTIC WAR IN THE CONTEXT OF THE CRIMES OF THE NAZI OCCUPIERS

M. D. Eremina

*Smolensk Orthodox Theological Seminary,
Smolensk*

Annotation. In 2025, the modern Russian state and society celebrate the 80th anniversary of Victory in the Great Patriotic War of 1941-1945. In recent years, when European countries have been trying to forget about the leading role of the Soviet Union in the war, the task is to preserve the historical memory of the Great Patriotic War and bring the truth about those events to the youth. The article will focus on the atrocities of the occupiers in the Smolensk region.

Keywords: The Great Patriotic War, the Nazi invaders, historical memory, civilians, bullying.

22 июня 1941 года для советского человека стал самым роковым днем в истории. Началась Великая Отечественная война, которая является одним из самых трагических и героических периодов в истории человечества. Её последствия – миллионы унесённых жизней, разрушенные города и сёла, искалеченные судьбы – навсегда оставили глубокий след в сердцах всех людей.

Самое страшное – это человеческие потери. Согласно неполным данным Чрезвычайной Государственной комиссии на территории Смоленской области от рук захватчиков погибли 87 626 мирных жителей, в том числе 2453 ребёнка, еще 81 621 смолянин угнан на принудительные работы [3, с. 6]. И это не окончательные цифры. Вследствие бомбёжек выгорел почти весь центр Смоленска, было разрушено почти 600 домов. 29 июля город был захвачен немцами, которые установили жестокий оккупационный режим.

В данном докладе речь пойдёт о сохранении исторической памяти о Великой Отечественной войне, а именно о зверствах немецко-фашист-

ских захватчиков на территории восточных районов города Смоленска. В качестве источника, рассказывающего о тех событиях, выступают «Копии актов о зверствах немецко-фашистских захватчиков над мирными гражданами Дзержинского, Тумановского, Починковского районов и Смоленской области» и те же («Копии актов...»), только «...именные списки жертв злодеяний, копии актов учета ущерба, причиненного народному хозяйству и гражданам Сухиничского, Юхновского, Дзержинского, Медынского и Слободского районов Смоленской области», подписанные 1 ноября 1944 года и 19 ноября 1942 года соответственно. Что практически по свежим следам, т. к. некоторые из вышеперечисленных районов были освобождены в 1942 году. В показаниях жителей, ставших свидетелями расправ и казней, постоянно подчеркивалась крайняя жестокость и бесчеловечность оккупантов по отношению к гражданским лицам и советским военнопленным.

«Копии актов...» позволяют понять, что происходило в оккупированном городе и как жилось мирным жителям и военнопленным под властью оккупантов. Вот несколько отрывков из этого документа: «...немецко-фашистские войска собирали с собою мужчин. ... С группой других колхозников Смирнова (Ефима Михайловича) вывели за деревню. Все колхозники пали, сраженные пулями немецких солдат. Колхозник Смирнов Ефим Михайлович был ранен в правую руку, но несмотря на это он упал вместе с другими расстрелянными. Расстреляв колхозников, немецко-фашистские солдаты стали прикладами винтовок и ударами сапог проверять. Колхозник Смирнов притворился мертвым, ослабив все мышцы своего тела. Когда немцы ушли, Смирнов прибежал в деревню, где и спрятался» [1, Л. 2]. Такие «выводы» за деревню повторялись неоднократно. Об этом свидетельствуют «Копии актов...»: «24 ноября 1941 года немецко-фашистским карательным отрядом в д. Слободе было собрано и арестовано мирных жителей в количестве 12 человек мужского пола». После того, как мужчины отказали захватчикам в теплой одежде и в том, чтобы выдать месторасположение партизанского отряда, каратели вывели их в поле и расстреляли [1, Л. 9]. Возраст убитых от 17 до 60 лет. Выжить можно было в том случае, если после первого выстрела упасть как убитый. Тех, кто не успевал спрятаться, также расстреливали [1, Л. 5]. Убивали просто за несоблюдение немецкого графика. Это мы наблюдаем в тех же «Копиях актов...»: «12 октября в 9 часов вечера 1941 года был убит немецким часовым Мариничев Егор Егорович после запрещенного времени немецким командованием на улице» [1, Л. 8].

В «Копиях актов...» на одной странице вместе с расстрелами и издевательствами записано, как немцы отобрали 200 кг хлеба [1, Л. 10]. Запись абзацом выше говорит о том, что оккупанты не считались ни с чем. У инвалида 1-й группы Борисова Михаила Назаровича они сняли кожаные сапоги [1, Л.10]. Напомню, это было в ноябре 1941 г. На этой же странице записан такой факт зверства: «В январе 1942 г. у гр-ки д. Слободы Илюхиной Полины Ивановны немцы взяли 6-ти месячного ребенка и вынесли на 40° мороз. При большом сопротивлении матери, угрожая ее расстрелом, она спасла ребенка». Немецко-фашистские оккупанты снимали одежду с трупов и забирали себе [1, Л. 10, 22]. Раздевали людей буквально на ходу: «У Сидорова Егора Павловича прямо на улице сняли новые валенки с галошами. Также сняли валенки у Черкасова Максима Петровича. У колхозника Глезовского сняли с головы шапку. Он одел другую. И эта была у него отобранана немцами» [2, Л. 8]. Заживо немцы бросали в огонь матерей с детьми, об этом нам говорит буквально следующая запись в «Копиях актов...» [1, Л. 12] и запись во втором документе, где говорится, что они бросили гранату в дом с тов. Павельевой и её дочками – Валей, Женей и Люсей [2, Л. 9].

Такой случай издевательства над семьями на глазах друг у друга не первый, записанный в этом документе. После расстрела Дикарева Ивана Ивановича его жену с сыном 13-14 лет «...долго водили по улице раздетых в сильный мороз. Потом начали зверски избивать. Когда избивали сына, то заставляли мать смотреть, как мучали сына. Она же сама, избитая, не в силах была от горя и слез поднять головы со снега, где лежала истерзанная. Когда мучали мать /её звали Екатерина/, то заставляли сына смотреть на мать. Он кричал: «Проклятые изверги. ... Лучше меня мучайте, чем маму». Когда мучили его, то он кричал матери: «Мама, не плачь. Я вытерплю. Только бы тебя не мучили». Уже совсем измученных, немцы потом их расстреляли». Этот факт был записан со слов других детей Дикаревых, Гавриила и Михаила. Они успели убежать и спрятаться. Ребята наблюдали за ужасающей картиной из дома и слышали все сказанное матерью и сыном [1, Л. 19].

Цитирование данного акта можно было бы продолжать и далее. Оккупационные власти не щадили ни гражданское население восточных районов Смоленской области, ни военнопленных. Но советский дух и волю к жизни не поколебали ни предатели, ни жестокие расправы, ни зверства немецко-фашистских захватчиков над ни в чем не повинными людьми. При расстреле люди кричали: «Прощайте, товарищи, умираю за родину, за Сталина!» [1, Л. 14].

Современный человек должен знать прошлое и помнить о нем, чтобы такое прошлое не повторялось. Основываясь на выше прочитанных отрывках из «Копий актов...» с описанными зверствами немецко-фашистских захватчиков, можно утверждать, что сохранение исторической памяти о Великой Отечественной войне остаётся важнейшей задачей для современного общества. Архивные материалы, свидетельства выживших неопровержимо подтверждают масштаб преступлений нацистского режима, направленного на уничтожение мирного населения и военнопленных. Сохранение памяти о трагедии войны, противодействие попыткам фальсификации фактов – это не только дань прошлому, но и ответственность перед будущим. Пусть правда о Великой Отечественной войне, её героях и жертвах остается ключевым ориентиром, направляющим нас к созиданию общества, где нет места насилию, ненависти и забвению.

Библиографический список

1. ГАСО. Ф. 1630. Оп. 2. Д. 7
2. ГАСО. Ф. 1630. Оп. 2. Д. 6
3. Стрелец Р.В. «В каждом русском мы видели лишь животное». Преступления нацистов против мирного населения Смоленской области в период Великой Отечественной войны // Военно-исторический журнал. 2023. № 4. С. 4–17.

References

1. GASO [State Archive of the Smolensk Region]. Fund 1630. Inventory 2. File 7.
2. GASO [State Archive of the Smolensk Region]. Fund 1630. Inventory 2. File 6.
3. Strelets, R.V. "‘In every Russian we saw only an animal.’ Nazi crimes against the civilian population of the Smolensk region during the Great Patriotic War." *Voennno-istoricheskii zhurnal* [Military Historical Journal]. 2023. No. 4. pp. 4-17.

**СВЯТООТЕЧЕСКАЯ КРИТИКА ВЕГЕТАРИАНСТВА
В БОГОСЛОВСКОМ НАСЛЕДИИ СЯТИТЕЛЯ ТИХОНА, ПАТРИАРХА
МОСКОВСКОГО: ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ТЕЛЕСНОГО
ВОЗДЕРЖАНИЯ И ДУХОВНОГО ПОДВИГА**

*Донской Александр Анатольевич,
Смоленская Православная Духовная Семинария,
Студент 1 курса СПДС,
Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5.
E-mail: 2259605@gmail.com*

*Иерей Максим Мищенко (Мищенко Максим Александрович),
Смоленская Православная Духовная Семинария, помощник ректора
по издательской работе,
Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5.
E-mail: makekaresus@yandex.ru*

Аннотация: Настоящая статья посвящена анализу взглядов святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, на феномен вегетарианства и его соотношение с православным учением о посте. На основе богословского труда святителя рассматривается его пастырский подход к оценке вегетарианского движения, набравшего силу в России на рубеже XIX–XX веков. Авторы статьи раскрывают двойственную позицию святителя Тихона: с одной стороны, признание ценности вегетарианского призыва к воздержанию и борьбе с чревоугодием, с другой стороны – решительную критику философских и мировоззренческих оснований вегетарианства, его утопических притязаний и материалистических тенденций. Особое внимание уделяется сопоставлению вегетарианского воздержания с христианским подвигом поста, раскрытию святоотеческого учения о посте как средстве, а не цели, о необходимости соединения телесного воздержания с постом духовным – борьбой со страстями и стяжанием добродетелей. В статье также анализируются примеры из житий святых (Тихона Задонского, Спиридона Тримифунтского), приводимые святителем Тихоном в качестве иллюстрации церковной икономии и свободы во Христе. Делается вывод о том, что позиция святителя Тихона является образцом святоотеческой трезвости, позволяющей провести четкую границу между допустимым в вегетарианстве (призыв к воздержанию) и недопустимым (превращение диеты в религию, гордость своим воздержанием, стирание онтологической грани между человеком и животным).

Ключевые слова: святитель Тихон, Патриарх Московский, вегетарианство, христианский пост, воздержание, аскетика, святоотеческое учение, икономия, смирение, гордость, Л.Н. Толстой, материализм, сострадание к животным, Священное Писание, церковное Предание.

PATRISTIC CRITIQUE OF VEGETARIANISM IN THE THEOLOGICAL HERITAGE OF ST. TIKHON, PATRIARCH OF MOSCOW: THE PROBLEM OF THE CORRELATION BETWEEN BODILY ABSTINENCE AND SPIRITUAL FEAT

*Donskoy Alexander Anatolyevich,
Smolensk Orthodox Theological Seminary,
1st-year student,
Russia, 214000, Smolensk, 5 Timiryazeva St.
E-mail: 2259605@gmail.com*

*Priest Maxim Mishchenko (Mishchenko Maxim Alexandrovich)
Smolensk Orthodox Theological Seminary, Assistant to the Rector for
Publishing Work
5 Timiryazev Street, Smolensk, 214000, Russia
E-mail: makekaresus@yandex.ru*

Abstract: This article analyzes the views of St. Tikhon, Patriarch of Moscow and All Russia, on the phenomenon of vegetarianism and its correlation with the Orthodox teaching on fasting. Based on the saint's theological work, his pastoral approach to evaluating the vegetarian movement, which was gaining strength in Russia at the turn of the 19th–20th centuries, is examined. The authors reveals St. Tikhon's dual position: on the one hand, recognition of the value of the vegetarian call for abstinence and the fight against gluttony, and on the other hand, decisive criticism of the philosophical and ideological foundations of vegetarianism, its utopian claims, and materialistic tendencies. Special attention is paid to comparing vegetarian abstinence with the Christian feat of fasting, revealing the patristic teaching on fasting as a means, not an end, and the necessity of combining bodily abstinence with spiritual fasting – the struggle against passions and the acquisition of virtues. The article also analyzes examples from the lives of saints (Tikhon of Zadonsk, Spyridon of Trimythous) cited by St. Tikhon as illustrations of church economy and freedom in Christ. It is concluded that St. Tikhon's position is a model of patristic sobriety, allowing for a clear distinction between what is acceptable in vegetarianism (the call for abstinence) and what is unacceptable (turning diet into

a religion, pride in one's abstinence, blurring the ontological boundary between humans and animals).

Keywords: St. Tikhon, Patriarch of Moscow, vegetarianism, Christian fasting, abstinence, asceticism, patristic teaching, economy, humility, pride, Leo Tolstoy, materialism, compassion for animals, Holy Scripture, Church Tradition.

В обширном и многогранном богословском наследии святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, особое, можно даже сказать, уникальное место занимает его рассуждение о природе вегетарианства и его соотношении с учением Церкви о посте. В своем труде «Вегетарианство и его отличие от христианского поста» [см. 1], непосредственно посвященном данной проблеме, святитель предстает перед нами не как апологет какой-либо конкретной диетической системы и не как сторонник модных в его время философских веяний. Напротив, он выступает исключительно как носитель и выразитель церковного Предания, как мудрый пастырь, на которого возложена ответственная миссия – отделить подлинные зерна истины, которые могут содержаться в любом искреннем искании, от опасных плевел заблуждений, способных увести человека с пути спасения. Его глубокий и вдумчивый анализ вегетарианского движения, которое на рубеже XIX–XX веков набирало значительную силу в России, привлекая в свои ряды представителей интеллигенции и творческих кругов, отличается замечательной взвешенностью, трезвостью суждений и отсутствием голословных обвинений. Святитель Тихон строит свою аргументацию, прочно опираясь на незыблемый фундамент Священного Писания и на богатейшее святоотеческое наследие, черпая примеры из жизни великих подвижников благочестия. При этом все его рассуждения проникнуты искренней пастырской заботой о духовном здравии вверенной ему паствы, стремлением предостеречь верующих от подмены понятий и ложных ориентиров. Важно подчеркнуть, что святитель Тихон отнюдь не отвергает вегетарианство как явление целиком и полностью, не предаёт его анафеме. Он признает наличие в нем положительных импульсов, в частности, его призыв к воздержанию. Однако он считает своим долгом подвергнуть тщательной и беспристрастной критике философские и мировоззренческие основания вегетарианства, указывая на их несовместимость с христианской антропологией и сотериологией. В центре его критики – принципиальное, сущностное отличие вегетарианского воздержания, часто имеющего под собой гуманистические, гигиенические или даже пантеистические мотивы, от христианско-

го подвига поста, который является лишь средством на пути к стяжанию благодати, смирению и любви к Богу и ближнему.

Свое исследование феномена вегетарианства святитель Тихон начинает с тонкого и психологически точного наблюдения, касающегося духовной атмосферы современной ему эпохи. Он констатирует парадоксальную, на первый взгляд, ситуацию: в те самые времена, когда люди, живущие исключительно «плотскими» интересами – то есть погруженные в материальные заботы, поиск удовольствий и угождение своим телесным потребностям, – с особой жестокостью и ожесточением ополчаются на христианский институт поста, высмеивая его как пережиток прошлого или бессмысленное самоистязание, неожиданная поддержка идеи воздержания приходит совершенно с другой стороны. Этим неожиданным союзником, раздавшим свой голос в защиту ограничений, оказывается не церковная среда, а мир светский, причем в лице его прогрессивно настроенной части – вегетарианского движения. Для святителя Тихона, прекрасно осведомленного о том, как редко светское общество, живущее по своим законам и кумирам, находит общий язык с миром церковным, духовным, такое совпадение является не просто любопытным фактом, но источником искренней и глубокой радости [1, с. 3]. Он прямо говорит об этом, подчеркивая, что слышать голос в защиту поста из уст тех, кто далек от церковной ограды, особенно ценно и отрадно, ибо это свидетельствует о неискоренимости нравственного чувства в человеке и о том, что даже вне прямой церковной проповеди истина о необходимости обуздания телесности находит отклик в душах.

Однако эта радость, как с присущей ему мудрой трезвостью отмечает святитель, не может и не должна быть безоговорочной и всепоглощающей. Она неизбежно омрачается и осложняется тем существенным обстоятельством, что само вегетарианское учение, при всех его благих намерениях, содержит в себе, по меткому выражению Патриарха, «немалые промахи и погрешности» [1, с. 4]. То есть, призывая к воздержанию от пищи животного происхождения, вегетарианство вкладывает в этот призыв иное содержание, строит иную систему ценностей и нередко опирается на аргументы, чуждые или даже враждебные христианскому мировоззрению. Тем самым с самых первых строк своего труда святитель Тихон задает сложную, диалектическую перспективу дальнейшего анализа. С одной стороны, он выражает полное признание ценности самого факта вегетарианского призыва к борьбе с чревоугодием и невоздержанностью, видя в этом созвучие с христианской аскетикой. С другой

стороны, он с самого начала считает своим пастырским и богословским долгом указать на те глубинные идейные искажения, которые, будучи неотъемлемой частью вегетарианской философии, делают это движение, при всей его внешней привлекательности, неприемлемым и даже опасным для православного сознания, ибо они подменяют истинные духовные цели ложными и уводят человека на путь гордости и самообольщения.

Одной из сильных сторон подхода святителя Тихона к анализу вегетарианства является его подчеркнутая объективность и готовность отдать должное оппоненту там, где оппонент прав [1, с. 4]. Патриарх не стремится к голословному отрицанию, но с вниманием исследователя рассматривает всю совокупность доводов, которые сторонники вегетарианства выдвигают в защиту своей системы. Он добросовестно перечисляет широкий спектр аргументов, привлекаемых вегетарианцами из различных областей научного знания: данные анатомии, призванные доказать, что человек по своей природе скорее «плодояден», нежели плотояден; выводы органической химии о полноценности и достаточности растительной пищи для поддержания жизненных сил; физиологические наблюдения о более легкой усвояемости растительных продуктов; медицинскую статистику, якобы свидетельствующую о вреде мяса и пользе вегетарианства для долголетия; и, наконец, экономические расчеты, показывающие дешевизну и доступность растительной диеты. Все эти доводы не отвергаются святителем с порога, но принимаются к сведению как часть обсуждаемого вопроса [1, с. 4].

Однако подлинное признание и даже восхищение святителя вызывает не столько научная, сколько нравственная составляющая вегетарианского движения. Для него, как для пастыря, наблюдающего духовное состояние современного ему общества, особенно ценным представляется тот высокий нравственный пафос, с которым вегетарианцы обрушиваются на пороки своего времени. Их критика общества, погрязшего, по их словам, в неумеренном чревоугодии, в погоне за изысканными яствами и плотскими удовольствиями, оказывается удивительно созвучной той проповеди воздержания, которую всегда вела и ведет Церковь. Святитель Тихон видит в этой критике не просто диетические предпочтения, а искренний, хотя и не всегда правильно направленный, нравственный порыв, обличение той самой «плотской» жизни, которая, по его собственным словам, особенно ожесточенно нападает на христианский пост.

В подтверждение этой мысли святитель обращается к фигуре, которая была для его современников символом нравственных исканий и од-

новременно самым ярким проповедником вегетарианства в России, – к графу Льву Николаевичу Толстому [см. 6, с. 17]. Он приводит пространную и полную сарказма толстовскую характеристику общества, в которой главным, «живым и настоящим интересом большинства» объявляется еда, а все высокие предметы – философия, наука, искусство – оказываются лишь прикрытием, «ложью», которой люди занимаются «между делом, между настоящим делом – завтраком и обедом» [см. 6, с. 17]. Святитель Тихон, прекрасно понимая всю сложность и противоречивость фигуры Толстого, тем не менее находит в этих его словах «значительную долю правды» [1, с. 6]. Он признает, что этот обличительный пафос, это обнажение лицемерной сути общества, которое притворяется, будто еда ему «даже в тягость», а на самом деле живет только ею, является не просто справедливым, но и на редкость своевременным. В этом смысле настойчивый призыв вегетарианцев к воздержанию, к упрощению жизни, к борьбе с чревоугодием звучит для святителя Тихона как громкий и нужный сигнал, как напоминание о забытых истинах. И он с полной искренностью заключает, что если бы вегетарианство ограничивалось исключительно этим призывом – призывом к нравственному очищению через телесное воздержание, – то его движение, его рост и успех не вызвали бы ничего, кроме радости и безусловной поддержки со стороны всякого христианина [1, с. 6].

Развивая свою критику вегетарианства, святитель Тихон обращается к глубокому психологическому и духовному наблюдению, которое объясняет, почему многие благородные начинания часто отклоняются от истинного пути. Он замечает, что успех – будь то в личной жизни, в общественном движении или в распространении идей – нередко оказывается испытанием, которое человек не выдерживает. Успех, по слову святителя, «кружит голову и надмевает человека» [1, с. 6], то есть порождает головокружение от собственной значимости, ведет к гордости и самообольщению, заставляет человека переоценивать свои силы и значение своего учения. Именно это, с его точки зрения, и произошло с последователями вегетарианства. Начав с благого и своевременного призыва к воздержанию, они, опьяненные успехом и распространением своих идей, не остановились на достигнутом, но пошли дальше, приписав своей системе то, чего она не имеет и иметь не может.

Главный же «промах», коренное заблуждение вегетарианцев святитель Тихон усматривает в их утопической, по сути своей, вере. Это вера в то, что простая смена рациона, а именно отказ от употребления в пищу

мяса, сама по себе способна кардинальным образом изменить жизнь человечества и привести к всеобщему благоденствию. Для иллюстрации этой мысли Патриарх обращается к истории философской и религиозной мысли, показывая, что вегетарианцы отнюдь не оригинальны в своих построениях, но воспроизводят давние, уже известные человечеству заблуждения. Он упоминает великого античного философа Платона, который в своем диалоге «О республике» высказывал мысль, что корень несправедливости, источник войн и всех общественных зол кроется в том, что люди не желают довольствоваться простой, суровой растительной пищей, а предаются мясоедению. Для Платона, как и для его современных последователей, изменение диеты оказывалось ключом к переустройству всего миропорядка.

Еще более яркий и даже гротескный пример святитель Тихон находит в лице анабаптиста Трайона, христианского сектанта, жившего на рубеже XVII–XVIII веков. С явной иронией, но и с пристальным вниманием он приводит пространную цитату из сочинений Трайона, где тот рисует поистине идиллическую, «обольстительную картину» будущего рая на земле [7, с. 138, 140]. В этом раю, который наступит сразу же, как только люди откажутся от мяса, исчезнут не только войны и убийства, но и тюрьмы, и нищета, и угнетение, и болезни, и даже тяжелый труд. Сама природа изменится, дети станут здоровыми, как детеныши животных, а люди перестанут страдать от подагры и чахотки. Святитель Тихон, приводя эту цитату, не скрывает своего скептицизма. Он сознательно сгущает краски, чтобы показать всю фантастичность и неосуществимость подобных мечтаний. Его ирония направлена на сам принцип: достаточно одного лишь внешнего изменения – отказа от мяса, – чтобы разрешились все глубинные трагедии человеческого бытия [1, с. 6].

Этой утопической, но, безусловно, привлекательной для многих картине святитель Тихон противопоставляет трезвое, лишенное всякой мечтательности, христианское учение о мире, человеке и спасении. Он не строит иллюзий относительно возможности достижения полного счастья в земных условиях [7, с. 215]. Его опора – Священное Писание, и прежде всего слова апостола Павла из Послания к Римлянам: «Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14, 17). Эта цитата становится ключевой для всего его рассуждения. Апостол ясно говорит, что суть Царства Божия, то есть того состояния, к которому призван человек, лежит не в материальной сфере (в пище или питье), а в сфере духовной – в праведной жизни, в мире с

Богом и людьми, в радости, даруемой Святым Духом. Следовательно, и корень тех зол, которые мучают человечество – войн, несправедливости, болезней, скорбей, – находится не во внешнем, не в том, что человек ест, а во внутреннем, в глубине его собственной природы. Этот корень – греховное повреждение, искажение образа Божия в человеке, та самая «порча», которая вошла в мир через грехопадение прародителей и передается каждому человеку.

Отсюда следует неизбежный вывод, который делает святитель Тихон: пока существует грех, пока природа человеческая остается поврежденной, до тех пор в мире будут существовать и нужда, и горе, и болезни, и все прочие скорби. Они могут менять свои формы, могут ослабевать или усиливаться, но полностью исчезнуть не могут, ибо их источник – не в пище, а в сердце человека. Средство, которое предлагают вегетарианцы – отказ от мяса, – оказывается в этой перспективе глубоко поверхностным и недостаточным. Оно пытается лечить симптом, не затрагивая болезни. Оно подобно попытке закрасить трещину в фундаменте здания, не укрепляя сам фундамент. Эта «язва» греха, поразившая человечество, требует гораздо более глубокого врачевания – врачевания духовного, которое может быть совершено только силой Божией, через покаяние, молитву, участие в церковных таинствах и, в конечном итоге, через преображение всей человеческой природы в жизни будущего века. Вегетарианское же средство, при всех его возможных частных плюсах, для такого врачевания совершенно недостаточно.

После того как святитель Тихон вскрыл несостоятельность вегетарианских утопических притязаний, он переходит к самому важному – к положительному раскрытию православного учения о посте, которое он противопоставляет поверхностным представлениям сторонников растительной диеты. С присущей ему богословской точностью Патриарх сразу же расставляет акценты, принципиально важные для понимания всей христианской аскетики: воздержание от пищи не есть самоцель, не есть некая абсолютная ценность, достаточная сама по себе для спасения. Это лишь инструмент, средство, которое получает свой истинный смысл только в контексте общего духовного делания. Чтобы подкрепить эту мысль непререкаемым авторитетом, святитель Тихон обращается к наследию великого подвижника и учителя монашества преподобного Иоанна Кассиана Римлянина [8, с. 77-78]. Этот святой, чей аскетический опыт был огромен, а слова о посте, по выражению святителя Иоанна Златоуста, могли бы радовать даже Ангелов, тем не менее, со всей ре-

шительностью предостерегал от того, чтобы полагать надежду на один лишь телесный пост. По учению преподобного Кассиана, пост имеет ценность только тогда, когда служит высшей цели – приобретению чистоты сердца, умиротворению духа и, в конечном итоге, достижению той любви, «в которой заключается неизменное и постоянное добро». Более того, святитель Тихон приводит поистине страшное предупреждение: пост, лишенный этой высшей цели, соблюдаемый неблагоприятно или с неверным внутренним устройением, может обратиться не во благо, а в погибель для души. Такое происходит тогда, когда человек, воздерживаясь от пищи, начинает гордиться своим воздержанием, превозноситься над другими, считая себя праведнее и лучше их. В этом случае пост из спасительного лекарства превращается в яд, питающий самую опасную из страстей – гордость.

Кульминацией и самым ярким подтверждением этой мысли становится в тексте святителя Тихона знаменитый эпизод из жития преподобного Макария Великого, одного из столпов египетского пустынножительства [8, с. 101]. Согласно преданию, сам диавол, искушитель, однажды признался святому в своем бессилии перед ним. И это признание звучит особенно многозначительно: лукавый дух говорит, что он тоже способен на внешние подвиги – он не ест и не спит, подражая тем самым постническим трудам подвижников. Но есть нечто, чего он не может ни имитировать, ни победить, – это смирение. Именно смирением, этим краеугольным камнем христианской добродетели, и побеждается диавол. Из этого рассказа святитель Тихон делает фундаментальный вывод, имеющий прямое отношение к полемике с вегетарианством: телесный пост ни в коем случае не должен существовать сам по себе, в отрыве от поста духовного. Истинный пост, по мысли святых отцов, заключается не только и не столько в воздержании от определенных видов пищи, сколько в воздержании от зла – от страстей, от греховных помыслов, от злых дел и слов. Это и есть та неразрывная связь внешнего делания с внутренним, без которой первый становится либо бесполезным, либо, что еще хуже, душевредным упражнением. Именно эту фундаментальную истину христианской антропологии упускают из виду вегетарианцы, когда, по ироничному замечанию святителя Тихона, полагают, что «растительная пища сама по себе создает много добродетелей». В этом утверждении святитель видит глубокое заблуждение: добродетели не произрастают из кочана капусты или тарелки чечевицы. Они рождаются в сердце, очищенном покаянием и смирением, и пост телесный может лишь помочь

этому очищению, но никогда – заменить его. Вегетарианство, ставящее диету в центр своей идеологии, оказывается не просто ошибочным, но и духовно опасным, ибо оно подменяет внутреннюю, сердечную работу внешним, телесным упражнением и тем самым вводит человека в соблазн гордого самодовольства, от которого предостерегал еще преподобный Иоанн Кассиан [1, с. 14].

Продолжая систематическое сопоставление двух мировоззрений, святитель Тихон обращается к еще одному фундаментальному пункту расхождения между вегетарианством и христианством – к вопросу об обязательности и универсальности воздержания. Здесь, как и в предыдущих случаях, за внешне схожей практикой (отказ от определенной пищи) обнаруживаются диаметрально противоположные принципы. Вегетарианство, как его представляет святитель, по самой своей природе тяготеет к универсализму и безусловности. Оно выдвигает требование, которое, с его точки зрения, обязательно для всех и на все времена: полный и бескомпромиссный отказ от мясной пищи. Это требование не знает исключений, не учитывает индивидуальных особенностей, состояния здоровья, возраста, образа жизни или духовного уровня человека. Оно подобно жесткому закону, который налагается на всех без разбора. В основе этого подхода лежит, как показал святитель ранее, утопическая вера в то, что сама по себе диета является ключом к решению всех проблем, а значит, и обязательна для каждого, кто желает этого решения.

Христианство же, в изложении святителя Тихона, демонстрирует совершенно иной, неизмеримо более мудрый и человечный подход. Церковь, по слову Патриарха, всегда имеет в виду не абстрактного, отвлеченного человека, какового часто конструируют в своем воображении различные мечтатели и утописты, а человека живого, из плоти и крови, со всеми его реальными нуждами, немощами, болезнями, возрастными особенностями и обстоятельствами жизни. Для церковного сознания каждый человек уникален, и то, что полезно и спасительно для одного, может оказаться непосильным или даже вредным для другого. Именно поэтому Церковь никогда не налагала на своих чад единообразного и не рассуждающего ига в отношении пищи. Ее устав о посте, при всей его строгости, всегда предполагал возможность послаблений и икономии – снисхождения к немощи человеческой, основанного на любви и пастырском рассуждении.

В подтверждение этой мысли святитель Тихон обращается к авторитету великих отцов-пустынников, чей аскетический опыт был наиболее

глубок и чье слово о посте имело особый вес. Он приводит слова преподобного Нила Сорского, который, опираясь на древнюю святоотеческую традицию, учил, что невозможно всех людей подчинять одному и тому же правилу в отношении пищи. Его образное сравнение тел человеческих с медью, железом и воском наглядно показывает, сколь различны могут быть телесные силы и потребности у разных людей. То, что является естественной и легкой мерой для одного, может быть непосильным бременем для другого. Поэтому, в противоположность вегетарианскому ригоризму, святые отцы проповедовали не единообразие, а рассуждение и умеренность, призывая каждого брать от предлагаемых снедей столько, сколько нужно для поддержания сил, но не для насыщения страсти чревоугодия. При этом они решительно предостерегали от «нерассудительных» людей, которые, ревнуя о посте, останавливаются лишь на внешней стороне дела – на «веществе снедей» – и, не имея правильного разума и намерения, впадают в самую страшную духовную болезнь: они начинают гордиться своим воздержанием и осуждать других, менее, по их мнению, строгих. Эта опасность настолько велика, что святитель Тихон приводит поистине грозное слово пресвитера Исидора: «Если тщеславиться постом, то лучше есть мясо, ибо не так вредно есть мясо, как гордиться и надмеваться». В этом кратком, но чрезвычайно емком изречении выражена вся иерархия христианских ценностей. Телесный пост – ничто по сравнению с состоянием души. Грех гордости, порождаемый мнимым постническим подвигом, несравненно страшнее и губительнее, чем вкушение скоромной пищи. Святитель Тихон довершает эту мысль, напоминая о решении авторитетнейшего Гангрского собора, святые отцы которого сочли необходимым предать анафеме – то есть отлучению от Церкви – тех, кто дерзает осуждать человека, с благоговением и верой вкушающего мясо (за исключением, разумеется, случаев вкушения крови или идоложертвенного). Это соборное постановление наглядно демонстрирует, сколь чуждо святоотеческому преданию то законническое, осуждающее отношение к пище, которое нередко проистекает из вегетарианского образа мыслей, и сколь высоко ставит Церковь мир душевный и единство веры превыше любых, даже самых строгих, диетических предписаний.

Наиболее яркое и убедительное выражение принципа церковной икономии, то есть пастырского снисхождения к человеческой немощи, святитель Тихон находит не в отвлеченных богословских рассуждениях, а в живых примерах из житий святых, которые всегда были для православ-

ного сознания наилучшим истолкованием евангельских и святоотеческих истин. И здесь, в этом разделе своего труда, мы встречаем особенно трогательное и значимое совпадение: святитель Тихон, Патриарх Московский, обращается к примеру своего небесного покровителя и великого учителя русской церковной жизни – святителя Тихона Задонского [см. 5]. Этот выбор далеко не случаен. Для Патриарха Тихона пример Задонского чудотворца – это не просто исторический эпизод, а живое свидетельство той самой подлинной христианской свободы и любви, которые он противопоставляет ригоризму и законничеству вегетарианства.

Святитель Тихон с большой теплотой и внутренним пониманием пересказывает известный эпизод из жития своего небесного покровителя. Дело происходило в пятницу на шестой неделе Великого поста – время самого строгого воздержания, когда даже рыба по уставу не благословлялась. Святитель Тихон Задонский, живший на покое в монастыре, зашел к схимнику Митрофану и застал его вместе с гостем, благочестивым мирянином, за трапезой, где была рыба – верезуб, принесенный рыбаком специально к Вербному воскресенью. Схимник, увидев строгого святителя, пришел в ужас и в смятении пал ему в ноги, считая себя тяжким нарушителем постных правил. И вот здесь происходит то, что потрясает воображение и открывает самую суть христианской любви [5, с. 165-167]. Святитель Тихон, который, как известно из его жития, сам держал пост с исключительной строгостью (в Великий пост по понедельникам, средам и пятницам не вкушал даже масла), вместо обличения и гнева проявил удивительное милосердие. Он сказал испуганным друзьям: «Садитесь, я знаю вас; любовь – выше поста». И более того, он сам сел с ними за стол, съел несколько ложек ухи и угощал их. Этими словами и этим поступком святитель Тихон Задонский провозгласил важнейший принцип христианской жизни: формальное соблюдение правил, при всей его важности, никогда не должно подавлять главного – закона любви. Любовь к ближнему, желание не смутить его, не осудить, но разделить с ним трапезу и явить ему свое расположение оказываются выше самого строгого устава. Это не отмена поста, а его восполнение высшим смыслом: пост служит любви, а не любовь приносится в жертву посту.

Второй пример, который приводит святитель Тихон, еще более популяризирует и еще нагляднее показывает коренное отличие христианского отношения к пище от вегетарианского ригоризма. Он обращается к житию великого угодника Божия, святителя Спиридона Тримифунтского, прославившегося еще при жизни даром чудотворений и непоколебимой

верой. Согласно церковному историку Созомену, однажды, уже во время Великого поста, к святителю Спиридону зашел усталый путник. Сам святитель и его домашние держали в это время, по обычаю, строжайший пост, вкушая пищу лишь в определенные дни, а в прочие оставаясь вовсе без еды. Увидев изнеможение странника, движимый милосердием, святитель велел дочери предложить гостю поесть. Но та с сожалением ответила, что в доме нет ни хлеба, ни муки – запасов не делали именно по причине строгости поста. Тогда святитель Спиридон, помолившись и попросив прощения, приказал изжарить кусок соленого свиного мяса, который случайно оказался в доме. Когда мясо было готово, святитель сам сел за стол со странником и начал есть, убеждая и гостя последовать его примеру. Путник, вероятно, человек церковный, стал отказываться, называя себя христианином и, очевидно, считая грехом вкушение мяса в пост. На это святитель Спиридон ответил словами апостола Павла из Послания к Титу: «Тем менее надобно отказываться, ибо для чистых все чисто» (Тит. 1, 15). В этом ответе – ключ ко всему христианскому отношению к пище. Апостольское изречение «для чистых все чисто» означает, что не пища сама по себе оскверняет человека, а состояние его сердца, его совести и его намерений. Для человека, который движим любовью и милосердием, который заботится о ближнем, а не о своем собственном «подвиге», даже вкушение скоромной пищи в постный день не становится грехом, ибо совершается не ради чревоугодия, а ради исполнения высшей заповеди о любви.

Эти два ярчайших примера из жизни великих святых – Тихона Задонского и Спиридона Тримифунтского – служат у святителя Тихона, Патриарха Московского, мощным аргументом в полемике с вегетарианством. Они наглядно демонстрируют, что святые, эти подлинные выразители церковного идеала, не были «вегетарианцами» в том узком и идеологизированном смысле, который вкладывают в это понятие современные сторонники этого движения. Они, безусловно, знали и практиковали строжайшее воздержание, их жизнь была подвигом постоянного поста и молитвы. Но они никогда не абсолютизировали сам состав пищи, не делали из мясной или растительной диеты кумира и, тем более, не ставили ее в центр своей духовной жизни. Для них пища всегда оставалась лишь средством, второстепенным обстоятельством, которое могло уступать место более высоким и важным вещам – милосердию, любви к ближнему, снисхождению к немощи. Они обладали той внутренней свободой, которая позволила им в определенных обстоятельствах преступить бук-

ву устава, чтобы сохранить его дух. Эта свобода, это умение различать главное и второстепенное, это отсутствие гордого самодовольства от своего воздержания и есть то, чего, по мысли святителя Тихона, так не хватает вегетарианцам, которые, сосредоточившись на «веществе снедей», рискуют потерять из виду самую суть христианской жизни – стяжание любви и смирения.

В своей последовательной и тщательной полемике с вегетарианством святитель Тихон переходит к самому сильному и неотразимому аргументу – к авторитету Священного Писания, которое для христианского сознания является высшим мерилom истины. Он обращается к Посланию святого апостола Павла к Римлянам, где великий учитель язычников касается вопросов, удивительно созвучных теме, волнующей святителя. В раннехристианских общинах, состоявших из бывших иудеев и бывших язычников, существовали серьезные разногласия по поводу пищи. Одни, особенно из обращенных иудеев, продолжали соблюдать ветхозаветные пищевые запреты и считали грехом вкушение определенных продуктов. Другие, сознавая свою свободу во Христе, не делали между яствами никакого различия. В этой связи апостол Павел употребляет замечательное выражение, которое и привлекает внимание святителя Тихона. В 14-й главе Послания к Римлянам, во 2-м стихе, апостол пишет: «Иной уверен, что можно есть все, а немощный ест овощи». Здесь апостол прямо и недвусмысленно называет «немощным» того, кто считает для себя позволительным вкушать только растительную пищу и придает этому обстоятельству решающее значение в деле веры [7, с. 208]. Эта «немощь» заключается не в физической слабости, а в недостатке духовной свободы и понимания того, что Царство Божие, как тут же поясняет апостол, не зависит от состава пищи. Человек, еще не доросший до сознания своей полной свободы во Христе, продолжает держаться за «вещественные начала», поработав себя правилам о пище, тогда как Христос освободил его от этого рабства.

С присущей ему богословской чуткостью святитель Тихон проецирует эту апостольскую ситуацию на современные ему реалии и находит поразительную параллель. Те вегетарианцы, которые смотрят на вкушение мяса как на нечто безнравственное, преступное и оскверняющее человека, в точности воспроизводят позицию тех «немощных» членов первохристианской общины, о которых писал апостол Павел. Они, по сути, «возвращаются к немощным и бедным вещественным началам», о которых апостол с такой силой говорит в Послании к Галатам (Гал. 4, 9). Они

снова порабащают себя стихиям мира, ставя свою духовную жизнь в зависимость от того, что входит в уста, тогда как Христос учил, что оскверняет человека не входящее в уста, но исходящее из сердца (Мф. 15, 11). В своем увлечении диетическими предписаниями вегетарианцы забывают фундаментальную истину, многократно возведенную в Священном Писании: «всякое творение Божие хорошо и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением» (1 Тим. 4, 4). Эти слова апостола Павла из Первого послания к Тимофею являются одним из краеугольных камней христианского мировоззрения. Они утверждают благость всего сотворенного Богом и призывают христианина к благодарному принятию даров Божиих, а не к брезгливому отвержению их [7, с. 208].

Далее святитель Тихон напоминает и о еще более раннем, ветхозаветном основании для вкушения мясной пищи. Он обращается к книге Бытия, к тому месту, где описывается завет Бога с Ноем после потопа. В то время как в раю, до грехопадения, человеку была назначена в пищу только растительная пища – «семена и плоды» (Быт. 1, 29), после потопа, когда грех изменил и самого человека, и окружающий его мир, Бог устанавливает новый порядок. В 9-й главе книги Бытия, в 3-м стихе, Господь прямо говорит Ною и его сыновьям: «Все движущееся, что живет, будет вам в пищу; как зелень травную даю вам все». Этими словами Сам Бог разрешает человеку употребление в пищу животных, птиц и рыб, благословляя это как новую, необходимую для поврежденной грехом человеческой природы норму бытия [1, с. 28]. Святитель Тихон, опираясь на незыблемый авторитет как Ветхого, так и Нового Завета, утверждает прочное библейское основание для вкушения мясной пищи. Это не просто вопрос кулинарных предпочтений или культурных традиций, но вопрос, имеющий прямое отношение к богословию творения и искупления. Употребление мяса, разрешенное и благословленное Самим Богом, не может рассматриваться как нечто безнравственное или греховное само по себе. И потому всякая попытка навязать христианину закон обязательного вегетарианства, всякое осуждение вкушающих мясо как людей «второго сорта» или недостаточно духовных является, по мысли святителя Тихона, не чем иным, как возвращением к тому самому «законничеству», от которого освободил нас Христос, и свидетельствует о духовной «немощи» самих ревнителей такого подхода. Христианская свобода, о которой так заботится святитель, заключается в том, чтобы ни диетические ограничения, ни их отсутствие не становились препятствием в главном – в стяжании любви, смирения и единства веры.

В своем основательном разборе вегетарианского учения святитель Тихон подходит к одному из самых острых и эмоционально заряженных вопросов – к проблеме сострадания к животным, которая для многих сторонников этого движения является не просто аргументом, а главным двигателем их выбора. Святитель начинает с того, что отдает должное самому этому чувству: он безоговорочно признает сострадание качеством «в высшей степени почтенным», добродетелью, которая украшает человека и приближает его к образу Божию, ибо Бог есть Любовь и Милосердие. Однако с присущей ему пастырской мудростью и духовной трезвостью он тотчас же предупреждает об опасности искажения этого высокого чувства. Сострадание, по мысли святителя, должно быть здоровым, подлинным, соответствующим иерархии ценностей, установленной Самим Творцом. Оно не должно становиться ложным, сентиментальным, а по сути своей – лицемерным. И здесь святитель Тихон рисует яркий, почти гротескный образ, который, однако, имеет вполне реальное основание в жизни: он говорит о людях, которые способны падать в обморок от душераздирающего визга собаки, но при этом остаются совершенно безучастными, равнодушными и холодными к слезам, горю и нуждам такого же человека, своего ближнего [1, с. 28]. Эта поразительная нравственная диспропорция, эта гипертрофированная жалость к животным при полном параличе милосердия к человеку является, с точки зрения святителя, явным свидетельством искажения самого понятия о сострадании. Такая сентиментальность, питаемая не столько искренней любовью к твари, сколько, возможно, эстетическими или идеологическими установками, не имеет ничего общего с подлинно христианским милосердием, которое начинается с любви к Богу и к ближнему – человеку, созданному по образу Божию. Это ложное сострадание, развивающееся за счет человека и в ущерб ему, не только не полезно, но и глубоко вредно, ибо оно извращает самую суть нравственного закона, поставленного Богом во главу угла.

Второй аспект этой проблемы, который затрагивает святитель Тихон, еще более серьезен и касается уже не столько нравственных чувств, сколько мировоззренческих, философских оснований вегетарианства. Внимательно изучая сочинения сторонников этого движения, в частности, книги «Этика пищи» [см. 7] и «Научные основания вегетарианства» [см. 9], святитель приходит к выводу, что в защите прав животных многие из них заходят настолько далеко, что впадают в опаснейшее заблуждение – они фактически стирают онтологическую грань между

человеком и животным миром. С возмущением, но и с тщательностью исследователя он фиксирует их утверждения о том, что животные будто бы «совершенно однородны с человеком и в физическом, и в нравственном отношении», что они, как и люди, наделены разумом и нравственным чувством, иногда даже «в большей степени», что они имеют «те же понятия, чувства и способности». Логическим завершением этого ряда утверждений становится приравнивание животных к человеку по самой их сути: их называют «нашими братьями», а убийство животных для пищи объявляют не чем иным, как «братоубийством».

В этих словах святитель Тихон с поразительной прозорливостью распознает не просто наивную сентиментальность, но вполне определенную философскую позицию – материализм, который по самой своей природе не способен увидеть и признать качественной, сущностной разницы между человеком и животным. Для материалистического мировоззрения, отрицающего бессмертную душу как образ Божий в человеке, человек действительно оказывается лишь наиболее сложно организованным животным, и тогда все разговоры о «братстве» с животными обретают некоторую логику. Но для христианского сознания, утверждает святитель Тихон, такая позиция совершенно неприемлема и является не просто ошибкой, а опасной ересью, ибо она низводит человека с подобающего ему места венца творения и уподобляет его бессловесной твари. Чтобы окончательно утвердить эту мысль и защитить чистоту христианского учения, святитель обращается к непререкаемому авторитету вселенского учителя Церкви – святителя Василия Великого. Он приводит его резкие и недвусмысленные слова, обращенные к современникам, которые увлекались подобными же «бреднями угрюмых философов», не стыдившихся почитать свою душу и душу пса однородными. Святитель Василий с присущей ему силой обличает это безумие, заявляя, что те, кто писал такое, были «бессмысленнее рыб». Этой цитатой святитель Тихон не просто подкрепляет свою позицию, но и показывает, что Церковь на протяжении всей своей истории вела борьбу с попытками принизить человека и уравнивать его с тварным миром, и что современные ему вегетарианские теории, при всей их внешней новизне, на самом деле возрождают древние, уже осужденные христианской мыслью заблуждения [1, с. 33]. Тем самым он предостерегает свою паству от увлечения идеями, которые, прикрываясь благовидным предлогом любви к животным, ведут к разрушению подлинно христианского, возвышенного взгляда на человека как на образ и подобие Божие.

В заключительной части своего обстоятельного труда, посвященного анализу вегетарианства, святитель Тихон подводит печальный, но твердый итог своим наблюдениям. С чувством глубокого сожаления, которое выдает в нем не холодного полемиста, а любящего пастыря, желающего всем спасения, он констатирует, что материалистические тенденции, столь явно проступающие в сочинениях и воззрениях вегетарианцев, «очень вредят чистоте их учения». Эти тенденции – уравнивание человека и животного, сведение всей нравственной проблематики к вопросам диеты, утопическая вера в автономное спасение человечества собственными силами – не просто затемняют те светлые стороны вегетарианства, которые святитель готов был признать и приветствовать. Они искажают самую его суть, превращая потенциально полезное движение в нечто духовно опасное и чуждое христианскому мировоззрению. Святитель Тихон с особой силой выражает сожаление о том, что вегетарианцы, имея перед глазами богатейший и двухтысячелетний опыт христианской аскетики, опыт подлинного, осмысленного и спасительного воздержания, прошли мимо него. Вместо того чтобы обратиться к этому неисчерпаемому и чистому источнику мудрости, вместо того чтобы искать союза со Святой Церковью, которая одна только и может дать правильное понимание и правильное применение воздержанию, они предпочли иное. Они, по горькому, но точному выражению святителя, черпают вдохновение из «мутных кладезей ложных учений» [1, с. 29] – из смеси древних философских заблуждений, восточного пантеизма, новейших материалистических теорий и собственных фантазий о переустройстве мира. Эта подмена источника – не просто интеллектуальная ошибка, это духовный выбор, последствия которого не могут не тревожить пастырское сердце.

В этом горьком сожалении и заключена, по сути, ключевая, стержневая мысль всего исследования святителя Тихона, мысль, которую можно назвать его окончательным вердиктом вегетарианству [1, с. 30]. Он проводит четкое и принципиальное различие между внешней, видимой стороной явления и его внутренним, глубинным смыслом. По своей внешней практике, по своему видимому деланию – то есть по самому факту воздержания от определенного рода пищи, в частности от мяса, – вегетарианство могло бы стать естественным союзником Церкви в ее многовековой борьбе с одним из самых распространенных и опасных грехов – с чревоугодием, с порабощением человека плотским страстям, с культом еды, который святитель, вслед за Толстым, обличал как язву современного общества [1, с. 30]. В этой плоскости, в плоскости практической борь-

бы с невоздержанием, пути Церкви и вегетарианства могли бы если не совпасть, то хотя бы соприкоснуться. Однако, как с горечью показывает святитель Тихон, этого спасительного союза не происходит и не может произойти, потому что за внешним сходством скрывается глубочайшая, непроходимая пропасть в понимании целей, средств и самой сути человеческой жизни.

По своему внутреннему смыслу, по своей философской, антропологической и богословской подоплеке вегетарианство оказывается не просто далеким от христианства, но глубоко чуждым и, в своей основе, враждебным ему. Оно совершает роковую, с точки зрения святителя, подмену. Христианство ставит перед человеком бесконечно высокую духовную цель – стяжание любви к Богу и ближнему, обожение, единение с Творцом в вечности. Все средства, включая пост и воздержание, подчинены этой цели и служат ей. Вегетарианство же, увлеченное своей утопической мечтой, подменяет эту небесную, духовную цель целью земной, материальной. Оно обещает построение рая на земле, всеобщего благоденствия и счастья через простое изменение диеты, через отказ от мяса. Эта подмена вечного временным, духовного материальным, божественного человеческим и является, по мысли святителя Тихона, коренным заблуждением вегетарианства [1, с. 31]. Более того, в своем стремлении защитить права животных и обосновать свое сострадание к ним, вегетарианство нередко переступает последнюю черту: оно уравнивает человека и животное, стирает онтологическую грань между образом Божиим и бессловесной тварью, впадая тем самым в опасное заблуждение, граничащее с ересью. Таким образом, то, что могло бы стать полезным упражнением, становится ложной религией; то, что могло бы помочь в борьбе со страстями, само порождает страсть гордости и самообольщения; то, что могло бы приблизить к Богу, уводит от Него в тупик утопического мечтательства. И в этом – главный трагический парадокс вегетарианства, вскрытый святителем Тихоном с непреложной ясностью и пастырской болью.

Подводя окончательный итог своим пространным и тщательным рассуждениям, святитель Тихон являет нам образец подлинно святоотеческого подхода к оценке сложных и неоднозначных явлений современности. Этот подход, который можно назвать «трезвением» в самом высоком смысле слова, заключается в умении видеть вещи такими, каковы они есть, не впадая в две крайности: ни в безоглядное увлечение и восторженное приятие всего нового и модного, ни в огульное отрицание

и фанатичное отвержение всего, что исходит не из церковной ограды. Святитель Тихон блестяще демонстрирует эту святоотеческую трезвость и пастырскую мудрость на протяжении всего своего труда, но в заключение она достигает своей кульминации. Он не становится в позу гневного обличителя, который предаёт вегетарианство анафеме как нечто абсолютно злое и подлежащее никакому обсуждению. Напротив, он демонстрирует удивительную для полемиста широту взгляда и готовность признать доброе там, где оно действительно есть. Он не отвергает вегетарианство как явление целиком, как некий монолитный блок, в котором всё без исключения ложно и вредно. Вместо этого он проводит очень четкую, принципиальную границу, разделяющую то, что в этом движении является допустимым и даже похвальным, от того, что для христианина абсолютно неприемлемо и духовно опасно. Это умение различать, отделять зерна от плевел, не смешивая их, но и не отвергая зерна вместе с плевелами, и составляет сущность той самой пастырской мудрости, которой учит нас святитель Тихон.

В чем же заключается эта четкая граница, этот водораздел, который проводит святитель Тихон между приемлемым и неприемлемым в вегетарианстве? С одной стороны, он со всей определенностью относит к области допустимого и даже похвального сам призыв вегетарианцев к воздержанию, их проповедь борьбы с чревоугодием, их стремление к более простому, здоровому и умеренному образу жизни. В этом пункте, как он неоднократно подчеркивал, вегетарианство звучит в унисон с христианской аскетикой и может быть полезным напоминанием о необходимости обуздывать свою плоть и не превращать чрево в божество. Но, с другой стороны, все то, что выходит за эти рамки и начинает претендовать на нечто большее, немедленно попадает в разряд недопустимого и чуждого. Недопустимым, по мысли святителя, является прежде всего превращение диеты в религию, в самодостаточную систему, претендующую на объяснение всех зол мира и указание единственного пути к спасению. Недопустима попытка построить на изменении рациона, на отказе от мяса, само спасение человека и человечества, ибо спасение совершается благодатью Божией через веру и добрые дела, а не через состав пищи. Недопустима гордость своим воздержанием, это фарисейское самодовольство, которое возносит постящегося над «немощими» мясоедами и которое, по слову преподобного Иоанна Кассиана, может обратить пост в погибель души. И, наконец, совершенно недопустим и духовно опасен разрыв той неразрывной связи, которая должна существовать между те-

лесным подвигом, каковым является пост, и главной, конечной целью всей христианской жизни – стяжанием любви и смирения, очищением сердца и единением с Богом.

Святитель Тихон вновь, теперь уже в заключение, напоминает нам эту краеугольную истину, опираясь на незыблемое слово апостола Павла: пост – это лишь средство, а цель – Царство Божие, которое, как уже не раз цитировал святитель, «не пища и питье». Цель неизмеримо выше любого средства. И в достижении этой высокой цели вегетарианство, если оно не освящено благодатным опытом Церкви, не соединено с духовным деланием – молитвой, покаянием, участием в таинствах, борьбой со страстями и стяжанием добродетелей, – оказывается совершенно бессильным. Оно подобно инструменту, который лежит без дела, или лекарству, принятому не по назначению. Более того, предоставленное самому себе и возведенное в абсолют, такое вегетарианство может стать не помощником, а серьезным препятствием на пути ко спасению. Оно способно увести человека в опасное состояние гордого самодовольства, в котором он, подобно евангельскому фарисею, будет благодарить Бога за то, что он не таков, как прочие люди, «немощные» мясоеды. Это ложное чувство превосходства, эта духовная прелесть, является, с точки зрения святителя Тихона, гораздо более страшным злом, чем любое невозддержание в пище. Ибо гордость, как учили святые отцы, есть корень всех зол и начало гибели, тогда как смирение и любовь – единственно верный путь в то Царство, которое действительно «не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе».

Библиографический список

1. Тихон Патриарх Московский и всея Руси, святитель. Вегетарианство и его отличие от христианского поста / Святитель Тихон (Белавин) – Москва: «Новая книга», 1996. – 32 с.
2. Бекетов А. Н. Питание человека в его настоящем и будущем / [Соч.] А.Н. Бекетова. – Москва: Посредник, 1893. – 31 с.
3. Бекетов А.Н. Вегетарианство // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. V, с. 691.
4. Бранг П. Россия неизвестная: История культуры вегетарианских образцов жизни от начала до наших дней / Пер. с нем. А. Бернольд и П. Бранга. – М.: Языки славянской культуры, 2006. – 568 с.
5. Житие иже во святых отца нашего Тихона, епископа Воронежского, Задонского чудотворца [В 2 ч.]. – 3-е изд., доп. – Санкт-Петербург: Тип. деп. уделов, 1863.

6. Перпер И. Л. Н. Толстой как вегетарианец [Текст] / И. Перпер // Вегетарианское обозрение. 1909. № 1.

7. Уильямс Г. Этика пищи, или Нравственные основы безубойного питания для человека: Пер. с англ. (The Ethics of Diet, by Howard Williams M.A.): Со вступ. ст.: "Первая ступень" Льва Николаевича Толстого / [Соч.] Хауарда Уильямса. – Москва: Посредник, 1893. – XXXII, 354, V с.

8. Ювеналий (Половцев). Монашеская жизнь по изречениям о ней св. отцов подвижников / [Архим. Ювеналий]. – 4-е изд. (без перемены). – Вильна: тип. Вил. св. дух. братства, 1898. – 175 с.

9. Кингсфорд Анна. Научные основания вегетарианства или безубойного питания: Пер. с англ. / [Соч.] Д-ра мед. Анны Кингсфорд. – Москва: Посредник, 1893. – 95 с.

References

1. Tikhon Patriarch of Moscow and All Russia, Saint. *Vegetarianism and Its Distinction from Christian Fasting* / Saint Tikhon (Belavin). Moscow: Novaya Kniga, 1996. 32 p.

2. Beketov A. N. *Human Nutrition in Its Present and Future* / [Work by] A. N. Beketov. Moscow: Posrednik, 1893. 31 p.

3. Beketov A. N. "Vegetarianism." In *Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary*, Vol. V, p. 691.

4. Brang P. *Russia Unknown: A Cultural History of Vegetarian Lifestyles from the Beginning to the Present Day*. Translated from German by A. Bernold and P. Brang. Moscow: Yazyki Slavyanskoy Kultury, 2006. 568 p.

5. *The Life of Our Father Among the Saints Tikhon, Bishop of Voronezh, Wonderworker of Zadonsk*. In 2 parts. 3rd ed., supplemented. St. Petersburg: Typography of the Department of Appanages, 1863.

6. Perper I. "L. N. Tolstoy as a Vegetarian." *Vegetarianskoye Obozreniye*, no. 1 (1909).

7. Williams H. *The Ethics of Diet: A Catena of Authorities Deprecatory of the Practice of Flesh-Eating*. Translated from English. With an introductory article "The First Step" by Leo Tolstoy. Moscow: Posrednik, 1893. XXXII, 354, V p.

8. Juvenaly (Polovtsev). *Monastic Life According to the Sayings of the Holy Ascetic Fathers*. Archimandrite Juvenaly. 4th ed. Vilna: Typography of the Vilna Holy Spirit Brotherhood, 1898. 175 p.

9. Kingsford Anna. *The Scientific Basis of Vegetarianism, or Meatless Nutrition*. Translated from English by Dr. Med. Anna Kingsford. Moscow: Posrednik, 1893. 95 p.

**ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА ВЕЛИЖСКОЙ ЗЕМЛЕ
В 1917–1943 ГОДАХ: ОТ РАСЦВЕТА К ПОРУГАНИЮ.
ИСТОРИКО-КАНОНИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ЦЕРКОВНОЙ
ЖИЗНИ В ЭПОХУ ГОНЕНИЙ**

*Иерей Владимир Баринов, настоятель храма в честь святых равно-
апостольных Кирилла и Мефодия г. Велижа, помощник благочинного по
религиозному образованию, учитель истории православной культуры*

*МБОУ «Средняя школа № 1» г. Велижа
Смоленская область, г. Велиж, площадь Кирилла и Мефодия, 1
E-mail: barinov.v80@mail.ru*

Аннотация: Настоящая статья представляет собой комплексное историко-каноническое исследование положения Православной Церкви на территории Велижского уезда (впоследствии – района) в один из самых трагических периодов русской церковной истории – с 1917 по 1943 год. Автор, опираясь на широкий круг архивных источников, мемуарных свидетельств и опубликованных материалов, воссоздает детальную картину церковной жизни Велижской земли накануне революционных потрясений, характеризуя начало XX века как время наивысшего расцвета православия в регионе (54 храма, развитая сеть церковно-приходских школ, глубокое благочестие населения). Основное содержание статьи посвящено поэтапному анализу антицерковных кампаний советской власти: трагическим событиям «Велижского восстания» 1918 года и гибели первых новомучеников – священника Василия Лузгина и диакона Тихона Обрядина; изъятию церковных ценностей в 1922 году, сопровождавшемуся сопротивлением верующих и попытками замены святынь личными сбережениями прихожан; истории обновленческого раскола в регионе, деятельности раскольника Михаила Свидерского и борьбе канонического духовенства за сохранение церковного единства. Особое внимание уделено механизмам закрытия храмов в конце 1920-х – 1930-х годов, включая анализ административного давления, фискальных мер, провокаций и прямого вандализма в отношении святынь (разграбление Свято-Духова собора, уничтожение икон и колоколов). В статье детально реконструируются судьбы велижского духовенства, подвергнувшегося арестам, ссылкам и расстрелам в урочище Семичевский бор, а также сопротивление мирян, их попытки отстоять храмы законными способами. Завершается исследование кратким обзором положения Церкви в годы немецкой оккупации и констатацией полного уничтожения церковной жизни.

ни к началу 1938 года. Статья вносит существенный вклад в региональную церковную историографию, восполняя пробелы в изучении малоизвестных страниц истории Велижского края и судеб его новомучеников.

Ключевые слова: Велиж, Велижский уезд, история Русской Православной Церкви, гонения на Церковь, новомученики, «Велижское восстание» 1918 года, изъятие церковных ценностей 1922 года, обновленческий раскол, Свято-Духов собор, закрытие храмов, репрессии против духовенства, Семицевский бор, Псковская духовная миссия, краеведение, церковная история Смоленщины.

THE ORTHODOX CHURCH IN THE VELIŽ LAND FROM 1917 TO 1943: FROM FLOURISHING TO DESECRATION. A HISTORICAL AND CANONICAL STUDY OF CHURCH LIFE IN THE ERA OF PERSECUTION

*Priest Vladimir Barinov, Rector of the Church of Saints Cyril and Methodius, Equal-to-the-Apostles, Veliž, Assistant to the Dean for Religious Education, Teacher of Orthodox Culture History at Municipal Budgetary Educational Institution "Secondary School No. 1", Veliž.
1 Kirill and Mefodiy Square, Veliž, Smolensk Region
E-mail: barinov.v80@mail.ru*

Abstract: This article presents a comprehensive historical and canonical study of the situation of the Orthodox Church in the territory of the Veliž Uyezd (later Veliž District) during one of the most tragic periods in Russian church history – from 1917 to 1943. Drawing on a wide range of archival sources, memoir testimonies, and published materials, the author reconstructs a detailed picture of church life in the Veliž land on the eve of the revolutionary upheavals, characterizing the early 20th century as a time of the highest flourishing of Orthodoxy in the region (54 churches, a developed network of parish schools, deep piety of the population). The main content of the article is devoted to a stage-by-stage analysis of the anti-church campaigns of the Soviet government: the tragic events of the "Veliž Uprising" in 1918 and the death of the first new martyrs – priest Vasily Luzgin and deacon Tikhon Obryadin; the confiscation of church valuables in 1922, accompanied by the resistance of believers and attempts to replace shrines with personal savings of parishioners; the history of the Renovationist schism in the region, the activities of the schismatic Mikhail Svidersky, and the struggle of the canonical clergy to preserve church unity. Special attention is paid to the mechanisms of church closures in the late 1920s and 1930s, including analysis of administrative

pressure, fiscal measures, provocations, and direct vandalism against shrines (the looting of the Holy Spirit Cathedral, the destruction of icons and bells). The article reconstructs in detail the fates of the Veliž clergy, who were subjected to arrests, exiles, and executions in the Semichevsky Bor tract, as well as the resistance of the laity, their attempts to defend churches by legal means. The study concludes with a brief overview of the Church's situation during the German occupation and the statement of the complete destruction of church life by the beginning of 1938. The article makes a significant contribution to regional church historiography, filling gaps in the study of little-known pages in the history of the Veliž region and the fates of its new martyrs.

Keywords: Veliž, Veliž Uyezd, history of the Russian Orthodox Church, persecution of the Church, new martyrs, Veliž Uprising of 1918, confiscation of church valuables of 1922, Renovationist schism, Holy Spirit Cathedral, closure of churches, repression of clergy, Semichevsky Bor, Pskov Orthodox Mission, local history, church history of the Smolensk region.

Православная Церковь на Велижской земле имеет многовековую историю. После потрясений, связанных с навязыванием унии со стороны Речи Посполитой, Православная Церковь на Велижской земле в XIX веке приобретает покровителей в лице российских императоров и включает в себя благочестивых ревностных жителей города Велижа и уезда, радеющих о благоуукрашении храмов и воспитании молодого поколения в духе православной веры. Исследуя исторические факты, можно с уверенностью сказать, что период с 1839 по 1917 год явился периодом наивысшего развития православия в г. Велиже и его землях.

К началу 1917 года на Велижской земле действовало 54 православных храма, в которых совершали богослужения 38 священников [15, с. XXVIII]. Из них в городе Велиже находились 11 церквей, 7 из которых были каменными (5 кладбищенских и 6 городских), 6 часовен. Функционировали 4 прихода, в штате которых числилось 6 священников. В уезде церквей приходских – 29, приписных – 14, священников – 32 [1]. Практически при каждом городском и сельском приходе Велижского уезда действовали училища или церковно-приходские школы для мальчиков и девочек. Горожане отличались глубокой верой и заботой о благолепии своих храмов.

После октябрьского переворота 1917 года и с установлением советской власти, как и по всей стране, начались гонения на Церковь и в Ве-

лижском уезде. Согласно принятому декрету об отделении Церкви от государства, в 1918 году в городе и уезде были закрыты все церковные школы. В это же время появляются и первые Велижские новомученики за веру.

В ноябре 1918 года на территории уезда вспыхивает восстание против советской власти, вошедшее в историю как «Велижское восстание». Причиной восстания послужилао насильственная мобилизация в армию, жестокое обращение чекистов с местным населением, притеснение верующих. Восставшие требовали возвращения монархии. «Велижское восстание» было жестко подавлено, а виновные расстреляны. Среди расстрелянных были благочинный 3-го церковного округа Велижского уезда настоятель храма свт. Николая в с. Глазомичи 28-летний иерей Василий Лузгин, диакон церкви Илии пророка г. Велижа Тихон Обрядин. Отец Василий Лузгин во время восстания исповедовал и причащал умирающих, перевязывал раненых, причем как восставших, так и «красных», подавляющих восстание. Отец Тихон также оказывал помощь раненым с обеих сторон. Тем не менее, им было предъявлено обвинение как пособникам восстания и вынесен смертный приговор. Когда отца Тихона вели на расстрел, за ним увязался его сын Иван, который, несмотря на уговоры отца и побои чекистов, не отставал. Пока вели осужденных на казнь, отец Тихон пел погребальные песнопения. Когда дошли до места расстрела, чекисты приказали мальчику рыть могилу отцу. Отец Тихон благословил плачущего сына исполнить приказ [16, с. 238-239].

Следующий удар по Православной Церкви на Велижской земле был нанесен в 1922 году, когда по всей стране прокатилась волна изъятия церковных ценностей. С 1919 по 1922 год по всем храмам были составлены описи имеющегося в церквях имущества с подробным описанием. Составленные описи за подписью членов церковного приходского совета отправлялись в Велижский отдел уездной советской милиции начальнику А. Кирилловскому [4, ф. 1539, кор. 1, д. 96, л. 3].

В 1919 году национализированные храмы со всем имуществом, объявленным народным достоянием, передавались верующим в пользование посредством составления договоров между гражданами, составляющими приход, и Советом рабочих и крестьянских депутатов. В договоре указывались пункты, необходимые к выполнению верующими: беречь переданное народное достояние, используя его по назначению; храмы и богослужбное имущество использовать только для религиозных потребностей; в храмах не допускать политических собраний, раздачи ли-

стовок, произнесения проповедей, враждебных советской власти, запрещается набатом созывать народ против власти, необходимо оплачивать расходы по содержанию храмов, долгов, налогов и местных обложений [4, ф. 1539, кор. 2, д. 97, л. 22].

После окончания заключения договоров и сдачи описей имущества, находящегося в храмах города и уезда, начинается процесс изъятия церковных ценностей.

4 апреля 1922 года, во время заседания Велижской уездной комиссии по изъятию ценностей из храмов, представителями церковноприходских советов была зачитана декларация. В декларации было отражено отношение к происходящему: «Православная Церковь оказывает помощь голодающим посредством сбора пожертвований хлебом и деньгами, а распоряжение об изъятии церковных ценностей является открытым насилием» [5]. Однако, выражая свое отношение к происходящему, было принято решение о непротивлении требованиям советской власти и сдать церковные ценности – без мысли о противодействии, мотивируя свою позицию христианским долгом о подчинении власти. Также была предложена схема возможной замены богослужебных предметов личными ценностями прихожан храмов. Богослужебную утварь, используемую при совершении церковных Таинств, необходимо оставить в храмах.

Комиссией было принято решение о частичном согласии с этим предложением, и в распоряжении Николаевской церкви Велижа официально было разрешено оставить изделия из серебра общим весом около 10 фунтов, а собранные прихожанами личные предметы из золота и серебра засчитать вместо подлежащих изъятию богослужебных вещей.

Во время заседания губернской комиссии по изъятию ценностей было отмечено, что изъятие ценностей проведено практически повсеместно во всей Витебской губернии. Особо была затронута ситуация, сложившаяся в Велижском уезде, где было учтено около 8 пудов серебра, но «попы здесь представили пышную декларацию, из которой видно, что кое-что они собираются оставить для себя, для их богов» [5]. По обсуждении данного вопроса уездному комитету РКП(б) было предписано «изъять все ценности церквей, костелов и синагог, не допуская никаких послаблений, уклонений и соглашений с духовенством и церковно-приходскими советами... клеймить позором и предавать виновных суду рев[олюционного] трибунала и беспощадно карать укрывателей и хищников церковных ценностей как расхитителей народ[ного] достояния» [5].

Получив предписание, Велижская уездная комиссия по изъятию церковных ценностей на заседании, состоявшемся 12 мая, приняла решение

принять к сведению предписание губернской комиссии. На следующий день 13 мая в уездном исполкоме были собраны представители религиозных общин города Велижа и местечек Ильино, Усвяты и Сураж. Собранным было объявлено, что к 20 мая необходимо отправить в г. Витебск церковные ценности, поэтому у церквей будут реквизированы серебряные оклады икон, а также кресты и богослужебные сосуды, которые имеются в нескольких экземплярах.

В завершение изъятия церковных ценностей было предписано в домах лиц духовного звания произвести обыски. Избегая конфликта с прихожанами в сельских, достаточно бедных приходах, членами комиссии принято решение ценности не конфисковывать.

Конфликтов все же избежать не удалось. Когда уездная комиссия пришла грабить Свято-Духов собор г. Велижа, в котором хранилась главная святыня Велижской земли – Велижская икона Пресвятой Богородицы в серебряном окладе, в городе начались волнения и народ стал собираться на городской площади у собора. Чекисты, помня восстание 1918 г. пошли на переговоры с горожанами и вместо серебряного оклада чтимого в городе образа разрешили людям взамен принести личные сокровища. Горожане приносили серебряную посуду, мужчины припрятанные золотые царские червонцы, женщины снимали с себя золотые серьги и кольца. Так оклад Велижской иконы и литургические сосуды собора были сохранены на некоторое время.

Об этой замене церковных предметов ценностями прихожан имели особое суждение члены губернской комиссии, отмечая, что ее надо осудить, т.к. этот прецедент замены предметов, подлежащих изъятию, пожертвованиями прихожан стал широко распространяться в Велижском уезде и его стали перенимать жители соседних с Велижем уездов. Так же во всех сельских церквях, включая бедные храмы, несмотря на протесты прихожан, губернской комиссией было предписано провести изъятие ценностей. Не доверяя местной уездной комиссии, из Витебска для контроля и проведения повторного изъятия был командирован уполномоченный губкомиссии по изъятию ценностей Н.А. Савин. Осматривая церковь святителя Николая г. Велижа, он изъяс 7 серебряных риз с икон, лжицу. Не удовлетворившись осмотром, Савин приступил к обыску Николаевской церкви, в ходе которого нашел пакет с перепиской и 5 серебряными ложками, которые принадлежали бывшему местному помещику.

1 июня губкомиссией по изъятию ценностей проведено очередное заседание, на котором обсуждался ход изъятия церковных ценностей в

уездах Витебской губернии. По отчету в городе Велиже и уезде было изъято около 5 пудов серебра, 6 золотников золота и 1 золотник жемчуга.

Изъятие ценностей из церквей в целом было завершено, но техническая работа будет продолжаться еще 2–3 недели. Было также отмечено о плохой работе велижской подкомиссии которая «стала на путь соглашения с попами и допустила замену церк[овных] ценностей на разного рода лом серебра, часы и пр[оч]...» [5]. Велижской уездной подкомиссии, также предписать изъять ценности в сельских храмах. Сформировать и направить проверочные комиссии, наделенные чрезвычайными полномочиями, в более слабые по изъятию ценностей уезды.

По факту на местах оказалось, что уездные подкомиссии по изъятию ценностей из храмов не проявляли должного рвения в разграблении церковного имущества в храмах и селах своих уездов. Командированному из Витебска Н.А. Савину с целью контроля изъятия на местах ценностей члены уездных подкомиссий нередко заявляли, что он является грабителем церквей. Такие настроения были и в Велижском уезде, где местная подкомиссия старалась не вступать в конфликт со своим населением, а некоторые открыто заявляли о своем отрицательном отношении к изъятию ценностей из храмов, тем самым срывая планы губкомиссии по ограблению церквей.

С целью проверки деятельности Велижской подкомиссии по изъятию церковных ценностей в город Велиж был направлен член ВЦИК Н.Н. Сперанский. По возвращении из Велижа Сперанский на заседании губернской комиссии по изъятию ценностей, состоявшемся 25 июня, сообщил о значительных упущениях, которые были допущены в деятельности Велижской подкомиссии, невзирая на ранее проведенную инспекцию. В частности, было вновь отмечено, что была допущена замена церковных ценностей на предметы домашнего обихода прихожан, а в самих храмах города и уезда большая часть ценностей осталась не реквизирована. Заявление уездной подкомиссии, в котором говорилось, что предметы из золота и серебра, собранные прихожанами, продолжают оставаться по-прежнему их собственностью, было названо не иначе как политической ошибкой. Учитывая открывшиеся факты, губернским отделом юстиции в отношении Велижской комиссии было начато судебное преследование, а всем ее членам был объявлен строгий выговор. В целях устрашения духовенства с формулировкой «за противодействие в изъятии церковных ценностей» аресту подвергают настоятеля церкви пророка Илии священника Николая Савицкого. Отец Николай месяц

проводит в Велижской тюрьме, но ввиду бездоказательности вменяемого ему преступления был из-под стражи освобожден. В отношении предметов, собранных прихожанами, было принято решение засчитать их за богослужебные сосуды, без которых невозможно совершение церковных служб. Все ценности, оставшиеся на местах в храмах Велижского уезда, несмотря ни на что, было решено изъять [7].

Новым испытанием и ударом, нанесенным по православию на Велижской земле, стал обновленческий раскол, поддерживаемый советской властью. С целью ослабить Патриаршую Церковь создавалась новая неканоническая структура. Для быстрого продвижения обновленческой церкви властью было принято решение лишить каноническую Церковь правящего архиерея и духовенства, имеющего авторитет среди населения. С этой целью в июне 1922 г. был арестован правящий архиерей Полоцко-Витебской епархии архиепископ Иннокентий (Ястребов), имеющий большой авторитет и уважение среди духовенства и мирян. Вместе с ним были арестованы священники Фантин Капустинский, Владимир Дымман, Феодор Чулков, Стефан Кальвин, Николай Околович, Антоний Никонович и др. Предлогом для ареста послужило обвинение в нарушении декрета об изъятии церковных ценностей. Аресты активного местного духовенства были произведены одновременно с арестом в Москве в мае 1922 года Святейшего Патриарха Тихона [6, с. 158]. Не имея распоряжения Патриарха и лишившись правящего архиерея, верующие на местах оказались в ситуации фактического безвластия, что и дало возможность создания извне группировки, которая станет альтернативной Патриаршей Церкви.

С этой целью два священника Полоцкой епархии, Михаил Свицерский и Алексей Донов, самовольно совершили поездку в Москву для переговоров с Высшим Церковным управлением, предложив свои услуги для продвижения идей «Живой Церкви». Получив документ с подтверждением своих полномочий, Свицерский и Донов приступили к созданию в Витебске филиала «Живой Церкви». Михаил Свицерский берется за дело с необыкновенным усердием. Доходит до того, что, не имея распоряжения высшей церковной власти, позже возводит себя в сан протоиерея. Революционным порядком создается и обновленческое незаконное Епархиальное управление. Среди духовенства и верующих идеи обновленчества симпатий не нашли. В декабре 1922 года Свицерский выступает с публичной лекцией с целью привлечь сторонников обновленческих идей, однако его выступление, напротив, оттолкнуло население от

участия в расколе. По словам настоятеля церкви Иоанна Крестителя г. Витебска протоиерея Феодора Чулкова, Михаил Свидерский проявил себя как диктатор в делах Церкви, принуждая духовенство подчиняться ему под угрозой репрессивных мер со стороны революционной власти. Подписанный духовенством устав «Живой Церкви» под угрозой расправы был преподнесен как добровольное вхождение в новую религиозную структуру.

Для быстрого перевода приходов под юрисдикцию обновленческого епархиального управления Витебским губисполкомом было выпущено распоряжение о перерегистрации приходов, в ходе которого происходил перевод канонических приходов в обновленческую структуру [8]. Не имея архипастыря и указаний из Москвы, настоятели храмов молчаливо соглашались на такую перерегистрацию, но духовенство и прихожане храмов не принимали обновленческой идеологии. Все богослужения продолжали совершаться по «старому» стилю и канонам православной Церкви.

Понимание того, что без мудрого архипастыря невозможно отстоять каноническую Церковь, побудило духовенство, сохранившее верность канонам, обратиться к Патриарху Тихону с просьбой о назначении архипастыря. Согласно этому ходатайству, 19 декабря 1923 года викарием Полоцкой епархии с титулом «епископ Велижский» назначается Алексей (Буй), которому не удалось побывать в г. Велиже, но несколько месяцев 1926 года он прожил в Витебске. В этой связи считается, что в 1923–1926 годах формально и с перерывами он состоял епископом Велижским [2]. Из-за невозможности приступить к своим обязанностям преосвященному Алексию 25 мая 1924 года в Витебск был назначен из Александро-Невской лавры Петрограда архимандрит Нектарий (Трезвинский). 3 июня 1924 года он был рукоположен во епископа Велижского, викария Полоцкой епархии, но прибыть в назначенную епархию не смог из-за подписки о невыезде, поскольку находился под следствием [10, с. 161].

Опережая на полгода создание канонического викариатства, обновленцами в 1923 году создается Велижско-Высочанская обновленческая кафедра, на которую с 8 июня 1923 года назначается женатый протоиерей Михаил Свидерский, бывший до назначения уполномоченным ВЦУ по Витебской епархии. После 1924 года он становится правящим «архиереем» и носит титул «епископ Велижский, Невельский и Высочанский». Свидерский совершает десятки священнических «хиротоний» без должной подготовки кандидатов, что вызвало массу жалоб даже со стороны

малообразованных людей. Среди рукоположенных были люди с низкими моральными ценностями, пьяницы, картежники, неприлично одетые и публично курящие папиросы.

Будучи в безвыходном положении, православные верующие Витебска в августе 1924 года обратились в Минск к митрополиту Белорусскому Мелхиседеку (Паевскому) с ходатайством и просьбой принять староцерковные приходы в молитвенное общение и под свое духовное руководство [10, с. 161].

К началу 1926 года, в результате жестких мер и угроз со стороны Михаила Свидерского, обновленческих приходов в пределах Высочанско-Велижской епархии в процентном отношении от общей численности было уже 95-98% [2].

26 января 1926 года в Витебске прошел съезд православного духовенства и мирян. Кандидатом участника съезда был избран уроженец Велижской земли, сын священника Плосковской церкви, юрист по образованию, Владимир Николаевич Еленевский, который приложил огромные усилия к преодолению обновленческого движения. В результате сложной работы было получено разрешение от властей получить официальную регистрацию «староцерковного» епархиального управления. Через несколько дней после съезда, с целью противодействия обновленчеству, принимая во внимание настроения духовенства и мирян, совершающих богослужения по «старому» стилю и желающих вернуться в каноническую Церковь, 29 января 1926 года во епископа Велижского хиротонисан Иона (Лазарев), который назначается викарием Полоцкой епархии. В литературе иногда упоминается как епископ Невельский. Приступить к своим обязанностям, как и назначенные ранее на эту должность епископы, он по независимым от него обстоятельствам не смог [11].

Возможность официальной регистрации «староцерковного» епархиального управления означала, что власть признает каноническую церковь и это признание дает возможность вернуть обновленческие приходы в патриаршую церковь. Встреча с обновленческим Витебским епископом Гавриилом Свидерским, предпринятая сторонниками канонической церкви, была проведена В.Н. Еленевским, которому власть давала характеристику «активного клерикала, несколько раз подвергнутого аресту за тихоновскую деятельность». Встреча оказала на епископа Гавриила благотворное впечатление и повлияла на его отношение к сторонникам Патриаршей церкви, что было выражено в дальнейшем в лояльном отношении и снижении активности обновленцев с начала лета 1926 года.

Сам же епископ Гавриил на предложение В.Н. Еленевского перейти в каноническую церковь отказался, ответив, что «... я уже стар и ломать свои убеждения не хочу» [9]. Осенью, 6 октября 1926 года Гавриил Свидерский покидает Витебскую кафедру. Новый обновленческий архиепископ Александр Щербаков, пришедший на Витебскую кафедру 20 октября 1926 года, был образован и отличался красноречием. Распространяя идеи обновленчества, он поначалу имел успех, действуя в основном на окраинах епархии, но спустя более года активных трудов это привело его к осознанию того, что его труды не имеют перспективы [9]. Начало 1929 года стало временем спада обновленческого движения. Под мудрым руководством староцерковного архиепископа Николая (Покровского) и при активной помощи В.Н. Еленевского обновленчество сокращалось. Приходское духовенство, видя в лице владыки Николая законного канонического архиерея, стало массово возвращаться в Патриаршую церковь. При переходе в Патриаршую церковь необходимо было принести покаяние, которое нигде не фиксировалось, что усложняет исследования в определении обновленческих и «староцерковных» приходов на местах. С затуханием обновленчества прекращает свое существование и Высочанско-Велижская епархия, а ее лидер Михаил Свидерский переводится на обновленческую Великолуцкую кафедру [2]. В Велижском районе, переданном в Западную область, число обновленческих приходов по-прежнему составляло большинство.

Следует отметить, что духовенство Велижской земли не было идейным в вопросах обновленческих веяний. Оказавшееся под тяжелым гнетом власти, не имея правящего канонического архиерея и связи с Москвой, духовенство, для того чтобы иметь возможность сохранить приходы, вести литургическую жизнь и нести служение, вынуждено было перерегистрировать свои приходы в обновленческую структуру. В канонах, богослужениях и традициях церковной жизни все оставалось по-прежнему, за исключением поминания во время церковных служб имени обновленческого архиерея.

С 1925 года подготавливается основа к началу закрытия храмов на Велижской земле. По решению городского совета в этот год все улицы города, носящие названия церквей и святых, были переименованы в соответствии с идеологией советского государства.

Следует отметить, что хотя храмы были подвергнуты фактическому разграблению, тем не менее они продолжали функционировать. На начало 1926 года в Велижском уезде действовал 31 приход, где несли свое

служение 35 священников и 14 диаконов и протодиаконов [4, ф. Р-1536, д. 161, л. 39-40]. Такое количество церквей и религиозность местного населения не укладывались в политику молодого советского государства. Разграбление, дискредитация Церкви и создание обновленческой религиозной структуры не принесли желаемых для власти результатов.

С 1929 года начинается новый этап борьбы с религией, связанный с арестом духовенства и закрытием храмов в городе и селах Велижской земли. Закрытию храма предшествовал огромный, заранее не посильный налог за пользование храмом, также требовалось здание церкви застраховать и содержать в порядке, все выплаты возлагались на представителей прихожан, специально созданную церковную «двадцатку», в которую входили 20 человек. Нарушение одного из условий договора пользования храмом служило причиной закрытия здания церкви. Но и эта мера не принесла желаемых результатов, прихожане храмов собирали назначенные суммы и даже оплачивали их на год вперед.

К этому времени в районе начинают работу активисты Союза безбожников, куда вошли даже два младших сына настоятеля Николаевской церкви г. Велижа протоиерея Александра Щербакова Евгений и Сергей. Причем Сергей даже отрекается от отца священника [20]. Активисты-безбожники устраивают собрания, антирелигиозные зрелища, читают лекции, распространяют антирелигиозную литературу, в которой выставляют верующих людей в неприглядном свете, называя их фанатиками, малограмотными и темными людьми, препятствующими науке и прогрессу. На эти мероприятия затрачивались большие суммы денег, верующие же эти собрания игнорировали, литературу сжигали в печах, продолжая посещать храмы. По факту оказалось, что безбожники на местах составляли меньшую часть населения и вся их работа не имела результатов.

Первыми храмами, закрытыми в Велижском районе, стали две городских церкви Велижа – зимняя церковь Трех Святителей Крестовоздвиженского прихода и теплая церковь Успения Пресвятой Богородицы, приписная к Свято-Духову собору. Оба храма были закрыты в 1929 году. Церковь Трех Святителей была отдана под склад «Заготзерно», а Успенска была разобрана на кирпич с формулировкой: «по причине аварийного состояния», хотя каменный храм с полутораметровой толщиной стен был капитально отремонтирован в 1912 году [3, с. 61].

1929 год связан с массовыми арестами, ссылками духовенства и активных прихожан. В это время подверглись арестам настоятель церкви

Пророка Илии г. Велижа священник Николай Савицкий, который спустя время был освобожден, священник Василий Щербов, настоятель церкви Рождества Богородицы села Плоское, приговоренный к 5 годам высылки, диакон ц. св. Троицы д. Маклок Титов Савелий Иванович с приговором 8 лет концлагерей [19]. В это время многие храмы остаются без духовенства, а в архивных документах значится, что «служители культа уехали сами, т.к. в церковь никто не ходит». Без священников остались храмы в селах Кривка, Пухново, Кресты, Маклок, Устье, Городище, Чепли, Плоское, Крутое.

В большинстве случаев ключи от храмов, не имеющих священника, отбирались, а прихожане не могли собираться в храмах и выполнять то, что предписывалось властью, т.е. делать ремонт, следить за порядком, сохранять имущество от расхищения. Без совершения богослужений и не имея возможности попасть в храм за отсутствием ключей, церковная двадцатка лишалась возможности собрать необходимые суммы для уплаты налогов. При неуплате членам общины на подпись давался документ, в котором говорилось, что община не может оплатить налог. Далее в следующем документе следовал вывод, что по причине невозможности уплаты налога община согласна с закрытием храма. Финальный документ преподносился так, что жители села сами выступили с инициативой закрыть свой храм.

После арестов части духовенства района была начата кампания по снятию колоколов со всех городских церквей Велижа. Снятие колоколов было поручено пожарникам под охраной милиции, т.к. возле храмов собрались сотни верующих, готовых силой отстаивать свои святыни. С Николаевского храма был сброшен уникальный 20-пудовый колокол 1670 года, подарок царя Алексея Михайловича за верность прихожан церкви святителя Николая православной вере. Такая же участь постигла и два колокола, подаренных храму императором Николаем II, с памятными надписями о посещении города Велижа императором Александром I. Когда упал и разбился самый большой в городе 3-тонный благовестный колокол с дарственной царской надписью, вся площадь наполнилась рыданием и плачем горожан.

В 1931 году закрывается церковь Илии Пророка, а настоятель храма священник Николай Савицкий, освобожденный из-под ареста, и прихожане вытесняются в Покровскую церковь на кладбище, вдали от центра города. Великолепный храм 1781 года постройки в стиле «Виленского барокко» был отдан под тракторную мастерскую [3, с. 61].

В 1932 году закрывают церковь Святой Троицы в Чеплях, которую используют под канцелярию сельсовета и клуб [3, с. 62].

Далее следует волна закрытия храмов. 15 февраля 1933 года собирается собрание Крестовского сельсовета, на котором председатель сельсовета предлагает заслушать местного активиста Блинова, выступающего с инициативой о закрытии Покровской церкви в с. Кресты. Блинов перечисляет причины, по которым следует закрыть храм:

1. Верующие третий год не выполняют своих религиозных обязанностей, отсутствует служитель культа, ключи от церкви в течение 2-х лет находятся в канцелярии сельсовета.

2. Само здание разрушается, т.к. отсутствует должный ремонт и прсмотр.

3. Договор использования здания с верующими давно истек.

4. Пленум сельсовета ходатайствует перед райкомом в связи с бесхозным положением церкви передать ее под другие нужды [4, ф. Р-2360, д. 2891, л. 78].

Далее, 2 марта 1933 года, Велижский райком ходатайствует перед облисполкомом Западной области о ликвидации Крестовской церкви с переоборудованием ее под избу-читальню и клуб, приписывая к вышеизложенным причинам закрытия храма и то, что верующие не уплатили налогов за два года 1931 и 1932 (время, когда ключи от храма находились в сельсовете) [4, ф. Р-2360, д. 2891, л. 84]. О закрытии храма в Крестах и приспособлении его под избу-читальню с торжеством писалось в местной газете Велижского райисполкома «Колхозная зоря» от 23.02.1933 года [13].

9 октября 1933 года облисполком выносит постановление о ликвидации Крестовской церкви и передает ее в ведение райкома.

По вышеизложенному принципу, с небольшими изменениями, в дальнейшем будут основаны ходатайства местных активистов перед Велижским райкомом в других селах района.

5 июня 1933 года проходит заседание президиума Усмынского сельсовета Велижского района, на котором член церковной двадцатки Шабанов сам просит распустить двадцатку и заявляет об отказе общины содержать церковь. 11 октября 1933 года Шабанов собирает собрание двадцатки, на которое пришло менее половины, всего 7 человек, что делало принятые решения нелегитимными. Шабанов сам председательствует на собрании и заявляет о необходимости храм закрыть, т.к. он разрушается, а имущество церкви предлагает пустить вместо неуплаченных общиной налогов. На заседании было принято решение о роспуске двадцатки

с припиской, что многие члены двадцатки умерли, а некоторые и вовсе уехали. Из этой приписки и в других документах по закрытию Усмынской церкви видно, что на членов двадцатки было оказано давление. Кто-то арестовали и отправили в ссылку, некоторых обвинили в том, что они состоят в монархической организации, и грозили предать суду [4, ф. Р-2360, д. 2891, л. 31].

В ноябре 1933 г. Усмынский сельсовет отправляет местное решение о принятии мер в Велижский райисполком, который в свою очередь уже 1 декабря направляет ходатайство облисполкома о ликвидации молитвенного здания и передаче его под культурные нужды.

22 апреля 1934 года облисполкомом выносятся решение о передаче каменной двухэтажной Спасо-Преображенской церкви 1786 года постройки под культурные цели. В протоколе были указаны причины: церковь бездействует в течение 4 лет, не уплачены недоимки по налогам, здание находится в бесхозяйственном состоянии, двадцатка распалась, а оставшиеся ее члены сами просят принять от них церковь [4, ф. Р-2360, д. 2891, л. 27].

9 сентября 1934 года в сельсовете с. Маклок собрались на пленум местные активисты в количестве 34 человек, выступившие с инициативой о закрытии Троицкой и Казанской церквей с. Маклок. Среди причин закрытия указаны, что церкви бездействуют с 1929 года из-за отсутствия служителей культа, стекла выбиты, фундамент поврежден, имущество расхищено, верующие не платят налогов, не делают ремонт, не следят за народным достоянием и «отказываются брать здания церквей для религиозных нужд» [4, ф. Р-2360, д. 2891, л. 53]. Завершается обращение просьбой передать церкви под культурные нужды колхоза.

Собранию активистов предшествовал разгром храмов «неизвестными преступниками». В докладной записке от 24 августа 1934 года в Велижский РИК по религиозному культу описываются последствия погрома: в Казанской теплой деревянной церкви, имеющей форму жилого дома, выломаны все окна, поврежден фундамент, иконы на холстах в количестве 7-10 штук порваны, риза священника валяется на полу, престол и жертвенник поломаны, все ценности похищены. Во второй, летней церкви, все в бесхозном состоянии: боковая северная дверь взломана, имущество похищено, все оборудование – престол, жертвенник, шкафы, лавки, иконы поломаны. Верующие не остановили преступников. Здания разрушаются, о чем ставится в известность Велижский РИК [4, ф. Р-2360, д. 2891, л. 55-56]. В дальнейшем «похищенные» ценности были

найжены недалеко от храмов закопанными в землю. Причем вся церковная утварь, названная ценностями, была изготовлена из латуни; оклад напрестольного Евангелия, запрестольный крест, трехсвечник, потир, венцы, напрестольные крест и подсвечники оказались изрубленными на части и свалены в одну общую яму.

8 декабря 1934 года облисполком, по ходатайству Велижского райисполкома, ликвидирует молитвенные здания Троицкой и Казанской церквей в с. Маклок и передает их под культурные нужды колхоза [4, ф. Р-2360, д. 2891, л. 49].

Закрытию Петропавловской церкви с. Кривка Селезневского сельсовета предшествовало письмо некоторых граждан, оформленное как «наказ избирателей новому составу Селезневского сельсовета 1934 года» [4, ф. Р-2360, д. 2891, л. 85]. В этом наказе, в пункте 23, особо выделено, что избиратели хотят от власти сельсовета закрытия неработающей церкви в с. Кривка и передачи ее под культурные нужды.

1 июня 1934 года было собрано заседание церковной двадцатки Петропавловской церкви, на котором присутствовало всего 6 человек. В акте двадцатки кратко сказано, что священника нет с 1930 года, и двадцатка отказывается от здания церкви [4, ф. Р-2360, д. 2891, л. 90].

По поручению Велижского РИКа 5 января 1935 года был проведен технический осмотр церкви. В акте было указано, что церковь деревянная на каменном фундаменте, покрыта железом. Далее заявляется, что церковь пришла в полную негодность, окна выбиты, рамы выломаны, оконных проемов нет, ограда церкви разобрана и растаскана, деревья вырублены, сгнили крыльцо и нижние венцы. Далее составитель акта делает вывод, что церкви уже около 300 лет.

Несмотря на то, что церковь была без окон и в нее свободный вход, указывается, что в церкви сохранилось некоторое имущество. Обладаний священника – 4, дьяконское – 1, воздухов – 13, медных чаш – 2, крестов напрестольных – 2, остальное все растаскано неизвестно кем и когда.

Спустя 10 дней Велижский райком направляет в облисполком ходатайство о ликвидации и сносе Кривской церкви. В ходатайстве говорится о том, что церковь грозит обвалом, и добавляется, что этой церкви уже более 450 лет (вместо 300, заявленных в акте осмотра от 5 января) [4, ф. Р-2360, д. 2891, л. 92].

9 марта дается пояснение, что Кривская церковь для культурных нужд использоваться не может и подлежит сносу. Верующим есть для

религиозных обрядов еще два храма на территории Селезневского сельсовета – в Бобовой Луке, в 15 километрах, которая не действует за неимением священника, и Сертейская, в 12 километрах, где священник имеется и церковь довольно вместительная.

В мае 1935 года облисполком выносит решение о ликвидации Кривской церкви и выдает разрешение на снос.

19 декабря 1935 года выносится постановление Западного облисполкома о закрытии Введенской церкви в с. Пухново. Закрытию предшествовало, как обычно, ходатайство Велижского райисполкома, в котором заявлено, что церковь бездействует в течение 4 лет, здание пришло в бесхозяйственное состояние, а верующие отказались принять церковь для отправления религиозных нужд. Для верующих есть ближайшая церковь в 10 километрах в с. Прихабы, и за общиной числится недоимка налогов за 1933–1934 годы.

Для эффекта было составлено и письмо членов колхоза «Новая заря», которые ходатайствуют о передаче здания церкви под клуб, и что колхозники своими силами с радостью ее переоборудуют. Далее в письме заявляется, что день закрытия церкви в Пухнове, как очага дурмана прошлого, станет настоящим подарком для жителей «к 18-ой годовщине великого октября» [4, ф. Р-2360, д. 2891, л. 69].

Среди закрытых храмов этих лет следует выделить Круто-Сергиевскую церковь. История закрытия храмов в Круто-Сергиевском из сохранившихся скудных источников позволяет понять, что закрытие храмов только на бумаге, с юридической точки зрения, проходило, вроде, по закону, но на самом деле факты и обращения церковных общин попросту игнорировали. На активных же верующих оказывали давление, или же человек и вовсе куда-то пропадал. Именно прихожане с. Крутое Велижского района попытались до последнего, в неравной схватке с властью, отстоять свои храмы законными методами.

В селе Крутом имелось две церкви, одна была теплая, небольших размеров, в честь святителя Николая, древней постройки, и летняя трехпрестольная, огромная церковь, в честь преподобного Сергия Радонежского, 1836 года постройки. В летней церкви находился красивый вызолоченный иконостас с иконами академического письма на золотом фоне с чеканкой. Обе церкви располагались рядом и были обнесены одной общей кирпичной оградой.

Богослужения в храмах совершались до конца 1931 года, до ареста священника. Когда же церковным советом был найден новый священ-

ник, невзирая на то, что все налоги за пользование храмами за 1932 год были уплачены, Велижским райкомом в словесной форме было отказано в регистрации священника для проведения богослужений. Одновременно с этим были запрещены богослужения во всех соседних приходах, Плоском, Городище, Кривке и Чеплях.

В течение всего 1933 года жители Крутого не оставляют попыток добиться возобновления богослужений в храмах и ходатайствует об этом перед органами власти сельсовета. В ответ на эти просьбы начались репрессии против активных селян, особо настойчивых обложили отдельным налогом. Ввиду бездействия этих репрессивных мер на население, председатель колхоза решает привести здания храмов в негодность, чтобы лишить желания общину принять в ведение такие храмы. С этой целью он отбирает ключи от теплой церкви у старосты Ивана Горыни, разбирает на кирпич (12 000 штук) церковные печи и церковную каменную ограду. Затем приступает к разграблению самого теплого храма, забирая из него мебель. Иконы большого размера употребляет на доски, остальные стесывает на щепки топором, при этом продает их за деньги, если кто-то из селян желал спасти эти иконы. К разгрому храма присоединился и заведующий Крутовской школой учитель Танаев, который разобрал полы, снял обшивку стен и употребил их на дрова. После разграбления церковь оставили с открытыми дверями и окнами, на обозрение населению. Затем такой же участи был подвергнут и величественный красивый летний храм прп. Сергия Радонежского. С целью антирелигиозной пропаганды Танаевым к уничтожению окон храмов были привлечены ученики школ, которые выбили все остекление храмов на 80-90%, были повреждены кровля и фундаменты. К началу 1934 года теплый храм был полностью разграблен и приведен в негодность, а в летней церкви, ввиду желания переделать ее под клуб, полы сохранили, ограничившись разграблением и порчей окон и фундамента [4, ф. Р-2360, д. 2891, л. 113].

18 марта 1934 года создается комиссия по осмотру состояния церквей, куда входят главные инициаторы и участники разграбления церквей. Председателем комиссии избран Танаев, участвуют председатель колхоза и члены сельсовета. В составленном ими акте указаны последствия их разграбления из 10 пунктов: протекает крыша; здание не охраняется; окна выбиты; иконы и мебель усыпаны птичьим пометом; в фундаменте большие дыры; крыльца могут обрушиться; колокольня без окон, вследствие чего загнивает пол, а колокол может упасть с прогнувшейся балки; церковные службы не проводятся; община храм забирать

не желает; налоги не заплачены за 1933–1934 годы. Вывод составленного акта – необходимо церковь закрыть и передать под культурные нужды. На основании составленного акта уже 20 марта собирается пленум Крутовского сельсовета, на котором составляется просьба в Велижский райисполком о скорейшем закрытии церкви и передаче ее под клуб.

Одновременно с этим продолжается давление на оставшихся членов двадцатки, в результате чего один из них составляет акт о выходе из двадцатки с 27 марта.

Реагируя на жалобы жителей, 8 июня производится повторный осмотр здания церкви комиссией с вынесением постановления о необходимости верующим в месячный срок полностью отремонтировать церковь, приведя ее в надлежащее состояние, а Крутовскому сельсовету проследить за выполнением требований. В дополнение 27 июня оформляется акт об утрате верующими переданного им в пользование церковного имущества. Среди украденного имущества перечисляются: 3 антиминса, 2 дарохранительницы, медный крест, лжица, звезда, 5 воздухов, 3 облачения священника, 3 подризника, 2 дьяконских облачения, облачения на престол, пелены, иконы из теплой церкви и проч. [4, ф. Р-2360, д. 2891, л. 109].

Видя поругание своих храмов, жители села уполномочили от церковной двадцатки Семена Кузьмина написать жалобу о разграблении церквей в Смоленский областной комитет по делам культа и с просьбой передать церковь верующим. В итоге жалоба была объявлена анонимкой, а Кузьмина больше в селе среди жителей не числилось.

9 января 1935 года комиссия вновь составляет акт о состоянии церкви, в котором говорится об ухудшении состояния церкви и срочной ее передаче под клуб. Ввиду того, что община не выполнила требования о ремонте, а по факту верующие не были допущены к выполнению ремонта, а двадцатка распущена, было заявлено, что верующие отказываются брать здание церкви и новую двадцатку не создали. На основе этого акта 15 января 1935 года Велижским райисполкомом выносится определение о закрытии храма и передаче его под клуб.

Нарастающее раздражение народа после передачи церкви под клуб и настойчивость в деле отстаивания церкви становится для райкома основанием для принятия решения о сносе храма с умыслом поставить точку в этом вопросе. 26 февраля 1936 года комиссия в составе опять же Танаева и членов райкома составляет новый акт обследования церкви, в котором уже говорится, что церковь очень старая, вся прогнила, купола

покосились и представляют угрозу для детей, т.к. церковь располагается вблизи школы [4, ф. Р-2360, д. 2891, л. 17].

16 марта райком выносит определение, в котором заявляется, что здание церкви использоваться не может ввиду ветхости и просит облисполком о сносе церкви. 11 апреля облисполкомом принято постановление о сносе Круто-Сергиевской церкви. На протест верующих с просьбой передать церковь общине, в лице бывшего старосты храма Ивана Горыни, только в конце мая от облисполкома пришёл ответ, что просьба не заслуживает удовлетворения. Церковь будет снесена.

Похожая ситуация в попытке отстоять свой храм складывалась и в соседнем с Крутым приходе Плосковских Патиках, где располагалась церковь Рождества Пресвятой Богородицы 1839 года постройки, на родине святого исповедника Владимира Еленевского. Прихожане много раз обращались через уполномоченного от верующих Сергея Терентьева, добиваясь передачи здания храма для совершения богослужений. В храме, после ареста священника, с 1930 года богослужения не совершались, не смотря на просьбы прихожан. Здание храма к августу 1936 года активистами сельсовета было приведено в полное запустение. К этому времени были выбиты все окна, оборвана обшивка стен храма, разобрана церковная ограда, повреждена кровля. На поданное письменное ходатайство об открытии храма общине было предписано заплатить налоги и страховые взносы за 1933, 1934, 1935 и 1936 годы в размере 3744 рубля 82 копейки и провести в здании церкви ремонт на сумму 3000–5000 рублей. Когда жители села согласились на эти условия, попросив рассрочку платежей, вопрос передачи храма стал затягиваться, а в облисполком от 28 августа 1936 года было донесено, что верующие категорически отказываются платить налоги. Вследствие чего ставится вопрос о расторжении договора с общиной [4, ф. Р-2360, д. 2891, л. 20].

В преддверии новой волны гонений в сведениях Велижского РИКа приводятся сведения, в которых сообщается, что на 1 февраля 1936 года на территории Велижского района числится 13 действующих храмов, закрыто к этому времени 10 церквей и 5 синагог. Из числа закрытых снесена одна церковь (Успения в г. Велиже). Здания закрытых церквей и синагог используются следующим образом: под клубами и избами-читальнями – 4, под склады – 3, под столярную мастерскую – 1, под общежитие – 2. Две церкви в Крутом и Кривке подлежат сносу. Остальные две церкви будут использованы под культурные нужды. Священников зарегистрировано 10 человек, один из них Тихоновской (канонической) ориентации [4, ф.

Р-2360, д. 2891, л. 75]. Какой именно приход был каноническим из существующих, определить сложно. Точно известно, что обновленческими были Николаевская и Крестовоздвиженская церкви Велижа и церковь Петра и Павла в Буднице, т.к. в них служили лица, имеющие обновленческую хиротонию.

Результатом проведенной работы по дискредитации церкви, закрытию храмов, арестам и ссылкам активного духовенства и мирян власти хотелось видеть успех антирелигиозной работы, но на деле оказалось иначе. Народ продолжал посещать незакрытые храмы, участвовал в Таинствах Церкви, не боялся отстаивать перед властью интересы своей веры и открыто исповедовать Христа.

Подтверждением этого служит записка, разосланная первым секретарем обкома секретарям райкомов от 2 декабря 1936 года. Данная записка послужила началом подготовки к новой волне атеистической кампании, более жесткой и беспощадной.

В записке сообщалось, что посещаемость церковей особенно в деревнях еще очень большая, особенно в дни церковных праздников. Религиозная деятельность на волне закрытия храмов усилилась, что подтверждается большим количеством людей, посещающих храмы, в особенности за счет молодежи. Также зафиксировано крещение детей и совершение пышных молебнов при огромном стечении народа. В пример приводятся Усвяты, которые ранее до 1924 года входили в состав Велижского уезда. 12 июня на службу, устроенную местным священником, собралось огромное количество народа из ближайших деревень, а после службы он крестил сразу 50 детей. В городе Велиже действуют еще 4 храма и 2 синагоги. В городских храмах часто совершаются крещения и венчания, а в одной из церковей хор состоит из одной молодежи [17, с. 462]. Огромным почитанием в городе пользуется и целебный источник, бьющий из-под земли (Параскевы Пятницы). Всего в районе действует, включая город 15 церковей, хотя в сведениях Велижского РИКа от 1 февраля 1936 г. действующими значились 13 храмов, что соответствовало действительности.

После рассылки записки началось повсеместное закрытие оставшихся храмов, арест и расстрел духовенства. Особенность этой волны закрытия храмов заключалась в бесцеремонном и жестком отношении к верующим. Если ранее, хотя бы на бумаге, с юридической стороны старались представить все в соответствии с законом, то теперь на это попросту не обращали внимания.

Первым закрытым храмом новой волны гонений 15 декабря 1936 года становится церковь святителя Николая в с. Городище, которую передают

под клуб. В начале 1937 года закрывают Плосковскую церковь, которую пытались отстоять жители, готовые заплатить даже огромные налоги и произвести дорогостоящий ремонт церкви. Здание церкви передают под клуб. В этом же году сжигают церковь Иоанна Крестителя в с. Городец (рядом с д. Логово). Под закрытие попала в 1937 году и церковь Успения Пресвятой Богородицы в Сертеях [3, с. 62].

Доходит очередь закрытия и городских приходов и храмов. Следует отметить, что, несмотря на все сложности, горожане отстояли свои все 4 прихода, которые действовали в городе до 1917 года, и они продолжали функционировать.

В 1937 году принимается решение о закрытии двух городских храмов, находящихся у всех на виду в центре на городской площади и вызывающих особое недовольство членов райкома.

Принимается решение о закрытии храма свт. Николая, настоятель которого протоиерей Александр Щербаков скончался и был погребен на Михайловском кладбище. Мощное здание церкви 1761 года постройки, в котором молился за литургией император Александр I в 1812 году, было передано под склад «Заготзерно» [3, с. 62].

Следом закрывают и главный храм города Свято-Духов собор. Дата закрытия собора выбирается не случайно, в целях в преддверии праздника Пасхи лишить верующих возможности встречать этот праздник на городской площади. Последнее богослужение в соборе было совершено на Вербное воскресенье 1937 года, после чего верующим было объявлено о закрытии собора. Чтобы избежать волнения со стороны православного населения города, по улицам города прошли активисты, которые ходили по домам с требованием поставить подписи в поддержку инициативы закрытия собора. По воспоминаниям старожилов, люди отказывались ставить свои подписи, открыто выражая свое отношение к инициативе, а те, кто боялся вступать в конфликт, ссылались на неграмотность и неумение ставить подписи. Не получив желаемой поддержки от взрослых, активисты просили поставить подписи вместо взрослых детей, играющих во дворах. Подписи детей были представлены общественности как желание большинства велижан закрыть собор.

Следует отметить, что центральный храм Велижа, как собор, хранящий главную святыню и символ города – Велижскую (Замковую) икону Пресвятой Богородицы, вызвал у чекистов особую ненависть. Поэтому разграбление собора чекистами происходило с особым необъяснимым желанием осквернить, растоптать и унижить то, что ранее считалось

святыней для многих поколений велижан. Как вспоминала юная прихожанка Свято-Духова собора, которой в ту пору было 13 лет, очевидица событий, спасшая икону «Входа Господня в Иерусалим», лежащую на аналое посреди собора: «Когда в городе стали говорить, что грабят собор, я побежала на площадь к собору. В собор никого не пускали, а возле стояло много людей. Детей особо не трогали, и я прошмыгнула вовнутрь собора. В храме творилось Содом и Гоморра, чекисты ногами выбивали иконы с иконостаса, стреляли с нагана в лики святых, ножами выковыривали глаза иконам, бросали их на пол и топтали ногами. Все это сопровождалось смехом, руганью и бранью. Во всем этом было что-то зверское, наполненное ненавистью, было ощущение, что эти люди лишились разума. Видя все это, у меня возникло желание спасти хотя бы что-нибудь. Увидев посреди собора икону праздника, я схватила ее и спрятала под рубаху. Далее помню, как выскочила из собора и бежала, мне казалось, за мной гонятся, поймают и расстреляют. Боясь, что меня заметили и за иконой придут, я ее спрятала у своей тетки на чердаке».

В один день иконы, иконостасы и прочая деревянная мебель и утварь собора и других храмов города были вывезены за город и преданы огню. По воспоминаниям старожилов, всю ночь за городом было видно зарево, все в городе и окрестных деревнях знали, что это горят святыни, собранные горожанами в своих храмах на протяжении нескольких столетий. Здание собора было передано под склад райсоюза [3, с. 62].

После разграбления и поругания собор на площади своим величием и крестами на куполах был напоминанием для верующих о святости и о Боге. Проходя мимо собора, люди продолжали, останавливаясь возле, креститься на кресты храма. Тогда райком принимает радикальные меры об изменении облика собора.

Собор, бывший главным украшением города и «жемчужиной» городской площади, как о нем писали современники, был лишен крестов, куполов, шатров и четырех малых барабанов, располагавшихся вокруг центрального барабана. В целях антирелигиозной пропаганды к снятию крестов собора были привлечены подростки училища, которым поручили тянуть за веревки, наброшенные на кресты собора. После того, как были подпилены опоры крестов, увлекаемые веревками кресты обрушились у подножия собора. После такой переделки внешнего облика от прежнего величия остались только стены с главным барабаном и колокольня, переделанная в смотровую площадку.

Город утратил свои святыни, к которым приезжали богомольцы из разных сел и городов. Были утрачены: главная святыня города – Велиж-

ская икона Пресвятой Богородицы, присланная царем Иваном Грозным для освящения крепости, серебряный крест 18 века из Николаевской церкви с мощами 24 святых [12, с. 7-8] и колокола этого же храма с дарственными надписями от царя Алексея Михайловича и императора Николая II.

Последним закрытым храмом в городе становится Крестовоздвиженская церковь, которая была закрыта в начале 1938 года и отдана под склад зерна.

Следом закрывают последние оставшиеся храмы в селах района; в 1938 г. Крестовоздвиженская в Загосткино Селезневского сельсовета, церковь святителя Николая в Прихабах. Храмы, которые документально не были закрыты: Покровская на кладбище в Велиже, Троицкая в Бобовой Луке, Троицкая в Верховье, Петропавловская в Буднице, по факту не действовали [3, с. 62]. Некоторые из них, как в Бобовой Луке, были разобраны, а бревна пустили на постройку школы в д. Зубки Селезневского сельсовета.

Финальным этапом борьбы советской власти с Церковью на Велижской земле становится арест и расстрел духовенства. Были арестованы и расстреляны настоятель Духовского собора города протоиерей Дмитрий Квятковский [18], настоятель Ильинской церкви Велижа протоиерей Николай Савицкий [18], настоятель Крестовоздвиженского храма Велижа протоиерей Федор Ольховский [18], настоятели сельских приходов священники Александр Тихомиров (Верховье, ц. Св. Троицы) [18], Константин Высоцкий (Будница, ц. Петра и Павла) [18], Павел Закутяев, Павел Щербаков и многие другие. По воспоминаниям старожилов, когда вели духовенство и мирян, приговоренных к расстрелу, в Семичевский бор убивать, они пели над собой погребальные песнопения, понимая, что с их смертью над ними некому будет совершить отпевания. Всего за период с 1928 по 1938 год в Семичевском бору, в 8 километрах от Велижа, было расстреляно 468 человек [14].

К началу января 1938 года на Велижской земле не осталось ни одного действующего храма и ни одного священника, богослужения прекратились до начала Великой Отечественной войны.

С началом оккупации города немцами священниками Псковской духовной миссии на короткий срок были возобновлены богослужения в Свято-Духовом соборе и Покровской кладбищенской церкви, в которой сохранилось даже внутреннее убранство. Последнее богослужение в городе было совершено в Покровской кладбищенской церкви осенью 1942 года, после чего богослужения на Велижской земле прекратились почти на полвека.

Война, прокатившаяся по Велижской земле, уничтожила здания многих храмов в селах района. В самом городе были безвозвратно разрушены каменные церкви Крестовоздвижения и Илии Пророка. Свято-Духов собор и церковь святителя Николая, располагавшиеся на городской площади, поврежденные войной, подлежали восстановлению, но были разобраны по решению городских властей в 1957 году, а кирпич от них пущен на дороги города. Оставшаяся единственная церковь Трех Святителей, переделанная до неузнаваемости, ничем не напоминала, что это был когда-то храм, использовалась под разные нужды: склад, клуб, хранилище гербицидов, книгохранилище библиотеки.

Не имея действующих храмов и духовенства, горожане и жители сел и деревень района продолжали хранить православную веру. Иногда в Велиж приезжали священники, которые тайно совершали крещения и молебны на дому у верующих велижан. Евхаристическая жизнь, крещения детей и возможность участия в Таинствах церкви были возможны в ближайшем действующем в округе храме. Таким приходским храмом стала Покровская церковь г. Демидова, куда велижане и жители окрестных деревень добирались на богослужения пешком по Старой Смоленской дороге к вечернему богослужению. Переночевав на полу в церкви, утром помолившись за литургией, отслужив панихиды по усопшим родственникам, возвращались обратно в Велиж.

Библиографический список

1. Велижский уезд в 1914 году : статистические сведения по приходам и духовенству. – [Б. м. : б. и.], 1914.
2. Велижское викариатство // Православная энциклопедия. – Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. – Т. 7. – С. 379–380.
3. Вестник Катинского мемориала. – Смоленск : [б. и.], 2004. – № 3.
4. Государственный архив Смоленской области (ГАСО).
5. Фонд 1539. Короб 1. Дело 96. Лист 3.
6. Фонд 1539. Короб 2. Дело 97. Лист 22.
7. Фонд Р-1536. Дело 161. Листы 39–40.
8. Фонд Р-2360. Дело 2891 (Материалы о закрытии церквей Велижского района). Листы 17, 20, 27, 31, 49, 53, 55–56, 69, 75, 78, 84, 85, 90, 92, 109, 113.
9. Горидовец, В., священник. Изъятие церковных ценностей у религиозных общин Витебской губернии / священник В. Горидовец. – URL: <https://sedmitza.ru/lib/text/3252431/> (дата обращения: 15.02.2025).

10. Горидовец, В., священник. К истории обновленческого раскола в Витебске / священник В. Горидовец. – URL: <https://sedmitza.ru/lib/text/688591/> (дата обращения: 15.02.2025).
11. Горидовец, В., священник. Хроника изъятия ценностей у религиозных общин Витебской губернии в 1922 году / священник В. Горидовец. – URL: <http://witebsk.ortodoxy.ru/page44.html> (дата обращения: 15.02.2025).
12. Горидовец, В., священник. Хроника изъятия ценностей у религиозных общин Витебской губернии в 1922 году / священник В. Горидовец. – URL: <http://witebsk.ortodoxy.ru/page57.html> (дата обращения: 15.02.2025).
13. Горидовец, В., священник. Хроника развития обновленческого раскола в пределах Полоцко-Витебской епархии / священник В. Горидовец. – URL: <http://witebsk.ortodoxy.ru/page57.html> (дата обращения: 15.02.2025).
14. Горидовец, В. В. К истории обновленческого раскола в Витебске / В. В. Горидовец // Вестник церковной истории. – 2007. – № 3 (7). – С. 161.
15. Иона // Православная энциклопедия. – Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. – Т. 7. – С. 379–380.
16. Киселев О.М. Велиж [Историч. очерк] / Сост. О.М. Киселев. – Витебск: Губ. тип., 1895. С. 7–8.
17. Колхозная заря : газета Велижского райисполкома. – 1933. – 23.
18. Некрополь террора и ГУЛАГа : [сайт]. – URL: <http://www.mapofmemory.org/67-05> (дата обращения: 15.02.2025).
19. Памятная книжка Витебской губернии на 1914 год. – Витебск : Губернская типография, 1914. – С. XXVIII.
20. Польский, М., протопресвитер. Новые мученики Российские / протопресвитер М. Польский. – Москва, 1994. – Ч. 2. – С. 238–239.
21. Смоленск под властью Советов / Мерл Фейнсон. – Смоленск, 1995. – С. 462.
22. Смоленский собор : [сайт]. – URL: <http://smolenskiysobor.ru/> (дата обращения: 15.02.2025).
23. Титов Савелий Иванович (1883) // Открытый список : база данных жертв политических репрессий в СССР. – URL: https://ru.openlist/wiki/Титов_Савелий_Иванович_1883 (дата обращения: 15.02.2025).
24. Юрка Витбич // Витебская энциклопедия. – URL: http://www.evitebsk.com/wiki/Юрка_Витбич (дата обращения: 15.02.2025).

References

1. Velizhsky Uyezd v 1914 godu : statisticheskiye svedeniya po prikhodam i dukhovenstvu [Velizh Uyezd in 1914: Statistical Information on Parishes and Clergy]. [S. l. : s. n.], 1914.
2. "Velizhskoye vikariatstvo" [The Velizh Vicariate]. In Pravoslavnaya entsiklopediya [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 7, pp. 379–380. Moscow: Church Research Center "Orthodox Encyclopedia", 2004.
3. Vestnik Katynskogo memoriala [Bulletin of the Katyn Memorial]. Smolensk: [s. n.], 2004. No. 3.
4. State Archive of the Smolensk Region (GASO).
5. Fund 1539. Box 1. File 96. Sheet 3.
6. Fund 1539. Box 2. File 97. Sheet 22.
7. Fund R-1536. File 161. Sheets 39–40.
8. Fund R-2360. File 2891 (Materials on the Closure of Churches in the Velizh District). Sheets 17, 20, 27, 31, 49, 53, 55–56, 69, 75, 78, 84, 85, 90, 92, 109, 113.
9. Goridovets, V., Priest. Izyatiyetserkovnykh tsennostey u religioznykh obshchin Vitebskoy gubernii [The Seizure of Church Valuables from Religious Communities of Vitebsk Province]. URL: <https://sedmitza.ru/lib/text/3252431/> (accessed: 15.02.2025).
10. Goridovets, V., Priest. K istorii obnovencheskogo raskola v Vitebske [On the History of the Renovationist Schism in Vitebsk]. URL: <https://sedmitza.ru/lib/text/688591/> (accessed: 15.02.2025). P. 158.
11. Goridovets, V., Priest. Khronika izyatiya tsennostey u religioznykh obshchin Vitebskoy gubernii v 1922 godu [Chronicle of the Seizure of Valuables from Religious Communities of Vitebsk Province in 1922]. URL: <http://witebsk.ortodoxy.ru/page44.html> (accessed: 15.02.2025).
12. Goridovets, V., Priest. Khronika izyatiya tsennostey u religioznykh obshchin Vitebskoy gubernii v 1922 godu [Chronicle of the Seizure of Valuables from Religious Communities of Vitebsk Province in 1922]. URL: <http://witebsk.ortodoxy.ru/page57.html> (accessed: 15.02.2025).
13. Goridovets, V., Priest. Khronika razvitiya obnovencheskogo raskola v predelakh Polotsko-Vitebskoy yeparkhii [Chronicle of the Development of the Renovationist Schism within the Polotsk-Vitebsk Diocese]. URL: <http://witebsk.ortodoxy.ru/page57.html> (accessed: 15.02.2025).
14. Goridovets, V. V. "K istorii obnovencheskogo raskola v Vitebske" [On the History of the Renovationist Schism in Vitebsk]. Vestnik tserkovnoy istorii [Bulletin of Church History], no. 3 (7) (2007): 161.
15. "Iona" [Jonah]. In Pravoslavnaya entsiklopediya [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 7, pp. 379–380. Moscow: Church Research Center "Orthodox Encyclopedia", 2004.
16. Kiselev, O. M. Velizh [Istorich. ocherk] [Velizh: A Historical Sketch]. Compiled by O. M. Kiselev. Vitebsk: Provincial Printing House, 1895. Pp. 7–8.

17. Kolkhoznaya zarya [Collective Farm Dawn]: Newspaper of the Velizh District Executive Committee. 1933. No. 23.

18. Nekropol terrora i GULAGa [Necropolis of Terror and the Gulag]: [website]. URL: <http://www.mapofmemory.org/67-05> (accessed: 15.02.2025).

19. Pamyatnaya knizhka Vitebskoy gubernii na 1914 god [Commemorative Book of Vitebsk Province for 1914]. Vitebsk: Provincial Printing House, 1914. P. XXVIII.

20. Polsky, M., Protopresbyter. Novye mucheniki Rossiyskiye [New Russian Martyrs]. Part 2. Moscow, 1994. Pp. 238–239.

21. Fainsod, Merle. Smolensk pod vlastyu sovetov [Smolensk Under Soviet Rule]. Smolensk, 1995. P. 462.

22. Smolenskiy sobor [Smolensk Cathedral]: [website]. URL: <http://smolenskiysobor.ru/> (accessed: 15.02.2025).

23. "Titov Saveliy Ivanovich (1883)". In Otkryty spisok [Open List]: Database of Victims of Political Repression in the USSR. URL: https://ru.openlist/wiki/Титов_Савелий_Иванович_1883 (accessed: 15.02.2025).

24. "Jurka Vitbič". In Vitebskaya entsiklopediya [Vitebsk Encyclopedia]. URL: http://www.evitebsk.com/wiki/Юрка_Витбич (accessed: 15.02.2025).

ЦИФРОВАЯ МИССИЯ ЦЕРКВИ: ПРОБЛЕМА РАЗГРАНИЧЕНИЯ ПАСТЫРСКОГО СЛУЖЕНИЯ И БЛОГЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ИНТЕРНЕТ-ПРОСТРАНСТВЕ

Иерей Антоний Русакевич (Русакевич Антоний Михайлович).

*Магистрант Санкт-Петербургской духовной академии,
ответственный за присутствие священства в информационном
пространстве в рамках деятельности Епархиального отдела
по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ Тверской
и Кашинской епархии
E-mail: 89607070527@mail.ru*

Иерей Максим Мищенко (Мищенко Максим Александрович),

*Смоленская Православная Духовная Семинария, помощник ректора
СПДС по издательской работе, старший преподаватель кафедры
богословских и церковно-исторических дисциплин СПДС. Россия,
214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5.
E-mail: makekaresus@yandex.ru*

Аннотация. Статья посвящена комплексному анализу актуальных вызовов и миссионерских перспектив, возникающих перед православным

духовенством в процессе реализации служения в глобальной сети Интернет. В условиях тотальной цифровизации социального пространства перед Церковью открываются новые горизонты свидетельства об Истине, однако эти же процессы порождают принципиально новые вопросы, требующие не только углубленного богословского осмысления, но и выработки практических, адаптированных к современным реалиям стратегий взаимодействия с паствой. Эмпирической базой исследования послужил уникальный практический опыт автора, на протяжении многих лет сочетающего пастырскую деятельность с активной работой в цифровой среде и имеющего устойчивую многомиллионную аудиторию, насчитывающую порядка полутора миллионов подписчиков. Данный опыт позволяет рассмотреть обозначенную проблематику не умозрительно, но сквозь призму ежедневного живого общения с верующими и представителями секулярного общества, находящимися в процессе духовного поиска.

Ключевые слова: православная миссия, цифровое пространство, интернет-пастырство, священник-блогер, религиозная коммуникация, цифровая культура, пастырское служение, миссионерская стратегия, социальные сети.

THE DIGITAL MISSION OF THE CHURCH: THE PROBLEM OF DISTINGUISHING PASTORAL MINISTRY AND BLOGGING ACTIVITY IN THE INTERNET SPACE

*Priest Antony Rusakevich (Rusakevich Antony Mikhailovich)
Master's degree student at the St. Petersburg Theological Academy,
responsible for the presence of the priesthood in the information space within the
framework of the activities of the Diocesan Department for Church Relations
with Society and the Media of the Tver and Kashin Diocese
E-mail: 89607070527@mail.ru*

*Priest Maxim Mishchenko (Mishchenko Maxim Alexandrovich), Smolensk
Orthodox Theological Seminary, Assistant to the Rector for Publishing, Senior
Lecturer at the Department of Theological and Church-Historical Disciplines
5, Timiryazeva St., Smolensk, 214000, Russia.
E-mail: makekaresus@yandex.ru*

Abstract. This article is devoted to a comprehensive analysis of the current challenges and missionary prospects facing the Orthodox clergy in the process of carrying out their ministry in the global Internet. In the context of total

digitalization of the social sphere, the Church is presented with new horizons for witnessing to the Truth. However, these same processes give rise to fundamentally new questions that require not only in-depth theological reflection but also the development of practical strategies for interacting with the flock, adapted to contemporary realities. The empirical basis of this study is the unique practical experience of the author, who for many years has combined pastoral activity with active work in the digital environment and has a stable multi-million audience of approximately one and a half million subscribers. This experience allows us to examine the identified issues not speculatively, but through the prism of daily, live communication with believers and representatives of secular society who are in the process of spiritual search.

Keywords: Orthodox mission, digital space, internet pastoral care, priest-blogger, religious communication, digital culture, pastoral ministry, missionary strategy, social networks.

Настоящее исследование посвящено комплексному анализу вызовов и миссионерских перспектив, с которыми сталкивается православное духовенство, осуществляющее служение в глобальной сети Интернет. Актуальность темы обусловлена фундаментальными изменениями коммуникационной среды: цифровизация всех сфер жизни ставит перед Церковью вопросы, требующие не только богословского осмысления, но и выработки практических стратегий взаимодействия с паствой в новых условиях. В отличие от многих работ, рассматривающих данную проблему теоретически, в основе данного исследования лежит уникальный практический опыт одного из авторов, который на протяжении многих лет совмещает пастырскую деятельность с активной работой в цифровой среде и имеет устойчивую многомиллионную аудиторию, насчитывающую порядка полутора миллионов подписчиков. Это позволяет проанализировать проблему через призму живого, ежедневного общения как с воцерковленными верующими, так и с теми, кто только находится в поиске своего пути к храму.

Ключевой методологической задачей, решаемой в первой части работы, является установление четкого разграничения между двумя явлениями, которые на поверхностный взгляд могут казаться сходными, но имеют принципиально различную природу: деятельностью блогера и служением священника-миссионера в Интернете. Проведенный анализ позволяет утверждать, что водораздел между ними лежит не в плоскости используемых технических средств, а в природе и направленности

коммуникации. Блогер, вне зависимости от тематики своего контента, по определению ориентирован на монолог и трансляцию собственного образа; его приоритетная цель – самопрезентация и привлечение максимального внимания к своей персоне. Обратная связь с аудиторией в этой парадигме либо полностью игнорируется, либо носит инструментальный характер, будучи сведена к минимуму. В противовес этому, служение священника в сети, сохраняя свою пастырскую сущность, должно быть ориентировано на диалог, событие и ответ на духовные запросы собеседника. Выявление этого фундаментального различия представляется необходимым условием для дальнейшей выработки критериев эффективности православной миссии в цифровом пространстве.

Миссионерская же деятельность священнослужителя, по своей глубинной сути, представляет собой диалог, а не монолог. Как точно и емко заметил один из представителей миссионерского отдела, сама суть миссии заключается в общении, которое органически невозможно без установления полноценной и искренней обратной связи с собеседником. Следовательно, работа священника в Интернете должна быть направлена отнюдь не на погоню за так называемыми «трендами» или сиюминутной популярностью, а на кропотливое выстраивание живого, доверительного разговора, конечной целью которого является приведение человека ко Христу. В этой связи необходимо подчеркнуть, что попытки некритичного копирования светских моделей поведения, использование эпатажа или неуместных шуток не просто выглядят неорганично, но и прямо дискредитируют священный сан.

Анализ многолетнего опыта взаимодействия с цифровой аудиторией позволяет сделать однозначный вывод: люди ждут от священника в Интернете именно пастырского участия, а не актерской игры. В отличие от потребителей развлекательного контента, ищущая душа жаждет живого слова утешения, возможности быть выслушанной и получить духовный совет. Когда священник начинает кривляться или пытается шутить в угоду алгоритмам социальных сетей, он неизбежно перестает восприниматься как носитель сакрального сана и низводится в сознании зрителя до уровня очередного шоумена. В результате утрачивается самое главное – доверие, без которого невозможна никакая миссия. Именно готовность выслушать, утешить, подсказать и помолиться составляет тот подлинный запрос, с которым люди идут к священнику, даже если этот священник находится по ту сторону экрана.

Основные вызовы современного информационного пространства

Обращаясь к анализу текущей религиозной и социокультурной ситуации в отечественном сегменте глобальной сети, необходимо констатировать наличие целого ряда серьезных вызовов, с которыми сталкивается сегодня православное духовенство в своей миссионерской деятельности. Эти вызовы носят не только технологический, но и глубокий мировоззренческий характер, затрагивая основы вероучения и требуя от священнослужителей не только богословской эрудиции, но и психологической готовности к работе в агрессивной или индифферентной среде. Цифровое пространство, призванное быть полем проповеди, все чаще превращается в арену острого мировоззренческого противостояния, что делает необходимым тщательный анализ происходящих процессов для выработки адекватной пастырской стратегии.

Одним из наиболее серьезных и системных вызовов, безусловно, является количественная и качественная экспансия исламских сообществ в российском сегменте Интернета. Еще в 2018 году статистические данные наглядно демонстрировали подавляющее численное превосходство исламских пабликов над православными: на фоне двух десятков крупных сообществ лишь одно можно было с уверенностью отнести к православному, тогда как исламских насчитывалось полтора десятка, причем с аудиторией, исчисляемой сотнями тысяч и миллионами подписчиков. Данная тенденция, к сожалению, не только не преодолена, но и продолжает усиливаться, что находит непосредственное отражение в пастырской практике. Священнослужители все чаще сталкиваются с вопросами прихожан, касающимися межрелигиозных отношений: обращение близких в ислам, вступление в смешанные браки и, что особенно тревожно, неспособность многих верующих аргументированно отстоять свою позицию перед представителями иной конфессии, которые активно и умело используют тезис о «едином Боге» для размывания границ православной идентичности и вовлечения неопитов в свою религиозную практику.

Не менее актуальной проблемой, получившей особую остроту в последнее время, является стремительное распространение неоязыческих настроений, затрагивающее в том числе и людей, формально принадлежащих к православной культуре. Пастырям приходится все чаще давать советы родственникам, чьи дети, находясь под влиянием различных факторов – от идеологических до психологических, – сознательно отка-

зываются от православной веры в пользу реконструированных дохристианских культов. Особенно болезненно эта ситуация проявляется в контексте участия в боевых действиях, где люди в экстремальных условиях нередко поддаются влиянию псевдодуховных авторитетов. В данной трагической ситуации первостепенной пастырской задачей становится не столько острая полемика или обличение заблуждений, сколько глубокая психологическая и духовная поддержка родителей, находящихся в состоянии уныния, растерянности и отчаяния от невозможности помочь своим детям. Это требует от священника долгосрочной, кропотливой работы по катехизации, утешению и разъяснению основ веры, которая зачастую длится месяцами и даже годами, но иногда приносит плоды в виде возвращения заблудших в лоно Церкви.

Наряду с мировоззренческими вызовами, существенным, а иногда и непреодолимым препятствием для миссии становятся сугубо технические и инфраструктурные ограничения. Во многих регионах нашей страны наблюдается ограничение или нестабильность доступа к сети Интернет, что делает фактически невозможным общение со священником для тех людей, которые наиболее остро нуждаются в пастырском слове и духовной поддержке. Кроме того, политика блокировки зарубежных социальных платформ и мессенджеров, при всей ее оправданности с точки зрения национальной безопасности и информационного суверенитета, привела к тому, что значительная аудитория, годами собиравшаяся священнослужителями в этих сетях, оказалась практически потеряна. Многие верующие, особенно старшего поколения или проживающие в отдаленных районах, просто не в состоянии разобраться в сложных схемах обхода блокировок, что отсекает их от привычных каналов получения духовной информации и общения с пастырем.

Наконец, нельзя игнорировать и влияние сугубо технологического фактора, а именно – постоянное изменение алгоритмов работы самих социальных сетей. Современные рекомендательные системы крупнейших платформ нацелены исключительно на удержание пользователя любой ценой, что достигается преимущественно за счет подачи развлекательного, клипового контента, который способствует отключению критического мышления и формированию поверхностного восприятия реальности. Попытка священников подстроиться под эти алгоритмы, чтобы попасть в ленты рекомендаций и расширить охват аудитории, неизбежно ведет к профанации пастырского служения и размыванию его сути. Как только священнослужитель встает на скользкую дорожку погони за

«трендами» и сиюминутной популярностью, он оказывается вынужден прибегать к провокационным высказываниям или неподобающему сану поведению, что в конечном итоге не только дискредитирует Церковь как общественный институт, но и приводит к быстрому и закономерному прекращению его деятельности в сети, либо по решению администрации платформ, либо по причине полной утраты пастырского авторитета.

Пути решения и миссионерские перспективы в современных условиях

Несмотря на всю серьезность перечисленных выше вызовов – от мировоззренческой экспансии инославия до технологических ограничений и блокировок – было бы глубоко ошибочно полагать, что миссия Церкви в цифровом пространстве заходит в тупик или утрачивает свою актуальность. Напротив, современная ситуация, при всей ее сложности, открывает перед православным духовенством новые горизонты для пастырской работы, требуя лишь пересмотра устаревших методов и отказа от иллюзорных ориентиров. Существуют вполне конкретные и эффективные стратегии, позволяющие не только сохранить присутствие Церкви в сети, но и сделать это присутствие по-настоящему плодотворным, ведущим людей ко Христу, а не просто к увеличению статистических показателей.

Первым и неперменным условием успешной миссии в современных реалиях выступает принцип непрерывного образования и активного взаимодействия между священнослужителями, работающими в цифровой среде. Динамика развития интернет-пространства такова, что новые религиозные течения, сектантские группы и различные заблуждения возникают и распространяются со скоростью, с которой не может сравниться традиционная система богословского образования. Священник, ежедневно погруженный в онлайн-общение, сталкивается с этими явлениями лицом к лицу значительно раньше, чем они попадают на страницы официальных документов или в семинарские учебные программы. В этой связи крайне важно наладить живой и оперативный канал коммуникации между практикующими «сетевыми» миссионерами и профильным синодальным отделом. Только такое взаимодействие позволит в режиме реального времени обмениваться информацией, анализировать новые угрозы и совместно вырабатывать адекватные, богословски выверенные ответы на вызовы, которые ставит перед Церковью стремительно меняющийся мир.

Вторым принципиальным моментом является решительная переориентация всей миссионерской стратегии с погони за количественными показателями на подлинное качество пастырского общения. Необходимо раз и навсегда отказаться от иллюзии, что большое количество подписчиков, лайков или просмотров является критерием успеха миссии. Опыт показывает, что так называемая популярность на развлекательных платформах по большей части «пуста» и эфемерна: аудитория, пришедшая ради шуток и легкого контента, неизбежно покидает священника, как только он начинает говорить о серьезных духовных материях, о грехе, покаянии и спасении. Такая «массовка» не только бесполезна, но и опасна, поскольку создает ложное ощущение успешной деятельности. Истинная же цель миссии, ее единственный и непреложный критерий – это приведение конкретного человека в храм, его воцерковление и реальное обращение ко Христу. Именно количество людей, изменивших свою жизнь благодаря общению со священником в сети, должно стать для нас мерилom эффективности, а не миллионные охваты, не имеющие духовного веса.

Третьим важнейшим направлением, особенно актуальным в свете текущей геополитической ситуации, является планомерный переход на отечественные цифровые платформы и мессенджеры. С учетом блокировок зарубежных социальных сетей и прогнозов аналитиков (в том числе из крупных финансовых структур), предрекающих к концу десятилетия полный запрет всех иностранных платформ на территории России, нам необходимо уже сейчас трезво оценивать перспективы и делать ставку на то, что будет работать завтра. Важно знать, что у большинства российских мобильных операторов существуют так называемые «белые списки» приложений, которые продолжают функционировать даже в условиях серьезных ограничений доступа в интернет. В эти списки входят именно отечественные сервисы: социальные сети «ВКонтакте» и «Одноклассники», видеоплатформа «RuTube», контентная платформа «Яндекс.Дзен», а также мессенджеры, такие как Messenger Max. Использование этих инструментов позволяет обеспечить стабильную и бесперебойную связь с паствой вне зависимости от внешних обстоятельств.

Наконец, наиболее перспективным и плодотворным направлением сегодня представляется смещение фокуса внимания с абстрактной многомиллионной аудитории на работу с так называемой «активной аудиторией» – то есть с конкретными, реальными прихожанами своего собственного храма. Вместо того чтобы тратить силы на попытки пробить-

ся в рекомендательные ленты федеральных платформ, гораздо разумнее и пастырски эффективнее создать небольшой приходской чат в одном из доступных мессенджеров. В таком закрытом пространстве священник может делиться актуальными новостями, напоминать о расписании богослужений, поздравлять с праздниками и, что самое ценное, быть доступным для личного, доверительного общения с каждым прихожанином во внебогослужебное время. Такой формат прямого, не анонимного диалога вызывает несравнимо большее доверие, чем обезличенная трансляция на многотысячную толпу, и действительно оживляет приходскую жизнь, превращая цифровое пространство из информационной площадки в подлинное место духовного общения и взаимной поддержки.

Заключение

Подводя итог вышесказанному, необходимо еще раз подчеркнуть, что перед православным священством, осуществляющим свое служение в цифровом пространстве, сегодня объективно стоит целый комплекс серьезных и разнородных вызовов. Спектр этих вызовов простирается от глубоких мировоззренческих проблем, связанных с активной экспансией исламского контента и ростом неоязыческих настроений в российском сегменте сети, до сугубо технологических и инфраструктурных ограничений, таких как блокировка зарубежных платформ и постоянное изменение алгоритмов работы социальных сетей, направленных на удержание аудитории исключительно развлекательным контентом. В этой непростой ситуации было бы глубоко ошибочно и даже пастырски безответственно впадать в пассивное ожидание улучшения условий или, напротив, тратить силы на бесплодную погоню за ускользающей популярностью в запрещенных и постепенно угасающих сетях, уповая на сомнительные методы обхода блокировок и попытки подстроиться под чуждые нам тренды.

Действенным и единственно верным выходом из сложившейся ситуации представляется осознанная и решительная переориентация всей миссионерской деятельности с количественных показателей на подлинное качество пастырского общения. Нам необходимо трезво оценить наличествующие инструменты и сделать ставку на те отечественные платформы и мессенджеры, которые не только доступны здесь и сейчас, но и гарантированно будут работать в обозримой перспективе благодаря

поддержке государства и мобильных операторов, формирующих «белые списки» приложений. При этом начинать следует с малого, но самого важного – с создания небольших приходских чатов и культивирования культуры личного, доверительного общения с каждым конкретным человеком, обратившимся за духовной помощью или советом. Только такой подход, в основе которого лежит живой диалог, а не монологичная трансляция собственного мнения в пустоту, позволит нам с достоинством нести людям слово Истины и реально, а не виртуально, приводить их ко Христу в сложных и быстро меняющихся реалиях современного мира.

Библиографический список

1. Богданова О. Медиатизация пастырства в Русской православной церкви: предпосылки формирования сайтов с вопросами священнику // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38. № 2. С. 207–234.
2. Гришаева Е.И., Шумкова В.А. Традиционалистские православные медиа: структура дискурса и особенности функционирования // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 291–308.
3. Доброхотова М.А. Роль СМИ в позиционировании русской православной церкви в российском обществе 2000-х гг. / М.А. Доброхотова // Вестник Пермского университета. – Вып. 1–18. – 2012. С. 289 – 296.
4. Жуковская Е.Е. Управление рисками в информационной политике института Церкви: на примере Московского патриархата: дис. ... кандидата социологических наук. 22.00.08 / Жуковская Евгения Евгеньевна; [Место защиты: Моск. гос. ин-т междунар. отношений]. – Москва, 2016.
5. Камышников С. Некоторые проблемы подготовки церковных миссионерских кадров и управленческие пути их преодоления // Государственное управление. Электронный вестник. – Вып. 10. – 2007. – Март.
6. Петр (Мещеринов), иг. Православному Рунету нужно быть острым, дискуссионным, использовать массовые формы, но наполнять их церковным содержанием // Лученко К. Православный Интернет. – М., 2007.
7. Coleman S., Ross K. The media and the public: «Them» and «Us» in media discourse. – Chichester; Malden (ma): Wiley-Blackwell, 2010. – 200 p.

References

1. Bogdanova O. Mediatization of Pastoral Care in the Russian Orthodox Church: Prerequisites for the Formation of Websites with Questions for the Priest // State, Religion, Church in Russia and Abroad. 2020. Vol. 38. No. 2. Pp. 207–234.
2. Grishaeva E. I., Shumkova V. A. Traditionalist Orthodox Media: Discourse Structure and Functioning Features // Public Opinion Monitoring: Economic and Social Changes. 2018. No. 2. Pp. 291–308.
3. Dobrokhotoва M. A. The Role of the Media in Positioning the Russian Orthodox Church in Russian Society in the 2000s / M. A. Dobrokhotoва // Bulletin of Perm University. – Issue. 1-18. – 2012. P. 289 – 296.
4. Zhukovskaya E. E. Risk management in the information policy of the Church institution: on the example of the Moscow Patriarchate: dis. ... candidate of sociological sciences. 22.00.08 / Zhukovskaya Evgeniya Evgenievna; [Place of protection: Mosk. state institute of international relations]. – Moscow, 2016.
5. Kamyshnikov S. Some problems of training church missionary personnel and managerial ways to overcome them // Public administration. Electronic bulletin. – Issue. 10. –2007. – March.
6. Peter (Meshcherinov), ig. The Orthodox Runet needs to be sharp, controversial, use mass forms, but fill them with church content // Luchenko K. Orthodox Internet. – M., 2007.
7. Coleman S., Ross K. The media and the public: «Them» and «Us» in media discourse. – Chichester; Malden (ma): Wiley-Blackwell, 2010. – 200 p.

ЛЕКЦИОННЫЙ МЕТОД, ИЛИ ЦЕНА ПЕДАГОГИЧЕСКОГО СЛОВА ХРИСТА

Д. А. Кислов

*Ярославская духовная семинария, студент
150000, г. Ярославль, пл. Челюскинцев, д. 12/4
E-mail: info@yarseminaria.ru*

Аннотация: статья посвящена проблеме формирования личности с точки зрения христианского мировоззрения. Рассмотрены плюсы и минусы современной педагогики. Актуальность темы обоснована процессом внедрения в воспитание у общества духовно-нравственных идеалов. Евангельские истины и библейский декалог способны дать человеку высокий уровень нравственности, воспитать сильную личность со строгими принципами. В статье рассмотрены понятия, которые раскрывают методы преподавания би-

блейской историей духовно-нравственного поведения и пересечение общих точек воспитания с настоящим временем, к примеру, лекционный метод и пример идеального педагога.

Ключевые слова: Христос, Евангелие, воспитание, личность, истина.

THE LECTURE METHOD, OR THE PRICE OF CHRIST'S PEDAGOGICAL WORD

D. A. Kislov

Yaroslavl Theological Seminary, student

12/4 Chelyuskintsev Square, Yaroslavl, 150000

E-mail: info@yarseminaria.ru

Annotation: the article is devoted to the problem of personality formation from the point of view of the Christian worldview. The pros and cons of modern pedagogy are considered. The relevance of the topic is justified by the process of introducing spiritual and moral ideals into the education of society. The gospel truths and the biblical decalogue are able to give a person a high level of morality, to cultivate a strong personality with strict principles, capable of thinking and acting according to the commandments of the Old Testament and the laws of conscience. The article also discusses the basic concepts that coherently reveal teaching methods in the biblical history of spiritual and moral behavior and the intersection of common points of education with the present, for example, the lecture method and the example of an ideal teacher.

Keywords: Christ, Gospel, upbringing, personality, truth.

В нашем мире проблема воспитания личности на протяжении всей истории всегда была, есть и будет. Сегодня в педагогической сфере существует множество расхождений взглядов и научных подходов: в ценностных приоритетах, в мировоззренческих взглядах, в педагогических концепциях, во взглядах на развивающуюся личность и на учебно-воспитательный процесс. Во время выполнения работы были выявлены следующие цели и задачи:

1. Показать актуальность проблемы воспитания сегодня;
2. Перечислить отсутствие некоторых важных педагогических факторов в современном мире;
3. Выяснить: является ли христианское законодательство эталоном поведения общества;

4. Привести пример педагога, методы которого наиболее актуальны и универсальны во все времена.

О проблеме образования. Многие педагоги и психологи определяют отечественную систему образования как кризисную и выделяют в ней целый комплекс проблем, актуальность которых не оставляет сомнений. Эти проблемы имеют прямую связь с изменениями в самом обществе, в частности, с переосмыслением социальных ценностей. Моральные изменения, с которыми сталкивается наше общество в результате политических перемен, оказывают негативное влияние, прежде всего, на детей, подростков и молодежь в целом. Почему влияние на детей скорее отрицательное, чем положительное? Каковы основные проблемы педагогики? Что нужно людям для стабильного формирования личности? Ответы на эти вопросы даны в статье.

Современная педагогика и её недостатки. На государственном уровне в современной педагогической сфере мы наглядно видим отсутствие следующих социальных факторов:

1. Общепризнанный личностный идеал;
2. Единая духовно-мировоззренческая основа жизни и воспитания;
3. Единая педагогическая концепция и цель воспитания – единые задачи и принципы воспитания;
4. Однонаправленная целевая педагогическая деятельность в соборном единстве усилий в воспитании такой цельной личности в семье, школе и в обществе;
5. Благотворная среда взращивания такой личности.

При полной рассогласованности и беспринципности, царящей сегодня в сфере педагогики, неудивительно, что воспитанность детей стала большой редкостью, не говоря уже о воспитании христианском. Для правильного воспитания человека необходимы следующие факторы:

1. Ясное и верное представление об идеале совершенства как желанной цели, к которой призван и должен быть устремлен человек;
2. Реальное существование такого идеала и живая связь с ним;
3. Самопознание, открывающее человеку меру несоответствия и удаленности от этого идеала;
4. Знание пути, средств, методов и меры усилий, необходимых для устремления, уподобления ему как условия к его достижению.

Наряду с множеством видов воспитания личности, такими как физическое, трудовое, эстетическое, умственное, патриотическое, пожалуй, самым тонким и трудоемким является воспитание духовно-нравствен-

ное, но именно оно является наиважнейшим не только для периода земной жизни человека, но и, в особенности, для жизни вечной.

Влияние заповедей нравственности на современный мир. В соответствии с высокой целью Божьего завета христианское законодательство отличается высокой степенью совершенства. Заповеди характеризуются большим моральным достоинством, святостью и чистотой. Целью этих законов не было внешнее благополучие людей, их жизнь была подчинена другой, высшей цели. Законы в основном направлены на воспитание общества как священного народа, направленного на просвещение всего человечества (Лев. 20, 26).

Весь смысл закона Моисея заключается в воспитательном значении. В момент принятия и заключения завета с Богом отдельного народа человечество находилось в состоянии поиска путей социальной жизни, которые обеспечили бы его благополучное существование и здоровое развитие. Господь в христианском законодательстве указывает, что этот путь возможен при условии взаимоотношений человека с Богом. Десять заповедей – это не что иное, как определенное и объективное изложение норм человеческой совести, данных Господом человеку при его сотворении, норм Божественной воли [2].

Но Новозаветная христианская личность выше закона. Вышеперечисленные аспекты требуют от человека веры и послушания. Библейская история свидетельствует о процессе воспитания целого народа в духе веры и послушания. Конкретным объектом веры был Мессия, Спаситель, который и является лучшим учителем Нового Завета, а средством образования – новый закон. Все ветхозаветные заповеди носят запретительный характер: "Не убий", "Не укради", "Не возжелай" (Исход 20:2-17), они были призваны удержать человека от нарушения Воли Божьей. Заповеди блаженства уже носят иной, позитивный характер. Но заповедями их можно назвать лишь условно. Потому что они – не что иное, как изображение красоты свойств человека, которого апостол Павел называет «новым». Заповеди блаженства показывают, какие духовные дары получает новый человек, если он следует путем Господним. С точки зрения духовно-нравственных принципов воспитания народа Иисуса Христа следует считать наивысшим нравственным идеалом, стремиться к которому должен каждый, при том, что достигнуть Его невозможно. Он является единственным из всех прошедших по земле людей, кто не имел никакого порока и стал средоточием всех человеческих добродетелей. П.И. Рогозин справедливо писал о Нем: "Его доброта – безусловна; Его милосер-

дие – безгранично; Его терпение – неиссякаемо; Его вера – непоколебима; Его прощение кающихся грешников – бесподобно" [2]. Большинство людей склонны снисходительно относиться к собственным недостаткам и очень критически относиться к порокам других людей. Такое явление является следствием человеческой гордыни и мнимого индивидуализма. Об этом свидетельствует, в частности, Его короткая притча о мытаре и фарисее (Лк. 18:10-14). Христос призывал к снисходительному отношению к другим людям и строгой оценке собственных поступков. И прежде всего, подтверждал, насколько важно знать тех, к кому вы обращаетесь с проповедью или наставлением.

В педагогике существует принцип личного образцового учителя – это воспитатель. Его смысл сводится к простой формуле: "Делай, как я" [4]. Этот принцип был реализован Иисусом Христом задолго до его появления в педагогической науке. Он призывал Своих последователей любить друг друга так, как Он любил их; учиться у Него кротости и смирению, стойко перенося жизненные невзгоды. Основной метод обучения, используемый Христом в его человеческом служении в области образования известен под названием "Лекционный метод" [6]. Это метод, при котором учитель устно излагает классу изучаемую тему. Прекрасным примером служения Христа является Его «Нагорная проповедь». Фактически, Он делал упор на учении, а не на проповеди! Этот отрывок начинается следующими словами: «Увидев народ, Он взошел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его. И Он, отверзши уста Свои, учил их...» (Мф. 5:1-3).

Отметим, что это была не проповедь народу, а указание ученикам. Начав лекцию, Он продолжает её без перерыва на протяжении трёх глав. В заключение даётся следующий важный комментарий: «И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Мф. 7:28,29). Заметим сильный контраст между его учением и учением книжников и фарисеев того времени. Он был Тем Педагогом, который знал, о чём говорил, а потому говорил как власть Имеющий.

Нагорная проповедь – один из многих примеров служения Христа в области учения. Позже его примеру последовали апостолы, почти всегда используя лекции и наставления в качестве метода обучения [2].

Более пристальное изучение примеров служения Иисуса Христа и апостолов в области преподавания дает основание заключить, что они нередко позволяли слушателям задавать вопросы во время лекции или в

её конце (Мф. 13:36). Поэтому современный педагог, который хочет как можно точнее следовать примеру Величайшего Учителя, постарается сочетать лекционный метод с правом студентов задавать ему вопросы. Иногда Христос начинал лекцию по какой-либо проблеме с наводящего вопроса к одному из своих учеников. (Мф. 16:15) Следует подчеркнуть, что Иисус преподавал в классах с разным количеством слушателей. Когда Он учил как народные собрания, так и отдельных людей, когда, конечно, позволяли обстоятельства. У Него также был "продвинутый класс" из семидесяти человек (Лк. 10:1-24), которым Он привил глубокие знания, а затем отправил их на служение. Но старший класс, которому Христос привил глубокие знания, состоял из двенадцати учеников.

Одним из важнейших принципов преподавания является предоставление обучаемым возможности работать самостоятельно, то есть самим находить решения задачи. Более того, усвоение происходит гораздо лучше, чем если бы преподаватель сам выдал все ответы. Этот принцип применим ко всем группам – от самых маленьких до самых старших. Иисус наставлял Своих учеников учить других, исцелять от недугов, раздавать еду, когда накормил пять тысяч человек хлебами и рыбой. Сам Господь стремился к тому, чтобы Его последователи действительно добровольно выполняли Его слова [3].

Давайте подведем итоги. Хороший учитель во всем следует примеру Христа: видит способности и склонности человека, вступает с ним в личный контакт, раскрывает лучшие свойства его души и помогает ему посредством активного участия в уроке.

Из всего вышесказанного следует вывод – нравственные заповеди являются основой христианской педагогики, основой Божественной воли. Христианское законодательство – это высшая ступень духовного воспитания. На его основе принимаются современные законы. Выполнение заповедей ведет к воспитанию личности, не мыслящей зла, а своей жизнью показывающей примеры настоящей христианской деятельной жизни для других. Благодарю за внимание!

Библиографический список

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Московская Патриархия, Российское Библейское Общество, 2005. – 1376 с.
2. Рогозин П. И. Откуда всё это появилось? Протестантский взгляд на Православие. – М.: Протестант, 2011. – 360 с.

3. Моррис Г. Г. Христианское образование для реального мира. – М.: Протестант, 1993. 221 с.
4. Литвинова Л. В. Благотворительность // Православная энциклопедия. Т. 5. 2002. С. 325–330.
5. Литвинова Л. В. Девство // Православная энциклопедия. Т. 14. 2006. С. 283–284.
6. Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. М.: Никея, 2011. 205 с.
7. Ткаченко А. А. Девы // Православная энциклопедия. Т. 14. 2006. С. 294–305.
8. Шмалий В., прот. Богословие // Православная энциклопедия. 2002. Т. 5. С. 515–520.
9. Пашков С. В. Духовно-нравственное воспитание детей и молодежи в системе современного российского образования: монография. – Курск: КГУ, 2017. 189 с.
10. Леонтьев А. Н. Психологические вопросы сознательности учения: Избр. псих. пр. – М.: Педагогика, 1983. Т. 1. 500 с.
11. Бондаревская Е. В., Кульневич С. В. Педагогика: личность в гуманистических теориях и системах воспитания: учебное пособие для студентов средних и высших учебных заведений, слушателей ИПК и ФПК. – Ростов-на-Дону: Учитель, 1999. 560 с.
12. Долгая О. И. Новые цели и принципы воспитания в чешской системе образования на рубеже XX–XXI вв. – Ростов-на-Дону: Учитель, 2016. 161 с.
13. Джон Коттингем. В поисках души: Философское эссе. – Принстон: Издательство Принстонского университета, 2020. 405 с.
14. Тиа Купер. Теология международного развития. – Бостон: Ратледж, 2020. 374 с.
15. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М.: Московская Патриархия, 2021. 454 с.
16. Чебанов О. прот. Православный священник и современная школа. – М.: Российское Библейское Общество, 2020. 311 с.

References

1. The Bible. The books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. – Moscow: Moscow Patriarchate, Russian Bible Society, 2005. 1376 p.
2. Rogozin P. I. Where did all this come from? Protestant view of Orthodoxy. – Moscow : Protestant, 2011. 360 p.
3. Morris G. G. Christian education for the real world. – Moscow: Protestant, 1993. 221 p.

4. Litvinova L. V. Charity // Orthodox Encyclopedia. Vol. 5. 2002. pp. 325-330.
5. Litvinova L. V. Virginity // Orthodox Encyclopedia. Vol. 14. 2006. pp. 283-284.
6. Metzger B. M. The Canon of the New Testament. – Moscow: Nikeya, 2011. 205 p.
7. Tkachenko A. A. Virgo // Orthodox Encyclopedia. Vol. 14. 2006. pp. 294-305.
8. Shmaliy V., prot. Theology // Orthodox Encyclopedia. 2002. Vol. 5. pp. 515 – 520.
9. Pashkov S. V. Spiritual and moral education of children and youth in the system of modern Russian education : monograph. – Kursk: KSU, 2017. 189 p.
10. Leontiev A. N. Psychological questions of the consciousness of teaching: Election. psych. ave. – Moscow: Pedagogy, 1983. Vol. 1. 500 p.
11. Bondarevskaya E. V., Kulnevich S. V. Pedagogy: personality in humanistic theories and systems of education: a textbook for students of secondary and higher educational institutions, students of IPK and FPC. – Rostov on Don: Teacher, 1999. 560 p.
12. Dolgaya O. I. New goals and principles of education in the Czech education system at the turn of the XX-XXI centuries. – Rostov on Don : Teacher, 2016. 161 p.
13. John Cottingham. In Search of the Soul: A Philosophical Essay. – Princeton: Princeton University Press, 2020. 405 p.
14. Tia Cooper. Theology of International Development. – Boston: Rutledge, 2020. 374 p.
15. Zenkovsky V. V. Problems of education in the light of Christian anthropology. – Moscow: Moscow Patriarchate, 2021. 454 p.
16. Chebanov O. prot. An Orthodox priest and a modern school. – Moscow: Russian Bible Society, 2020. 311 p.

ДЕЛО СМОЛЕНСКИХ ЦЕРКОВНИКОВ В КОНТЕКСТЕ ПРОТИВОСТОЯНИЯ С СОВЕТСКОЙ ВЛАСТЬЮ

*С.А. Сологуб
Смоленский государственный университет, студент
Смоленск, ул. Пржевальского, 4
E-mail: abiturient@smolgu.ru*

Аннотация. Статья посвящена анализу одного из ключевых эпизодов кампании по изъятию церковных ценностей в 1922 году – событиям в Смоленске, известным как «Процесс смоленских церковников». На основе хронологического изложения событий автор детально реконструирует ход кон-

фронтации между верующими и советской властью: от мирных собраний и попыток договориться до силового изъятия ценностей с применением оружия, повлекшего человеческие жертвы. Материал иллюстрирует механизмы и методы борьбы советского государства с религиозными институтами на раннем этапе его существования.

Ключевые слова: Изъятие церковных ценностей, процесс смоленских церковников, советская власть и церковь, антирелигиозная политика, Верховный трибунал ВЦИК, сопротивление верующих.

THE CASE OF THE SMOLENSK CHURCHMEN IN THE CONTEXT OF THE CONFRONTATION WITH THE SOVIET GOVERNMENT

*S.A. Sologub
Smolensk State University, student
4 Przhevalsky St., Smolensk
E-mail: abiturient@smolgu.ru*

Annotation. The article is devoted to the analysis of one of the key episodes of the campaign for the seizure of church valuables in 1922 – the events in Smolensk, known as the "Smolensk Churchmen Trial". Based on a chronological account of events, the author reconstructs in detail the course of the confrontation between believers and the Soviet government: from peaceful gatherings and attempts to negotiate to the forcible seizure of valuables with the use of weapons, which resulted in human casualties. The material illustrates the mechanisms and methods of struggle of the Soviet state against religious institutions at an early stage of its existence.

Keywords: seizure of church valuables, trial of Smolensk churchmen, Soviet government and the church, anti-religious policy, Supreme Tribunal of the Central Executive Committee, resistance of believers.

После Великой Октябрьской Социалистической революции 1917 года советская власть заняла по отношению к церкви суровую воинственно-атеистическую позицию. Это проявлялось в репрессиях по отношению к церковнослужителям; уничтожении зданий и сооружений церкви; но, что стало болью для многих верующих – это изъятие церковного имущества, в том числе и реликвий.

23 февраля 1922 года было опубликовано принятое ВЦИК 16 февраля постановление «Об изъятии церковных ценностей для реализации

на помощь голодающим», которое предписывало местным Советам «... изъять из церковных имуществ, переданных в пользование групп верующих всех религий, по описям и договорам все драгоценные предметы из золота, серебра и камней, изъятие коих не может существенно затронуть интересы самого культа, и передать в органы Народного комиссариата финансов для помощи голодающим» [1].

Декрет предписывал «пересмотр договоров и фактическое изъятие по описям драгоценных вещей производить с обязательным участием представителей групп верующих, в пользование коих указанное имущество было передано».

В секретном письме В. М. Молотову для членов Политбюро ЦК РКП(б) от 19 марта 1922 года бессменный глава коммунистической партии В. И. Ленин писал: «...изъятие ценностей, в особенности самых богатых лавр, монастырей и церквей, должно быть проведено с беспощадной решительностью, безусловно, ни перед чем не останавливаясь и в самый кратчайший срок. Чем большее число представителей реакционного духовенства и реакционной буржуазии удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше. Надо именно теперь проучить эту публику так, чтобы на несколько десятков лет они ни о каком сопротивлении не смели и думать» [2].

По территориям бывшей империи прошли выступления верующих против этого декрета и "перегибов" в его реализации. Особый размах приняли события в Смоленске. В городе весной-летом 1922 года произошли события, получившие впоследствии название "Процесс смоленских церковников".

Мы можем восстановить хронологию событий, которые связаны с этим процессом [3].

12 марта 1922 года, в воскресенье, по окончании литургии в Успенской церкви Смоленского Успенского собора состоялось собрание прихожан. С докладом выступил член Соборного Братства инженер-путеец Залесский, заявивший, что: "использование на помощь голодающим священных сосудов, риз с икон и т.д. противно законам церкви и оскорбительно для совести верующих. На помощь голодающим могут быть употреблены только предметы, не имеющие религиозного значения, но эти предметы могут быть заменены соответствующим денежным или продуктовым эквивалентом".

Кроме того, в резолюции говорилось, что необходимо ходатайствовать перед ВЦИК об отмене его постановления, а также, что "организа-

цию помощи голодающим должны взять на себя сами (устройство столовых, питательных пунктов и т.д.) власти". Под этой резолюцией было собрано 5 тысяч подписей. Для дальнейших переговоров с властями верующие избрали комиссию из 25 человек, в которой были представлены все приходы Смоленска. На собрании присутствовал настоятель собора протоиерей Дмитрий Иванович Ширяев.

В понедельник, 13 марта в Успенский собор явилась комиссия по изъятию церковных ценностей. Группа разгневанных прихожан из 300 человек встретила их на Соборном холме и не допустила к работе. Были назначены дежурства прихожан у собора с 10 утра до 10 вечера с целью ударить в набат, если власть попытается изъять ценности силой, также была установлена охрана по 5 человек от двух церквей города.

В Губисполкоме состоялась беседа с Булатовым, председателем губернской комиссии по изъятию церковных ценностей. Булатов предложил комиссии из 7 человек явиться к нему на следующий день. Анисимов и Гуров от лица верующих подписали обязательство о сохранности церковных ценностей. Одновременно были откомандированы делегаты в Москву, в Президиум ВЦИК с ходатайством об отмене постановления об изъятии.

14 марта комиссия вторично пыталась приступить к изъятию ценностей, но также неудачно. Группа верующих (около 500 человек) не допустила комиссию к работе. Видя, что приступить к работе не удастся, комиссия оставила собор и с группой верующих вторично явилась в Президиум Губисполкома. 14 марта Булатова верующие в губисполкоме не нашли. На этом совещании не удалось прийти ни к каким решениям.

Присутствовавший на совещании уполномоченный Троцкого Геселис на просьбы верующих произвести замену церковных ценностей другими ценностями дал своё согласие, т. к. видел такую практику в Москве, где металл заменялся на металл. С заявлением Геселиса не согласилась смоленская комиссия, ведь она увидела в этом совершенно недопустимую уступку. Пользуясь пребыванием Троцкого в Смоленске, комиссии удалось устроить с ним совместное совещание.

К вечеру группа верующих окружила собор, по сведениям Политотдела, в количестве 6-7 тысяч человек. Троцкий приказывает комиссии временно приостановить изъятие и заняться вновь агитацией среди красноармейских частей. На другой день, 15 марта, словесная директива Троцкого была подтверждена письменно телеграммой ЦК. В исполнение указания Троцкого был разработан план агитационной кампании среди

красноармейских частей, среди рабочих проводить кампанию за изъятие ценностей губкомиссия и губком РКП нашли не нужным, ожидая обратных результатов. Внимание, придававшееся агитации среди красноармейцев, особенно показательно. Прежде всего это говорит о той роли, которая отводилась армии в проведении изъятия. Именно Л. Д. Троцкий был главным инициатором использования военных методов. Кроме того, факт приостановки изъятия в Смоленске и упор на агитацию среди красноармейцев, сделанный Троцким, видимо, свидетельствовал об отрицательном отношении в армии к захвату церковного золота. Прямым подтверждением этому служат тревожные донесения местных чекистов. Только 16 марта Булатов принял верующих в Губисполкоме. Представительство церкви было полным: 100 человек от собора и по 25 от каждого прихода, всего 500 человек. На этом собрании представитель верующих Теплов изложил точку зрения Церкви по вопросу изъятия ценностей. Епископ Филипп в своей речи призвал верующих отдать ценности, не имеющие богослужебного характера.

17 марта это воззвание Смоленского епископа было опубликовано в газете «Рабочий путь»: "Верующие, как граждане, должны заботиться об исполнении своего долга, но как верующие, они не могут посягнуть на святыни. Выход из этого положения они найдут...". Представитель Губкомиссии Булатов указал на возможность, если на то последует распоряжение ЦК Помгола, замены ценностей, имеющих для верующих особо религиозное значение, другим равноценным металлом. Собрание с этим не согласилось.

Озабоченный положением председатель губисполкома Д. А. Булатов отправлял шифротеллеграмму Калинину: «ВЦИК тов. КАЛИНИНУ[.] Попытка приступить к фактическому изъятию ценностей Смоленского собора не имела успеха[.] Толпа верующих день и ночь находится в соборе и не допускает комиссию к работе. Все переговоры выборными верующих не к чему не привели. Беседовали по сему вопросу с ТРОЦКИМ получены от него руководящие указания, которые проводим в жизнь. Сообщите нужно ли действовать решительно. Дешифрант передать по назначению» [4].

18 марта на хорах собора созывается собрание представителей приходов 290 человек. Раздавались пригласительные билеты на предстоящее собрание, а также тексты резолюции от 12 марта, на обратной стороне были напечатаны предложения т. Булатова.

19 марта состоялось собрание в губисполкоме. Там был и епископ Филипп, и Булатов. Речь Булатова сводилась к одному: «Мы имеем пра-

во забрать всё». И всё-таки стороны пришли к соглашению: верующим разрешалось приступить к сбору пожертвований для выкупа церковных ценностей.

20 марта были созваны подкомиссии для окончательного обсуждения техники проведения изъятия ценностей в соборе и двух монастырях. Изъятие ценностей предполагалось произвести 21 марта. Считаясь с телеграммой ЦК о временной приостановке изъятия, комиссия решила временно воздержаться, не прекращая агитационную кампанию среди красноармейцев. В этот же день на дверях собора появился текст воззвания епископа Филиппа, в нем говорилось о священных предметах, с которыми «не может расстаться душа верующих». Текст воззвания согласуется с воззванием Патриарха Тихона. Послание епископа Филиппа было распространено среди верующих, а в Вознесенском монастыре его прочли с амвона, продолжился сбор пожертвований.

За несколько дней было собрано пуд серебра и около фунта золота.

24 марта была получена телеграмма от ЦК с предложением немедленно организовать комиссию при губкоме, на которую возложить руководство по изъятию ценностей. Согласно новому плану, предусматривалось приступить к изъятию ценностей сразу в трёх местах, чтобы этим отвлечь и рассредоточить внимание верующих. Предлагалось следующее:

- 1) поставить сильный вооружённый кордон у собора в момент изъятия ценностей из надёжных курсантов;
- 2) особый отдел должен выслать в момент изъятия ценностей конный отряд на улицу, принять другие меры.

Видимо, власть считала, что к этому моменту пропаганда в воинских частях добилась своего результата, и можно было переходить к более решительным действиям.

25 марта президиумом губкома совместно с представителями Ревзапфронта план был одобрен. Предвидя, что в результате такого образа действий могут быть нежелательные последствия, президиум Гбкома поручил отправляющимся в Москву делегатам одиннадцатого съезда, в том числе и Булатову, довести до сведения ЦК и выяснить его точку зрения на план.

Делегаты прибыли в Москву 27 марта, где встретились с секретарём ЦК Молотовым в 12 часов ночи. Изложив положение дел, Булатов просил согласия ЦК на проведение разработанного плана. Молотов согласился и предложил действовать решительно. Получив такой ответ, сразу же была дана соответствующая условная телеграмма, чтобы комиссия приступала к действию. Изъятие ценностей было назначено на 28 марта.

На рассвете 26 марта у собора и двух монастырей был выставлен вооруженный караул из курсантов-красноармейцев. А 28 марта, около 10 часов утра, у собора стала собираться толпа. В разных местах Смоленска в церквях раздался набат. Толпа увеличилась до 4 тысяч человек. В адрес курсантов раздалась ругань и угрозы, полетели комья снега, камни, плевки в лицо. У некоторых из них было отнято оружие.

В 10 часов утра комиссия должна была приступить к изъятию, но в это время к собору стали собираться люди, и очень скоро их число достигло нескольких тысяч. По условному сигналу в некоторых церквях был дан набат, и это еще больше увеличило число людей (около 4 тысяч человек). Люди теснили красноармейцев все сильнее. Командир 1-го полка дал приказ стрелять вверх. Во время этих событий у собора одна женщина была убита. Изначально командир полка особого назначения дал распоряжение стрелять вверх из винтовок, но это не подействовало. Тогда стали стрелять вверх из пулемета. После этого толпа быстро рассеялась. Кроме убитой несколько человек было ранено.

Комиссия по изъятию ценностей подошла к собору, но он был заперт и забаррикадирован изнутри. Двери взломали – внутри оказались верующие мужчины, женщины и дети – всего 21 человек.

Ценности Успенского собора были изъяты очень быстро. Из отчета комиссии: «Подготовленными и экстренными мерами сопротивление было сломлено, и изъятие ценностей во всех остальных местах прошло безболезненно. По делу событий ведется судебное следствие, виновники будут преданы суду Ревтрибунала».

В течение нескольких дней после изъятия в соборе город находился на грани восстания (не даром 31 марта В.М. Молотов из Москвы направил в Смоленск телеграмму, предписывающую "расправиться со всеми смутьянами". Но городские власти не решились выполнить этот приказ – риск восстания был слишком велик).

В ночь на 29 марта начались аресты церковников. Настоятель кафедрального собора протоиерей Ширяев был арестован только за то, что не пустил представителей губисполкома в собор, т.к. у него не было ключей.

Срочно была создана комиссия, в которую вошел М.Н. Тухачевский. Комиссия, ознакомившись с делом, предложила передать его в Ревтрибунал Запфронта.

Предварительное следствие длилось четыре месяца. В результате «судебный» процесс над смоленскими "церковниками" начался только 1 августа и продолжался почти целый месяц, до 24 числа. Перед выездной

сессией Верховного трибунала ВЦИК предстало 47 обвиняемых, большинство из которых церковниками не были. Очерки "из зала суда" публиковала местная газета «Рабочий путь».

Начался процесс «с выявления классового происхождения», хотя ещё до 28 марта Смоленское ГПУ располагало солидными материалами о виновности многих лиц, причастных к событиям у Успенского собора.

По докладу Булатова, ВЦИК для ознакомления в срочном порядке с этим делом образовал специальную комиссию в составе Мунлевича, Тухачевского и Савченко.

В середине апреля комиссия предпочла передать дело в Ревтрибунал Западного фронта для рассмотрения на закрытом заседании. После этого всё делопроизводство, законченное губполитотделом в недельный срок, было передано в Ревтрибунал Западного фронта. Ревтрибунал, придавая процессу огромное общественное значение, внёс предложение немного отсрочить это дело, с тем чтобы рассмотреть его в открытом заседании Верховного трибунала.

Военная коллегия Верховного трибунала, заслушав доклад, постановила рассмотреть дело в выездной сессии Верховного трибунала, на открытом заседании.

Вместе с тем, Смоленское ГПУ продолжало вести дело и привлекало к следствию тех лиц, о которых в первые дни не доставало материала – они брались под стражу (в том числе и епископ Филипп, который был арестован 11 мая).

Предварительное следствие велось Ревтрибуналом Западного фронта под непосредственным наблюдением председателя Ревтрибунала Пострейтера.

Вследствие обилия материала и большого количества подсудимых, рассмотрение дела в судебном заседании дважды отсрочивалось.

Процесс начался 1 августа, когда в Смоленск прибыла выездная сессия Верховного трибунала ВЦИК.

По делу проходили: «Залесский – Инженер-путеец. Хорошие манеры и костюм. Составил, и провёл на собрании верующих: резолюцию, открыто призывающую не исполнять законное требование власти. (ст. 63 УК).

Козьменков, Щукин, Редков, Теплов (Сын почтальона, богослов, преподаватель), Домуховский Борис и Николай (Помещики. Потомственные дворяне), Анисимов, Щёчкин, Кремер и Гуров, члены комиссии, избранной 12 марта, – в том, что они оказали противодействие Губисполкому при изъятии церковных ценностей (ст. 77 УК).

Пивоваров (Помещик. Дворянин. Восемь лет военной выучки) и Мясоедов (Дважды бежал с германского плена, пробрался через фронт в Италию. Участвовал в целом ряде боев) обвиняются в том, что призывали тёмные массы верующих: не отдавать ценностей, а также принимали участие в охране собора (ст. 69).

Романенков и Хлебовский обвиняются в агитации среди рабочих, с целью склонить их к противодействию изъятию ценностей (ст. 69).

Хлебовский обвиняется в привозе и передаче епископу Филиппу контрреволюционного послания патриарха Тихона. Конокотин – в том, что получил, для распространения, то же послание.

Привлекается бывший офицер Демидов (Сын машиниста. Мещанин. Образование среднее. В 1915 году окончил военное училище. Был на фронте. Имеет чин подпоручик. К февральской революции он отнесся неодобрительно: революция в военное время «несвоевременна». После Октябрьской революции он решил «попытать счастья» в Америке), который вёл агитацию против изъятия церковных ценностей (ст. 69), и, кроме того, работал, в деникинских рядах, был пулемётчиком, на бронепоезде, а потом жил в Рославле, скрывая своё прошлое (57 и 58 ст.)» [5].

В качестве «эксперта» на процесс был приглашен специалист по христианству, профессор Н.М. Никольский, бывший ректор Смоленского университета, а впоследствии маститый советский ученый, автор знаменитой «Истории русской церкви», выдержавшей несколько изданий в нашей стране. Ученый знаток православия обосновал справедливость изъятия церковных ценностей так: раз Христос делился всем с бедным человеком, то и изъятие ценностей из церквей должно восприниматься как помощь страждущим, то есть как богоугодное дело, и поэтому не может быть оскорбительным для чувств верующих.

Подсудимых допрашивали с удивительной дотошностью, суд очень часто уходил от самого дела, занимаясь прошлыми, дореволюционными взглядами и делами обвиняемых, а один из судебных дней (18 августа) был целиком посвящен антицерковным «проповедям» обвинителей. Процесс проводился с максимальным размахом, как некое советское «шоу». Газеты замечали, что билеты на процесс (а он проходил в огромном зале Губисполкома) достать невозможно. Вся смоленская пресса в течение 3-х недель августа «работала только на процесс».

Первым выступал приехавший вместе с Трибуналом из Москвы обвинитель АНДРЕЕВСКИЙ. 21 августа, в понедельник, процесс окончился. Председатель трибунала объявил, что ввиду огромного материала и

большого количества подсудимых, приговор можно ожидать не ранее 23 августа, но только 24 августа приговор был объявлен.

По назначенному Трибуналом наказанию подсудимые разделяются на четыре группы:

1) Залесский, Пивоваров, Мясоедов и Демидов – приговорены к высшей мере наказания – расстрелу.

2) Десять человек приговорены к тюремному заключению с применением принудительных общественных работ: Теплов и Успенский – на 5 лет, Тарнавский и Домуховский Борис – на 3 года, Домуховский Николай и Романенков – на 2 года, монахиня Митрофанова – на 2 года, Анисимов и Орлов – на 1 год.

3) Десять подсудимых приговорены к тем же общественным работам на разные сроки, но только условно.

4) Объявлено общественное порицание подсудимому Ставицкому – епископу Филиппу, а также группе, запершейся в соборе.

Когда на суде Залесскому предлагали защитника, он отказался, говоря: «Ведь я же ни в чём не виноват». Мог ли он поверить, да и могло ли уложиться в голове нормального человека, чтобы преступника, которого считают заслуживающим высшей меры наказания, после окончания следствия, когда должны были выявиться все подробности его преступления, оставят на ответственном посту руководителя строительством целой области? В этом ещё раз сказалось вероломство и жестокость власти. Использовать нужного человека до последнего дыхания.

Выступление второго общественного обвинителя СЕРЁЖНИКОВА, ректора Смоленского университета, мало чем отличалась от речи Андреевского. Он также отметил: «Мелкая буржуазия, мещанство, обыватели, лавочники, спекулянты, помещики, лишившиеся своих имений, капиталисты, оставшиеся без фабрик и заводов, интеллигенты – без совести и мысли – все они восстали, взбунтовались против власти рабочих и крестьян...»

Религия оказалась вроде бы и ни при чем, главное – недобитые классовые враги.

Приговор слушали стоя. Его чтение заняло полтора часа. Интересны характеристики, которые дали фигурантам дела обвинители: Залесский – «... это сознательный, активный виновник тех событий, которые разыгрались в марте и окончились пролитием крови. По отношению к Залесскому возможна только высшая мера наказания».

О Пивоварове: «Пивоваров – представитель самых жалких подонков русской интеллигенции... Революция лишила его имущества, и он ушёл в

религиозные блуждания, авось через них он вернёт свои имения. По отношению к таким подонкам интеллигенции не может быть другой меры наказания, как их физическое уничтожение».

О Демидове: «... утверждал, что она (Советская власть т.е.) не лучше режима Николая II»; говорил, что ценности пойдут не на голодающих, а на Красную армию и уплату долгов Польше; что епископ Филипп не мог написать такого послания, что это провокация большевиков и его к этому принудили».

Каков итог судебного заседания? «ЗАЛЕССКИЙ Владимир Евгеньевич. Признается виновным в том, что с заранее обдуманым намерением использовать религиозные предрассудки масс, он на собрании верующих 12 марта предложил собравшимся резолюцию, в которой ссылаясь на законы церкви говорил о невозможности изъятия предметов религиозного культа, каковая резолюция в несколько дополненном виде была впоследствии широко распространена среди верующих города Смоленска и послужила основной причиной в происшедших позже событиях, причем, будучи освобожден во время следствия под расписку, Залесский с целью сокрытия содеянного вычеркнул из резолюции несколько наиболее существенных слов». Приговорен к высшей мере наказания – расстрелу.

ПИВОВАРОВ Вадим Михайлович и МЯСОЕДОВ Борис Николаевич. «Признаются виновными в том, что с целью общего противодействия изъятию церковных ценностей и по взаимному между собой уговору предложили верующим избрать энергичную делегацию для переговоров по прямому проводу с Москвой, в каковую и были лично выбраны и, кроме того, в том, что с целью ударить в набат в случае приезда комиссии губисполкома, они подвергли ночному осмотру несколько колоколен смоленских церквей и принимали участие в окарауливании укрывшейся в соборе толпы». Приговорены к высшей мере наказания – расстрелу.

ДЕМИДОВ Вячеслав Иванович. «Признается виновным в том, что а) в конце марта месяца 1922 года, с целью дискредитирования Советской власти и, подрывая доверие к распоряжениям последней, вел среди знакомых преступную агитацию указывая, что церковные ценности пойдут на уплату долгов Польше и что Советское правительство ничем не отличается от царского и б) в том, что в начале 1919 года с целью вооруженной борьбы с Советской Россией, вступил в так называемую Добровольческую Армию генерала Деникина, где зачисленный на бронепоезд "Единая Россия", принимал участие в боевых операциях против Красных частей». Приговорен к высшей мере наказания – расстрелу.

Все остальные отделались различными сроками: Теплов и Успенский – 5 лет, Домуховский Борис – 3 года, Домуховский Николай – 2 года тюремного заключения с применением принудительных общественных работ без строгой изоляции с содержанием под стражей. Ширяев и Редков – 3 года общественных работ условно, без применения немедленного наказания. Причем Редков (редактор "Смоленских Епархиальных ведомостей") в течение года «должен работать по ликвидации безграмотности, по шесть часов в неделю, под наблюдением губоно».

Только 30 сентября был окончательно подписан к исполнению смертный приговор. Подписывали его в Москве Енукидзе, Милютин и Калинин. Калинин, подписывая, сказал: «Красин хлопчет за него (Залесского) как за выдающегося инженера, но он нам вреден как человек».

2 октября приговорённых повезли к месту казни. Это был овраг, поросший по склонам ольховыми кустами. Комендант Трибунала, присутствовавший при казни, потом рассказывал, что на месте казни осуждённых заставили, как обычно, копать себе могилы. Когда могилы были готовы, Залесский попросил разрешения молиться. Он стал на колени и так углубился в молитву, что его товарищи-смертники стали его торопить. Тогда он поцеловал землю и, обращаясь к своим убийцам, сказал: «И вашей Советской власти я не хотел никакого зла, но если я сделал это, пусть простят меня», и после этого сказал: «Я готов». Он упал сразу. Студента Пивоварова почему-то не могли убить сразу: раненый, извиваясь, он проклинал их [6].

Список литературы

1. Постановление Президиума ВЦИК «Об изъятии церковных ценностей для реализации на помощь голодающим». Из протокола заседания Президиума ВЦИК № 13, п. 1 от 16-го февраля 1922 г. // ГА РФ, ф. 1235, оп. 39, д. 86, л. 482.; ГА РФ, ф. 1235, оп. 140, д. 59, л. 6.
2. Письмо В. М. Молотову для членов Политбюро ЦК РКП(б) // Известия ЦК КПСС. – 1990., № 4. – С. 190 – 193.
3. Каржанский, Н. С. Процесс смоленских церковников. (1-24 августа 1922 г.): О значении процесса смоленских церковников Стихотворения / Судебный отчет и предисл. Н. С. Каржанский [Соч.] Э. И. Козловского [Соч.] М. В. Исаковского. – Смоленск: Смоленский губ. отдел Всерос. союз рабоч. полигр. производства, 1922. – 186 с.
4. Архивы Кремля. В 2-х кн. / Кн. 1. Политбюро и церковь. 1922-1925 гг. – М. – Новосибирск, «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), «Сибирский хронограф», 1997, стр. 130-131.

5. Валуев Д. Смоленская Голгофа// Смоленские епархиальные ведомости. 2000. Январь-март. N 1(26). С.43.

6. "Но на пути их стала вера...": (Из записок М.Е. Мирчинк). Приложение к воспоминаниям М.Е. Мирчинк// Философско-литературные штудии. Вып. 2. Минск, 1992. С.280–327

Bibliographic list

1. Resolution of the Presidium of the All-Russian Central Executive Committee "on the seizure of church valuables for sale to help the hungry." From the minutes of the meeting of the Presidium of the All-Russian Central Executive Committee No. 13, paragraph 1 of February 16, 1922 // GA RF, f. 1235, op. 39, 86, l. 482.; GA RF, f. 1235, op. 140, 59, l. 6.

2. Letter to V. M. Molotov for members of the Politburo of the Central Committee of the Russian Communist Party (b) // News of the Central Committee of the CPSU. – 1990., No. 4. – pp. 190-193.

3. Karzhansky, N. S. The trial of the Smolensk Churchmen. (August 1-24, 1922): On the significance of the Smolensk Churchmen's Trial, Poems / Judicial Report and Preface by N. S. Karzhansky [Op.] E. I. Kozlovsky [Op.] M. V. Isakovsky. – Smolensk: Smolensky Gubernatorial Department of All Russia. the workers' union. polygr. production, 1922. – 186 p.

4. The Kremlin Archives. In 2 books. / Book 1. The Politburo and the Church. 1922-1925. – M. – Novosibirsk, "Russian Political Encyclopedia" (ROSSPEN), "Siberian Chronograph", 1997, pp. 130-131

5. Valuev D. Smolenskaya Golgotha// Smolensk Diocesan Gazette. 2000. January-March. N 1(26). p.43.

6. "But faith stood in their way...": (From the notes of M.E. Mirchink). Appendix to the memoirs of M.E. Mirchink// Philosophical and literary studies. Issue 2. Minsk, 1992. pp.280–327.

ПОВЕДЕНИЕ ВОЕННОГО ДУХОВЕНСТВА ВО ВРЕМЯ БОЕВЫХ ДЕЙСТВИЙ: МОЖЕТ ЛИ ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯЩЕННИК БРАТЬ В РУКИ ОРУЖИЕ?

*Иерей Николай Ильин (Ильин Николай Сергеевич)
магистр теологии, соискатель степени кандидатской диссертации,
Тверская и Кашинская епархия,
Советская ул., 10, Тверь (этаж 1)*

*Иерей Максим Мищенко (Мищенко Максим Александрович)
Смоленская Православная Духовная Семинария, помощник ректора
по издательской работе,
Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5
E-mail: makekaresus@yandex.ru*

Аннотация. Настоящая статья посвящена комплексному историко-каноническому анализу одной из наиболее дискуссионных проблем в жизни Русской Православной Церкви – вопросу о допустимости участия священнослужителей в боевых действиях и применения ими оружия. Актуальность исследования обусловлена возрождением института военного духовенства в современной России и отсутствием целостной богословской и правовой концепции, регламентирующей поведение пастыря в экстремальных условиях войны. Авторы обращаются к широкому кругу источников: от ветхозаветных и новозаветных текстов, правил Святых Апостолов и Вселенских Соборов до древнерусских летописей, сказаний и исторических хроник синодального периода. В работе выявляются многочисленные прецеденты участия духовенства в военных действиях на протяжении более чем тысячелетней истории – от походов домонгольской Руси (священники Иванко Леген, Петрила) и Куликовской битвы (иноки Пересвет и Ослябя) до Смутного времени (оборона Троице-Сергиева монастыря, подвиг протопопа Амоса), Северной и Крымской войн (архимандрит Александр, протоиерей Гавриил Судковский). Особое внимание уделяется сравнительному анализу практик Западной и Восточной церквей, а также примерам из истории Поместных Православных Церквей, в частности, Черногории, где митрополиты Даниил, Петр I и Петр II лично возглавляли войска в борьбе с османским игом. Авторы приходят к выводу, что, несмотря на формальные канонические запреты, церковная практика на протяжении веков знала множество исключений, продиктованных экстраординарными обстоятельствами защиты веры,

ближних и Отечества. Исследование подчеркивает необходимость дальнейшего осмысления данной проблемы с учетом как исторического опыта, так и современных реалий.

Ключевые слова: военное духовенство, капеллан, каноническое право, Правила Святых Апостолов, Вселенские Соборы, этика войны, православная этика, священник на войне, ношение оружия, самопожертвование, Священное Писание, Священное Предание, Русская Православная Церковь, история Церкви, Куликовская битва, Пересвет и Ослябя, Соловецкий монастырь, Черногорская Церковь, митрополит Даниил, Петр Негош.

PARTICIPATION OF THE ORTHODOX CLERGY IN HOSTILITIES: THE PROBLEM OF THE CANONICAL ADMISSIBILITY OF THE USE OF WEAPONS

*Priest Nikolay Ilyin (Ilyin Nikolay Sergeevich)
Master of Theology, Doctoral Degree Candidate
Tver and Kashin Diocese*

*10 Sovetskaya St., Tver (floor 1)
Priest Maxim Mishchenko (Mishchenko Maxim Alexandrovich)
Smolensk Orthodox Theological Seminary, Assistant to the Rector for
Publishing
5 Timiryazeva St., Smolensk, 214000, Russia
E-mail: makekaresus@yandex.ru*

Abstract. This article is dedicated to a comprehensive historical and canonical analysis of one of the most debated issues in the life of the Russian Orthodox Church – the question of the permissibility of clergy participating in hostilities and using weapons. The relevance of the study is determined by the revival of the institution of military clergy in modern Russia and the absence of a holistic theological and legal concept regulating the pastor's behavior in the extreme conditions of war. The authors draw on a wide range of sources: from Old and New Testament texts, the Rules of the Holy Apostles and Ecumenical Councils, to ancient Russian chronicles, tales, and historical records of the Synodal period. The work reveals numerous precedents of clergy participation in military actions over more than a thousand years of history – from the campaigns of pre-Mongol Rus (priests Ivanko-Legen, Petrila) and the Battle of Kulikovo (monks Peresvet and Oslabya) to the Time of Troubles (defense of the Trinity-Sergius Monastery, the feat of Archpriest Amos), the Northern and Crimean Wars (Archimandrite Alexander, Archpriest Gavriil

Sudkovsky). Special attention is paid to a comparative analysis of the practices of the Western and Eastern Churches, as well as examples from the history of Local Orthodox Churches, particularly Montenegro, where Metropolitans Danilo, Petar I, and Petar II personally led troops in the struggle against the Ottoman yoke. The authors conclude that, despite formal canonical prohibitions, church practice over the centuries knew many exceptions dictated by the extraordinary circumstances of defending the faith, neighbors, and the Fatherland. The study emphasizes the need for further reflection on this issue, taking into account both historical experience and contemporary realities.

Keywords: Military clergy, chaplain, canon law, Rules of the Holy Apostles, Ecumenical Councils, ethics of war, Orthodox ethics, priest in war, bearing arms, self-sacrifice, Holy Scripture, Sacred Tradition, Russian Orthodox Church, Church history, Battle of Kulikovo, Peresvet and Oslyabya, Solovetsky Monastery, Montenegrin Church, Metropolitan Danilo, Petar Njegoš.

Актуальность настоящего исследования продиктована рядом фундаментальных вызовов, которые на протяжении всей двухтысячелетней истории христианства неоднократно возникали перед церковным сознанием, требуя каждый раз нового богословского и канонического осмысления. В современную эпоху, отмеченную глубокими геополитическими трансформациями и пересмотром устоявшихся моделей государственно-церковных отношений, эти вопросы вновь обрели исключительную остроту, переместившись из плоскости отвлеченных академических дискуссий в сферу практического пастырского служения. Центральное проблемное поле данной работы очерчивается вокруг неопределенности функций и задач института военного духовенства (капелланов), который, несмотря на свою многовековую историю, до сих пор не имеет четко прописанных и общепризнанных регламентов, особенно в той части, которая касается поведения священнослужителя в экстремальных условиях боевых действий.

Обращение к различным историческим эпохам в данной статье не является самоцелью, но выступает в качестве необходимого методологического инструментария. Именно на базе сравнительно-исторического анализа нам предстоит выявить один из наиболее дискуссионных и одновременно судьбоносных вопросов церковной жизни: о правомерности и канонической допустимости ношения и применения оружия духовенством. Поскольку для христианского сознания высшим авторитетом и критерием истины является Священное Писание, логично начать наше

исследование именно с библейского текста. При внимательном обращении к страницам Ветхого Завета мы обнаруживаем недвусмысленные и многочисленные свидетельства об активном участии древнееврейских священнослужителей (левитов) в военных походах и боевых сражениях. Они не просто сопровождали войско, но, молитвенно вдохновляя соплеменников на исполнение священного воинского долга, нередко сами становились участниками битв (Исх. 17:8-13; Нав. 6:1-4). Однако, переходя от ветхозаветной истории к летописи христианской Церкви, мы сталкиваемся с гораздо более сложной и неоднозначной картиной, требующей тщательного и непредвзятого анализа.

Современное положение Российской Федерации, ее военно-политические реалии и запросы армии и флота со всей очевидностью указывают на насущную потребность в возрождении и институциональном укреплении корпуса военного духовенства. Однако для того чтобы этот процесс был успешным и канонически безупречным, требуется не механическое восстановление дореволюционных структур, но, по сути, «реанимация» целого церковно-правового института, призванного дать адекватные ответы на вызовы глобального мира. Не вдаваясь в излишний пессимизм, отметим, что в настоящее время уже существуют определенные вспомогательные структуры, призванные обеспечивать взаимодействие Церкви и армии, в частности, органы по работе с верующими военнослужащими в системе Министерства обороны России. Тем не менее, приходится констатировать, что проблема воссоздания полноценного и теоретически обоснованного института военного духовенства стоит чрезвычайно остро. И, к сожалению, до сих пор мы не имеем полноценных, комплексных исследований, которые представляли бы собой целостную, богословски и исторически выверенную концепцию, необходимую для успешного введения и функционирования описываемого социально-церковного сегмента.

Прежде чем перейти к развернутому анализу исторического материала и канонических источников, представляется необходимым четко сформулировать центральный тезис настоящего исследования, вокруг которого будет выстраиваться вся дальнейшая аргументация. Этот тезис может быть выражен в форме ключевого вопроса, требующего разрешения: допустимо ли священнослужителям Русской Православной Церкви в определенных обстоятельствах использовать оружие?

На первый взгляд, сама постановка такого вопроса может показаться не только излишней, но и провокационной, граничащей с нарушением

базовых христианских заповедей. В массовом сознании, как церковном, так и светском, ответ на него представляется однозначно отрицательным. Типичная реакция, которую можно было бы ожидать от среднего носителя религиозной или секулярной культуры, сводится к апелляции к незыблемым нравственным императивам: существует прямое запрещение убийства, данное еще в Ветхом Завете («Не убий» (Исх. 20:13)), и евангельское требование непротивления злу, выраженное в призыве Христа подставить ударившему другую щеку (Мф. 5:39). Казалось бы, этими библейскими цитатами дискуссия может быть исчерпана.

Однако задача серьезного историко-канонического исследования заключается не в простой констатации очевидных, на первый взгляд, истин, а в стремлении проникнуть в глубину проблемы, учитывая всю сложность и многомерность церковной традиции. При более внимательном и непредвзятом рассмотрении мы обнаруживаем в истории Церкви множество прецедентов, которые не вписываются в столь упрощенную схему. Достаточно вспомнить хотя бы оборону Соловецкого монастыря в XIX веке, когда иноки, взяв в руки оружие, встали на защиту своей обители от нападения английской эскадры. Это лишь один из бесчисленных примеров, когда духовенство, движимое инстинктом самосохранения и долгом защиты святынь, было вынуждено преступить грань, отделяющую пастыря от воина. Подобные случаи, многожды повторявшиеся на протяжении истории, заставляют нас поставить вопрос уже не в эмоциональной, а в строгой юридической и канонической плоскости: насколько такие действия соответствуют церковному праву и могут ли они быть признаны допустимыми?

Для адекватного ответа на этот вопрос необходимо обратиться к фундаментальным понятиям церковного права. Важно подчеркнуть, что до революции 1917 года в российских университетах на юридических факультетах изучалась особая дисциплина – «Jus sacrum» (священное, или церковное право), которая давала будущим правоведам инструментарий для объективного и непредвзятого анализа подобных коллизий. В настоящее время этот раздел правового знания изучается преимущественно в специализированных духовных учебных заведениях, что, однако, не умаляет его значения для понимания предмета. Для нашей темы принципиально важно следующее положение: церковное право признает прецедент в качестве особого вида обычая, то есть источника права [2]. Это означает, что неоднократно повторявшиеся в истории случаи участия духовенства в вооруженной защите могут рассматриваться не просто как

нарушения, а как потенциальные основания для формирования особой правовой нормы, действующей в экстраординарных обстоятельствах.

Для того чтобы понять корни интересующей нас проблемы, необходимо совершить экскурс в глубокую древность и обратиться к истокам института священства, история которого насчитывает не одно тысячелетие. Анализ древних культур показывает, что связь между жреческим служением и воинским делом была не просто тесной, но органической и неразрывной. Практически во всех цивилизациях древности – от Египта до Месопотамии, от Греции до Рима – мы встречаем ритуалы жертвоприношений и гаданий, которые совершались жрецами перед началом военных кампаний с целью испросить у богов благословения и предугадать исход битвы. Более того, участие самих священнослужителей в военных походах засвидетельствовано еще Гомером в бессмертной «Илиаде», где жрецы не только сопровождают войско, но и нередко играют в нем ключевую роль. Однако для целей настоящего исследования особый, можно сказать, исключительный интерес представляет ветхозаветное священство, происходившее из колена Левия, поскольку именно ветхозаветная традиция стала тем фундаментом, на котором впоследствии возводилось здание христианского богословия и канонического права.

Ветхий Завет, при самом внимательном и непредвзятом прочтении, содержит совершенно ясные и недвусмысленные указания на то, что левиты не только имели право, но и несли священную обязанность носить оружие и применять его в тех случаях, когда речь шла о защите святынь – скинии, а впоследствии Иерусалимского храма, а также о сохранении чистоты веры среди народа Божия. Эта ветхозаветная установка, как мы убедимся далее на многочисленных исторических примерах, оказала глубочайшее влияние на формирование церковного сознания и практики в последующие эпохи, несмотря на все различия между Ветхим и Новым Заветами.

Приведем прямые цитаты из Священного Писания, которые со всей очевидностью подтверждают сказанное. Первый эпизод относится к драматическим событиям, связанным с поклонением израильтян золотому тельцу. Пророк Моисей, движимый ревностью о славе Божией, обращается к народу со словами, требующими решительного выбора: «И стал Моисей в воротах стана и сказал: кто Господень, [иди] ко мне! И собрались к нему все сыны Левиины. И он сказал им: так говорит Господь Бог Израилев: возложите каждый свой меч на бедро свое, пройдите по стану от ворот до ворот и обратно, и убивайте каждого брата своего, каждый

друга своего, каждый ближнего своего. И сделали сыны Левины по слову Моисея: и пало в тот день из народа около трех тысяч человек» (Исх. 32:26-28). Здесь перед нами предстает поразительная картина: левиты, представители священнического рода, получают от Моисея, того самого пророка, которому была дана заповедь «Не убий», прямое повеление обнажить мечи и карать отступников, даже если они являются их ближайшими родственниками. Этот эпизод демонстрирует, что в ветхозаветном сознании защита святости Божией и чистоты веры могла требовать действий, внешне противоречащих букве закона, но исполненных его высшего духа.

Другой не менее показательный пример мы находим в книгах Паралипоменон, где описываются события, связанные с воцарением законного наследника престола Иоаса. Первосвященник Иодай, стремясь защитить царя от покушений узурпаторши Гофолии, дает левитам четкое и недвусмысленное распоряжение: «И пусть левиты окружают царя со всех сторон, всякий с оружием своим в руке своей, и кто будет входить в храм, да будет умерщвлен» (2 Пар. 23:7). Здесь оружие в руках священнослужителей выступает уже не как орудие кары за отступничество, но как средство защиты помазанника Божия и храмовой святыни от поругания и осквернения. Этот библейский архетип, как мы увидим, станет образцом для подражания во многие последующие века.

Разумеется, мы отдаем себе отчет в том, что ветхозаветное и новозаветное священство, при всех своих типологических сходствах, имеют и глубокие, принципиальные различия. Если Ветхий Завет был эпохой закона и строгого соблюдения внешних предписаний, то Новый Завет открывает эру благодати и внутреннего преображения человека. Поэтому, обращаясь теперь к новозаветным текстам, мы должны с особой тщательностью проанализировать те слова Спасителя, которые, на первый взгляд, могут вступать в противоречие с ветхозаветной практикой, рассмотренной выше.

С одной стороны, мы слышим от Христа призыв к абсолютному непротивлению злу и всепрощающей любви: «Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5:39). Эта заповедь стала краеугольным камнем христианской этики и на протяжении веков воспринималась как идеал личного нравственного совершенства. С другой стороны, Сам же Спаситель произносит слова, которые задают иную перспективу: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13). Здесь речь идет уже не о пассивном страдании,

а об активном самопожертвовании, о готовности отдать жизнь за ближних. И наконец, в прощальной беседе с учениками Христос дает им загадочное наставление, которое на протяжении веков вызывало множество толкований: «Но теперь, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму: а у кого нет, продай одежду свою и купи меч... Они сказали: Господи! Вот, здесь два меча. Он сказал им: довольно» (Лк. 22:36, 38). Как совместить эти, казалось бы, столь разнонаправленные евангельские интенции?

Ключ к разрешению этого кажущегося противоречия дает нам святоотеческая традиция, нашедшая свое выражение в официальном документе Русской Православной Церкви – «Основах социальной концепции» [2]. В этом документе приводится поучительный эпизод из жития святого равноапостольного Кирилла, учителя славян. Когда в IX веке Константин Философ прибыл с евангельской проповедью в Багдад, между ним и мусульманскими учеными состоялся диспут о вере, в ходе которого ему был задан острый вопрос: «Христос есть Бог ваш. Он заповедал вам молиться за врагов, добро творить ненавидящим и гонящим вас, бьющим в ланиту подставляя и другую, – а вы что делаете? Если кто обидит вас, изощряете оружие, выходите на брань, убиваете. Почему вы не слушаете своего Христа?»

Ответ Константина Философа поражает своей глубиной и богословской точностью. Он не стал отрицать фактов, но предложил рассмотреть ситуацию в более широкой перспективе, спросив оппонентов: «Если в каком-либо законе будут написаны две заповеди, который человек будет совершенный исполнитель закона – тот ли, кто исполняет одну заповедь, или тот, кто исполняет обе заповеди?» Когда мусульмане вынуждены были признать, что совершеннее тот, кто соблюдает обе заповеди, святой Кирилл продолжил: «Христос Бог наш, повелевший нам молиться за обидающих нас и им благотворить, сказал также, что большей любви никто из нас в жизни сей явить не может, разве кто положит душу свою за други своя. Вот почему мы великодушно терпим обиды, причиняемые нам как людям частным, но в обществе друг друга защищаем и полагаем души свои на брани за ближних своих» [2, с. 58]. Тем самым святой Кирилл провел принципиальное различие между личным и общественным бытием христианина: в частной жизни он призван к незлобию и прощению, но когда речь идет о защите ближних и Отечества, долг любви требует от него взять на себя иную, более суровую ответственность, вплоть до применения силы и готовности положить душу свою за други своя.

Из этого следует важнейший вывод, имеющий непосредственное отношение к теме нашего исследования: между исполнением заповедей для клириков и мирян в данном случае нет принципиального различия. Более того, на священника, как на пастыря, возложена большая ответственность, ибо он призван не только сам следовать за Христом, но и подавать пример своей пастве, в том числе и в деле защиты ближних. Ниже, в следующих разделах нашей работы, мы приведем многочисленные исторические примеры, которые наглядно подтвердят, что на протяжении всей истории Русской Церкви это сознание пастырского долга неоднократно побуждало священников и монахов брать в руки оружие, становясь в один ряд с воинством для защиты веры и Отечества.

Для того чтобы получить объективное представление о церковно-правовых основаниях интересующей нас проблемы, необходимо обратиться к авторитетнейшим каноническим сводам, которые на протяжении веков служили фундаментом церковного законодательства как на Востоке, так и на Западе. Прежде всего, это Правила Святых Апостолов – древнейший канонический сборник, первое упоминание о котором относится к 394 году. В этом сборнике содержатся два правила, имеющие непосредственное отношение к нашей теме. 27-е Апостольское правило гласит: «Повелеваем епископа, или пресвитера, или диакона, бьющего верных согрешающих, или неверных обидевших, и чрез сие устрашать желая, извергать от священного чина». Это правило запрещает клирикам применять физическую силу в качестве дисциплинарной или карательной меры, подчеркивая, что пастырское воздействие должно осуществляться не насилием, но словом и примером. 83-е Апостольское правило идет еще дальше: «Епископ, или пресвитер, или диакон, в воинском деле упражняющийся и хотящий удержать обое, то есть, Римское начальство и священническую должность: да будет извержен из священного чина». Здесь речь идет уже о несовместимости священного сана с профессиональной военной службой, с занятием командных должностей в армии.

Еще более строгую формулировку мы находим в 7-м правиле IV Вселенского Собора, проходившего в Халкидоне в 451 году. Отцы Собора постановили: «Учиненным единожды в клир, и монахам, определили мы не вступать ни в воинскую службу, ни в мирской чин: иначе дерзнувших на сие, и не возвращающихся с раскаянием к тому, что прежде избрал для Бога, предавать анафеме» [цит. по 2]. Это правило категорически запрещает клирикам и монахам совмещать свое служение с какой-либо светской должностью или воинской службой, угрожая за нарушение это-

го запрета самым тяжелым церковным наказанием – анафемой, то есть отлучением от Церкви.

На первый взгляд, приведенные каноны дают исчерпывающий и недвусмысленный ответ на поставленный нами вопрос: священнослужитель не может быть воином, не может носить оружие и участвовать в боевых действиях. Однако, как справедливо отмечают исследователи канонического права, сам факт появления подобных запретительных правил свидетельствует о том, что в церковной реальности первых веков существовали прецеденты, против которых эти правила и были направлены. Иначе говоря, если бы не было клириков, совмещавших свое служение с воинской должностью, не было бы и необходимости в принятии специальных канонов, запрещающих эту практику. Следовательно, мы можем с уверенностью предположить, что в раннехристианской Церкви имели место случаи, когда епископы, пресвитеры или диаконы одновременно являлись командирами римской армии или занимали иные военные должности.

Более того, необходимо учитывать, что право толкования и применения канонов принадлежит исключительно самой Церкви, которая всегда принимает во внимание не только букву, но и дух закона, а также конкретные исторические обстоятельства. Важно также подчеркнуть, что рассмотренные нами каноны были приняты в эпоху Неразделенной Церкви, до трагического раскола 1054 года, и потому имели обязательную силу как для восточной, так и для западной ее половины. Однако практическое применение этих правил на Западе, как свидетельствует история, пошло по пути, который на первый взгляд может показаться противоречащим их буквальному смыслу. Широко известен факт активного участия католических монахов, священников и даже епископов в войнах, особенно в эпоху Крестовых походов. Сам святой Бернард Клервоский, один из величайших учителей Западной Церкви, посвятил обоснованию священной войны целый трактат, который так и называется – «Новое воинство Христово». Обратимся к конкретным историческим примерам, иллюстрирующим эту традицию.

Наиболее ярким воплощением западного понимания воинского служения духовенства стали духовно-рыцарские ордена, возникновение которых относится к эпохе Крестовых походов. Первым среди них по праву считается орден иоаннитов, история которого начинается с основания в 1048 году в Иерусалиме странноприимницы Святого Иоанна Крестителя, предназначенной для призрения бедных и больных паломников.

При этой больнице со временем образовалось братство, члены которого в 1099 году приняли монашеский устав и стали именоваться братьями странноприимницы святого Иоанна Крестителя, или просто иоаннитами. Первоначально их главной обязанностью оставались гостеприимство и уход за больными, однако в 1118 году к этим мирным трудам прибавилась новая, необычная для монахов обязанность – защищать оружием паломников, следовавших в Святую Землю. Со временем именно эта воинская функция стала главной, и иоанниты посвятили себя исключительно борьбе с неверными. Так, по сути, и образовался первый в истории духовно-рыцарский орден, впоследствии утвержденный папой Иннокентием III. Орден имел сложную внутреннюю структуру и разделялся на три класса: рыцарей (воинов), священников (капелланов) и служебных братьев (обслуживающий персонал). Во главе ордена стоял гроссмейстер. Впоследствии, после потери Святой Земли и переселения на остров Мальта, иоанниты стали называться мальтийцами [15, с. 333]. Мальтийцы на протяжении столетий вели героическую и упорную борьбу против турецкой экспансии в Средиземноморье. Вслед за орденом иоаннитов в 1202 году был основан и хорошо известный на Руси орден меченосцев – именно с ним пришлось столкнуться в жестоких битвах святому благоверному князю Александру Невскому и его соратнику, легендарному князю Довмонту Псковскому.

Ценные свидетельства об участии западного духовенства в боевых действиях против русских содержатся в хрониках Прибалтийского региона. Так, Генрих Латвийский в своей «Ливонской хронике» (ок. 1225 г.) описывает события февраля 1217 года, связанные с осадой крепости Одемпе. Он упоминает, в частности, о «стрелках епископа», которые находились в замке и вместе с братьями-рыцарями наносили русским серьезный урон, убивая и ранив их из своих баллист [цит. по 15]. Само выражение «стрелки епископа» с несомненностью указывает на существование в то время целых воинских отрядов, находившихся в прямом подчинении у католических епископов Прибалтики. Человек, в подчинении которого находятся вооруженные люди и который руководит их действиями, по определению является военачальником, командиром.

Еще более яркую картину рисует «Старшая ливонская Рифмованная хроника», созданная во второй половине XIII века. В ней, в частности, говорится: «Братья-рыцари и мужи короля смело атаковали русских. Епископ Герман там был как герой со своим отрядом. Начался жестокий бой: немцы наносили глубокие раны, русские терпели большой урон...» Само

упоминание епископа Германа в ряду сражающихся, да еще и с характеристикой «как герой», заставляет предположить, что этот католический иерарх отнюдь не оставался в стороне в самые трудные минуты боя, но, вероятно, лично участвовал в сражении вместе со своим отрядом. Подобных примеров, наглядно иллюстрирующих сложность и многогранность проблемы участия духовенства в войнах, можно было бы привести множество, и все они убеждают нас в том, что практика церковной жизни на Западе существенно расходилась с буквальным смыслом древних канонов, создавая прецеденты, требовавшие богословского и канонического осмысления.

Для того чтобы получить объективное представление о реальном положении дел в интересующий нас период, необходимо преодолеть упрощенные схемы, которые нередко тиражируются в популярной и учебной литературе. Официальная историческая линия, представленная, например, в школьных учебниках, зачастую страдает излишней схематизацией и не способна отразить всю сложность и многогранность исторической реальности. Поэтому единственно верным методологическим путем для нас является обращение к первоисточникам – прежде всего, к древнерусским летописям, которые донесли до нас живые голоса эпохи и зафиксировали события такими, какими их видели современники.

Одним из наиболее ранних и примечательных свидетельств, касающихся участия духовенства в военных мероприятиях, является сообщение, относящееся к 1148 году – периоду ожесточенной междоусобной борьбы между князем Изяславом II и его дядей Юрием II (Долгоруким). В летописи сообщается, что новгородцы приняли решение, чтобы не только миряне, но и духовные лица, способные носить оружие, выступили на войну. В тексте прямо перечисляются категории духовенства, подлежавшие мобилизации: «игумены, чернецы, и причетники, кроме священников и диаконов, потребных у церквей, те да останутся для служения Господу Богу» [16, т. 2, с. 228]. Интерпретация этого летописного известия представляет собой сложную источниковедческую задачу. Фраза «кроме священников и диаконов, потребных у церквей» может быть понята двояко. С одной стороны, ее можно истолковать как полное освобождение священников и диаконов от воинской повинности – они должны были оставаться при храмах для совершения богослужений. С другой стороны, не исключено и иное прочтение: на войну должны были идти все духовные лица, способные носить оружие, за исключением лишь того необходимого минимума священнослужителей, который

требовался для обеспечения непрерывности церковной службы в самом Новгороде. В любом случае, перед нами уникальное свидетельство того, что в средневековой Руси участие духовенства в военных предприятиях рассматривалось как нечто вполне допустимое и даже обычное.

Еще более определенные сведения мы находим в летописных записях, повествующих о конкретных судьбах священников, сложивших головы на поле брани. В 1193 году состоялся печально известный поход новгородского воеводы Ядрея в Югру. Летопись подробно рассказывает о коварстве югорских племен, которые, притворившись покорными и пообещав богатую дань, выманили к себе в город воеводу с двенадцатью лучшими мужами, среди которых был и поп Иванко Леген. Доведенный обману, они вошли в город и были вероломно убиты накануне дня святой Варвары: «Изрубили их накануне святой Варвары...» [9, с. 41]. Это трагическое известие не оставляет сомнений в том, что священник Иванко Леген был не просто пассивным спутником войска, а полноправным членом дружины, входившим в число «лучших» людей, которым воевода доверял больше всего. Он разделил с воинами все тяготы похода и погиб, как подобает воину, в бою с врагами.

Спустя сорок лет, в 1234 году, мы встречаем новое летописное известие о гибели священника в бою. На этот раз речь идет о нападении литовцев на Старую Руссу. Летописец скуп, но выразительно повествует: «Того же лета изгониша Литва Русь оле до торгу, и стаща рушане, и засада, огнищане и гридба, а кто купец и госте, и выгнаша их из посада опять, биющесе на поле; и ту убиша неколико Литвы, а рушан 4 мужи: попа Петрилу, другое Обрадица и ина два мужа...» [9, с. 73]. Обратим внимание на контекст: нападение было внезапным, враг прорвался к самому торгу, и защищать город пришлось всем, кто мог держать оружие – и «засаде» (гарнизону), и «огнищанам» (дружинникам), и «гридбе» (княжеским воинам), и даже купцам и гостям. В этом общем порыве сопротивления участвовал и поп Петрила, чье имя летописец счел достойным упомянуть в числе четырех погибших защитников города. Перед нами – образ священника, который в час опасности не укрылся за алтарем, а встал плечом к плечу со своей паствой, чтобы отразить вражеский набег, и пал смертью храбрых.

Однако, пожалуй, самым важным и принципиальным источником для нашей темы является знаменитый вопрос, с которым в 1272 году обратился к Константинопольскому Патриаршему собору русский епископ столицы Золотой Орды – Сарая – владыка Феогност. Собор состоялся

в 1276 году, и среди прочих вопросов, волновавших русского иерарха, был и 31-й по счету, сформулированный следующим образом: «Если поп на рати человека убьет, можно ли ему потом служить?» Обратим самое пристальное внимание на саму постановку вопроса. Епископ Феогност не спрашивает, может ли священник вообще участвовать в бою, – очевидно, такая ситуация для него вполне реальна и не является чем-то из ряда вон выходящим. Его волнует иное: как быть, если в ходе боевых действий священник убьет человека – пусть даже врага, защищая себя или ближних? Не лишает ли его это преступление к заповеди «Не убий» права продолжать священническое служение?

Ответ Константинопольского собора, сохранившийся в древнейших и наиболее авторитетных списках, поражает своей смелостью и неожиданностью для современного читателя. Он гласит: «Не удержано есть святыми канонами» [13, с. 137-138], что в переводе с церковнославянского означает «не запрещено канонами». Иными словами, высшая церковная власть признала, что убийство на войне, совершенное священником, не является каноническим препятствием к продолжению служения! Этот ответ, как отмечают издатели «Вопросов Феогноста», содержится в древнейших и лучших списках и именно он должен признаваться первоначальным. Лишь в более позднее время, а именно в XVI веке, в некоторых сборниках появляется иная, противоположная редакция: «Се удержано есть святыми канонами» («это запрещено канонами»). Этот вариант встречается всего в двух рукописях и, по всей видимости, является более поздней вставкой, отражающей ужесточение церковной дисциплины в Московском государстве. Некоторые исследователи склонны говорить в этой связи даже о массовой фальсификации документов древнерусскими книжниками, однако, не вдаваясь в столь радикальные гипотезы, мы можем с уверенностью констатировать: в XIII веке, в эпоху домонгольскую и раннемонгольскую, Церковь не только допускала, но и официально санкционировала участие священников в боевых действиях, не налагая за это никаких канонических прещений.

Ровно через сто лет после Феогностова вопрошания, в 1380 году, на поле Куликовом разворачиваются события, которые навсегда останутся в народной памяти как образец высшего патриотического и религиозного подвига. В «Летописной повести о Куликовской битве» при перечислении павших воинов встречается загадочная фраза, которая на протяжении веков привлекает внимание исследователей: «... Александр Пересвет, бывший прежде боярином брянским...» [11, с. 127-128]. Как истолковать

это выражение? Александр Пересвет назван «бывшим прежде боярином» потому, что к моменту битвы он уже оставил мирскую жизнь и принял монашеский постриг в Троице-Сергиевом монастыре? Или же это указание на то, что он был убит и потому «бывший»? В пользу первого, более глубокого толкования говорит то обстоятельство, что при перечислении других погибших подобное словосочетание не употребляется. Ни о ком из них летописец не говорит, что он был «бывшим прежде» псковским или смоленским боярином. Это заставляет предположить, что Пересвет, действительно, будучи по рождению брянским боярином, в какой-то момент своей жизни оставил мир и постригся в монахи, но когда над Родиной нависла смертельная опасность, он, по благословению преподобного Сергия, вновь взял в руки оружие и встал на защиту Отечества. Именно этот выбор – из боярина в монахи и из монахов в воины – и запечатлен в загадочной летописной фразе.

Одним из самых значительных и популярных литературных памятников Древней Руси, посвященных событиям Куликовской битвы, является «Сказание о Мамаевом побоище». Это произведение, часто включавшееся в состав летописных сводов, имеет сложную текстуальную историю и опирается на самостоятельные источники, отличные от краткой и пространной летописных повестей о Куликовской битве. В числе этих источников, по мнению исследователей, были и устные предания, что придает «Сказанию» особую ценность как памятнику, запечатлевшему не только фактическую сторону событий, но и их восприятие современниками и потомками. Для нашей темы «Сказание» содержит ряд исключительно важных свидетельств, проливающих свет на участие монахов-воинов в этом судьбоносном сражении.

Центральным эпизодом, имеющим непреходящее значение для русской национальной памяти, является посещение великим князем Дмитрием Ивановичем Троицкого монастыря накануне выступления в поход. Согласно «Сказанию», князь обратился к своему духовному отцу, преподобному старцу Сергию, с необычной просьбой: «Дай мне, отче, двух воинов из своей братии – Пересвета Александра и брата его Андрея Ослябу, тем ты и сам нам поможешь». Примечательно, что князь просит не просто благословения или молитвенной поддержки, а именно воинов – людей, способных сражаться. И преподобный Сергей, зная, что оба эти инока до пострижения были искусными ратниками и участвовали во многих сражениях, не колеблясь, повелел им готовиться к выступлению вместе с великим князем. Сама формулировка «тем ты и сам

нам поможешь» глубоко знаменательна: помощь игумена земли Русской мыслится не только как молитвенная, но и как вполне конкретная, выраженная в посылке на поле брани своих духовных чад, готовых положить душу за други своя. Иноки безропотно повиновались, не отказавшись от повеления старца. Передавая их князю, преподобный Сергей произнес напутственные слова, исполненные высокого пафоса: «Вот тебе мои воины, а твои избранники. Мир вам, братья мои, твердо сражайтесь, как славные воины за веру Христову и за все православное христианство с погаными половцами» [11, с. 147]. Это благословение преподобного Сергия освящало ратный подвиг иноков, ставя его в один ряд с подвигом мученичества за веру.

«Сказание» сохранило для нас и потрясающее по своей силе описание единоборства Александра Пересвета с татарским богатырем – эпизода, ставшего символом всего Куликовского сражения. Увидев исполинского печенег, который вызывал на поединок храбрецов из русского стана, Пересвет, находившийся в полку Владимира Всеволодовича, выступил из рядов и произнес: «Этот человек ищет подобного себе, я хочу с ним передаться!» И, не медля, бросился на врага. Печенег устремился навстречу. Противники сошлись в стремительной схватке и, ударив друг друга копьями, оба пали замертво, свалившись с коней [11, с. 175]. Этот поединок, в котором инок и воин Пересвет ценой собственной жизни уничтожил вражеского богатыря, стал прообразом всего грядущего сражения, символом самопожертвования и духовной силы русского воинства.

В.Н. Татищев, знаменитый русский историк XVIII века, в своей «Истории Российской» при описании Куликовской битвы приводит еще одно важное свидетельство. После завершения сражения и подсчета оставшихся в живых воинов великий князь Дмитрий Иванович «повелел священникам петь надгробные песни над убитыми» [16, т. 3, с. 179]. Это краткое, но многозначительное указание позволяет сделать важные выводы. Вполне вероятно, что этих священников, как и монахов Пересвета и Ослябю, князь взял с собой из Москвы или Троицкого монастыря. Более того, учитывая реалии средневекового боя, можно с большой долей уверенности предположить, что эти священнослужители не просто находились при обозе, но и сами участвовали в сражении наравне со всеми. Уцелеть в многочасовой жестокой сече, стоя в стороне, было практически невозможно. Таким образом, перед нами вырисовывается картина, далекая от привычных представлений: священники и монахи не

только благословляли воинов, но и сами сражались в их рядах, разделяя с ними все тяготы боя и риск погибнуть.

Но не только Куликовская битва явила примеры участия духовенства в военных действиях. Спустя два столетия, в 1581 году, во время Ливонской войны, Псков был осажден огромной армией польского короля Стефана Батория. Раздосадованный неудачей своего войска у Свиной башни, король приказал любой ценой взять город. Начался жестокий штурм у Покровской башни, где полякам удалось проломить стену. Под непрерывным огнем враг пошел на приступ. Многие защитники города уже пали, но оставшиеся продолжали держать оборону. И вот, в самый критический момент, когда, казалось, силы были на исходе, произошло нечто, решившее исход битвы. Летописец с воодушевлением повествует: «вестники примчались на конях, не обычные воины, но Христовы воины против невидимых врагов, черных ликом и делами». Кто же были эти необычные вестники? Один из них – Арсений, по прозвищу Хвостов, келарь Печерского монастыря; другой – казначей Снетогорского монастыря Рождества Пресвятой Богородицы Иона Наумов; третий же – игумен Мартирий, хорошо известный в Пскове.

Летописец особо отмечает, что все упомянутые монахи по своему происхождению были детьми боярскими и, пока жили в миру, славились как искусные и храбрые воины. Теперь же, в час смертельной опасности для родного города, они, забыв о монашеском незлобии, явились на помощь защитникам. Обращаясь к псковичам, они произнесли слова, исполненные мужества и веры: «Не бойтесь, станем крепко и устремимся все вместе на литовскую силу!» И эти слова, прозвучавшие из уст уважаемых и авторитетных людей – монахов, бывших воинов, – возымели магическое действие. Псковичи укрепились духом и приготовились к последнему, решающему подвигу. В едином порыве, вместе с упомянутыми монахами, они вскричали: «Сегодня, друзья, умрем все вместе от руки литовцев, но не отдадим государя нашего града Пскова польскому королю Стефану!» И это был не просто крик отчаяния, а клятва, скрепившая их волю. Воодушевленные этим порывом, «все христианское воинство в едином порыве устремилось на литовскую силу, на стены города, на проломное место» [12, с. 447-449]. Вот так, плечом к плечу с мирянами, сражались монахи во время Ливонской войны, явив пример высшего мужества и самопожертвования.

Особого внимания заслуживает участие монашествующих в героической обороне Троице-Сергиева монастыря от польско-литовских интер-

вентов в Смутное время. Ценным источником по этой теме являются записки келаря Троицкой обители инока Авраамия Палицына – человека, который сам был непосредственным участником и свидетелем описываемых событий. Его «Сказание» содержит яркие и подробные свидетельства о том, как иноки, оставив на время свои келейные молитвенные правила, становились в ряды защитников родной обители. Палицын пишет: «Старцы же Сергиева монастыря ходили с полками, бились с литовцами и укрепляли людей, чтобы те не ослабевали в делах» [3, с. 283]. Это лаконичное, но чрезвычайно емкое свидетельство говорит о многом: старцы не просто наблюдали за ходом сражения со стен, не просто вдохновляли воинов словом, но сами «ходили с полками», то есть участвовали в боевых действиях, и «бились с литовцами», то есть вступали в рукопашные схватки. Их присутствие и личный пример служили мощнейшим моральным фактором, укреплявшим дух защитников.

Но этим их участие не ограничивалось. Авраамий Палицын описывает и более дерзкие, наступательные действия иноков. Некие безымянные монахи сумели захватить и обрушить подкопы, которые вели под стены монастыря осаждавшие. После этого успеха они обратились за советом к чашнику старцу Нифонту Змиеву – человеку, который, судя по всему, и до пострига был опытным воином, раз к нему шли за военным советом. Они спрашивали, как теперь отнять у поляков еще и туры – осадные сооружения, с которых велся обстрел крепости. Ответ старца Нифонта был исполнен решимости и полководческого таланта: «Старец же Нифонт, посоветовавшись с прочими старцами, взял с собою двести человек ратных и тридцать старцев и пошли они с Пивного двора на вылазку; и, перейдя через запруду, взошли на Красную гору к турам и к литовским орудиям» [3, с. 285]. Перед нами описание хорошо организованной военной операции, в которой монахи действуют не как толпа, а как дисциплинированный отряд, имеющий во главе опытного командира. Тридцать старцев и двести ратников – это уже серьезная сила, способная решать боевые задачи.

Авраамий Палицын сообщает и о конных вылазках, в которых участвовали иноки. Воеводы, руководившие обороной, «устроили для помощи своим конную вылазку, а старшими с ними отпустили старцев Ферапонта Стогова, Малафея Ржевитина и прочих старцев двадцать человек. Те же, выйдя, мужественно устремились на литовских людей» [3, с. 291]. И снова мы видим ту же картину: старцы не просто сопровождают воинов, они возглавляют их, идут впереди, своим примером увлекая за

собой ратных людей. Выражение «мужественно устремились» не оставляет сомнений в характере их действий.

Приведенных примеров, как нам представляется, вполне достаточно, чтобы убедиться: свидетельства источников не оставляют сомнений в том, что на протяжении всей русской истории имели место многочисленные и хорошо задокументированные случаи самого активного участия духовенства и монашества в военных действиях. Это не было случайным или исключительным явлением, а представляло собой устойчивую традицию, восходящую к глубокой древности.

Еще один яркий и по-своему уникальный пример относится к трагическим событиям 1611 года, когда Новгород Великий был осажден шведами. Летопись сохранила для нас удивительное известие о подвиге протопопа Софийского собора Амоса. Вот что сообщает источник: «Протопоп же софийский Амос заперся на своем дворе со своими соратниками и бился с немцами много времени, и много немцев перебил. Немцы же ему много раз говорили, чтоб он сдался. Он же отнюдь на их слова не склонился. Был же он в то время у митрополита Исидора в запрещении, митрополит же, стоя на городской стене и служа молебны, видя его крепкое стояние, простил и благословил его заочно, глядя на двор его. Немцы же, видя такое же жесткое стояние, пришли всеми людьми и зажгли у него двор, и сгорел он со всеми, ни одного живым не взяли» [10, с. 356].

Этот текст заслуживает самого пристального и внимательного анализа. Перед нами разворачивается драматическая картина. Протопоп Амос, несмотря на то, что находился под запрещением (то есть был временно отстранен от священнослужения за какие-то провинности), не покинул город и не укрылся в безопасном месте, а организовал оборону своего двора, собрав вокруг себя соратников. Он не просто оборонялся, но и наносил врагу активный урон, «много немцев перебив». Шведы, видя его упорство, неоднократно предлагали ему сдаться, но Амос оставался непреклонен. И вот что самое поразительное: митрополит Новгородский Исидор, наблюдая за ходом боя с городской стены и видя мужество и стойкость опального протопопа, заочно, «глядя на двор его», прощает его и благословляет. Формально Амос совершал деяние, которое, казалось бы, должно было усугубить его вину – он не просто оборонялся, но убивал людей, что прямо противоречит заповеди «Не убий». Но митрополит Исидор мыслит не формально-юридически, а по существу. Он видит в действиях Амоса не нарушение канонов, а исполнение высшего христианского долга – защиты ближних и родного города. И в ответ

на это он посылает ему свое святительское благословение, которое, без сомнения, укрепило протопопа и его соратников в их неравной борьбе. Финал этой истории трагичен и героичен одновременно: видя, что угрозы бесполезны, шведы пошли на штурм всеми силами, зажгли двор, и Амос со всеми своими людьми сгорел заживо, не сдавшись врагу. Никто из них не был взят в плен.

Переходя в эпоху петровских преобразований, мы встречаем не менее удивительный пример. В «Деяниях Петра Великого» И.И. Голицына содержится краткое, но поразительное сообщение: «Олонецкий поп Иван Окулов, в 1702 г., собрав охочих людей до тысячи человек, ходил за Шведский рубеж, разбил четыре неприятельских заставы, побил до четырехсот Шведов, и со взятыми рейтарскими знаменами, барабанами, оружием и лошадьми, возвратился в торжестве; чего же забрать не смог с собою, то предал огню» [5, с. 67]. Перед нами – образ священника-партизана, народного мстителя, который, не дожидаясь указаний свыше, собрал отряд добровольцев и совершил дерзкий рейд в тыл врага. Результат этого рейда впечатляет: разгромлены четыре вражеские заставы, уничтожено до четырехсот шведов, захвачены богатые трофеи. И все это – дело рук священника и его «охочих людей». Обратим внимание на дату – 1702 год, самый разгар Северной войны. Поп Иван Окулов действует в интересах своего Отечества, нанося врагу существенный урон. И, судя по тому, что его деяния попали в официальное жизнеописание Петра Великого, они не только не осуждались, но, напротив, воспринимались как пример патриотического подвига, достойный увековечения.

Середина XIX века, ознаменованная Крымской войной, дала новые яркие примеры участия духовенства в защите Отечества. Наиболее известным эпизодом этого времени стала героическая оборона Соловецкого монастыря от нападения английской эскадры в 1854 году. 6 июля два вражеских корвета стали на рейде в непосредственной близости от обители. Архимандрит Александр, возглавлявший тогда Соловецкий монастырь, не стал дожидаться пассивного исхода. Вместе с братией он совершил крестный ход, обратился ко всем с увещанием и, как пишет источник, «предался в волю Божию». Однако это предание себя воле Божией не означало бездействия. Напротив, архимандрит проявил удивительную решительность и личную храбрость. Согласно документальным свидетельствам, «он взял два 3-фунтовых орудия и с несколькими охотниками из нижних чинов, богомольцами и послушниками отправился верхом вдоль берега следить за неприятелем». Когда англичане заметили

небольшой отряд и открыли по нему огонь, архимандрит Александр не только не дрогнул, но и сам «сделал несколько выстрелов со своих трех-фунтовых пушек» [6, с. 524-526]. Этот удивительный эпизод, когда настоятель крупнейшего монастыря Русского Севера лично вел огонь по вражеским кораблям, ярко свидетельствует о том, что в сознании русского монашества защита родной обители воспринималась как священный долг, не оставлявший места для отвлеченного непротивления.

Вообще Соловецкий монастырь можно по праву назвать нашим «Северным Шаолинем» – местом, где веками сохранялась и передавалась традиция соединения монашеского подвига с воинским служением. История обители знает немало примеров, когда в трудный для Родины час ее иноки оставляли келейные молитвы и брались за оружие. Так, еще в 1637 году соловецкий настоятель был поставлен воеводой, а в 1647 году вся братия, насчитывавшая 425 человек, была призвана к оружию, и каждый инок получил воинское «звание» [17, с. 179]. Этот факт уникален: целый монастырь, по сути, превращался в боевую единицу, готовую встать на защиту северных рубежей России.

Другим ярким примером участия духовенства в Крымской войне может служить подвиг настоятеля Очаковского крепостного собора протоиерея Гавриила Судковского. 22 сентября 1854 года, когда началась оборона Очаковской приморской батареи, отец Гавриил, несмотря на смертельную опасность, прибыл на батарею с крестом в руках и под непрерывным огнем неприятеля не только воодушевлял артиллеристов, но и оказывал им самую деятельную помощь, помогая солдатам заряжать орудия. Его мужество и самоотверженность были отмечены высокой наградой – золотым наперсным крестом на Георгиевской ленте [18, с. 362]. Следует отметить, что случай с протоиереем Судковским не был исключением. Из двухсот священников – участников Крымской войны – более двух третей были удостоены различных наград за проявленную храбрость и усердие в исполнении пастырского долга в боевых условиях.

Первая мировая война также дала немало примеров патриотического подъема среди духовенства. Известны многочисленные случаи добровольного ухода священников в действующую армию, причем не на положенные им по штату духовные должности, а именно в качестве рядовых воинов. Это движение приняло столь широкий размах, что в 1915 году Святейший Синод счел необходимым вмешаться и утвердил специальное определение, категорически запрещавшее священникам идти в армию не на духовные должности. Этот синодальный запрет косвенно под-

тверждает, насколько массовым и устойчивым было стремление пастырей разделить с паствой не только духовные, но и ратные труды.

Здесь может возникнуть закономерный вопрос: не является ли все вышеописанное проявлением некоего национального русского характера – природной воинственности, широты души, внутренней потребности защищать слабых, которые толкают даже священников на нарушение канонов? Быть может, это лишь русская специфика, не находящая параллелей в других Поместных Православных Церквях? Такой вопрос был бы совершенно справедлив, и на него необходимо дать исчерпывающий ответ. Православная Церковь никогда не замыкалась в национальных границах, она всегда была и остается Соборностью Церквей-Сестер, и явление, которое мы исследуем, отнюдь не является исключительно русским феноменом.

Обратимся к примеру братской Черногории – страны, которая на протяжении столетий вела героическую борьбу за свое существование против турецкого владычества. В 1712 году огромная турецкая армия, насчитывавшая, по разным сведениям, от 50 до 100 тысяч человек, вторглась в пределы Черногории. Во главе черногорской церкви в это время стоял митрополит Даниил (1697-1735), человек удивительной судьбы и негибаемой воли. Сознывая, что на карту поставлено само существование его народа, митрополит Даниил обратился к черногорцам с пламенным воззванием, в котором призвал их к священной войне за веру и Отечество. Его слова, сохранившиеся для потомков, поражают своей силой и искренностью: «Послушайте меня: я ваш церковный пастырь, но гнусная неправда турок заставила меня носить меч и защищать им свободу Отечества от турецкого ига до последней капли крови. Так не почетнее ли нам, братья, с мечами в руках умереть на поле битвы, чем, как женщинам, постыдно достаться в руки врагов, чтобы мучили нас поганные турки, и с презрением вспоминали потомки! Нам всем должно умереть за славу Отечества. Почетная смерть – вечная жизнь, а жизнь постыдная – вечная смерть» [19]. В этих словах, исполненных высокого библейского пафоса, мы слышим голос не просто духовного пастыря, но и национального вождя, осознающего свою ответственность за судьбу народа.

И митрополит Даниил доказал верность своим словам делом. С армией, не превышавшей, по свидетельству источников, 12 тысяч человек, он мужественно встретил многократно превосходящего врага и нанес ему сокрушительное поражение [8, с. 392]. Эта битва, известная как сражение у Царева Лаза, стала одной из славных страниц черногорской исто-

рии и навсегда вошла в народные сказания и песни, став символом героической борьбы за независимость.

Традиция воинского служения черногорских владык продолжилась и в последующие столетия. Святитель Петр I (1781-1830), причисленный Черногорской Церковью к лику святых, был не только мудрым духовным пастырем, но и талантливым полководцем. Он лично руководил черногорскими войсками в победоносных битвах под Мартиничами и у села Крусе, а в 1805 году, действуя в союзе с русской эскадрой, разгромил войска Наполеона. Вот как с любовью и благоговением вспоминали о нем простые черногорцы: «Пятьдесят лет он правил нами; бился за нас в бою, вел переговоры и ходил перед нами в чистоте и простоте душевной каждый Божий день» [14, с. 122]. В этом кратком, но емком свидетельстве народной памяти удивительным образом соединились все грани служения этого удивительного человека – и как полководца, и как дипломата, и как святого.

Особого упоминания заслуживает фигура владыки Петра II (Петра Петровича Негоша), вошедшего в историю как великий поэт, мыслитель и правитель Черногории. По свидетельствам современников, Негош был настолько искусным стрелком, что без труда попадал в подброшенный лимон, за что и получил прозвище «Владыка – герой, правитель и поэт». Один из современников так описывал его удивительную способность совмещать в себе, казалось бы, несовместимые роли: «Он являлся – то военачальником, с мечом в руке, во главе своих дружин, подавая живой пример всякой воинской доблести, то священником и проповедником, с крестом в руке...» [7, с. 395]. В самом начале его правления Черногория подверглась очередному турецкому нашествию, и в боях, отражавших это вторжение, пал смертью храбрых священник Радовити [14, с. 122], явив собой пример жертвенного служения своему народу. Эти примеры черногорской истории с неопровержимостью доказывают, что традиция воинского служения духовенства отнюдь не была исключительно русским явлением, но имела глубокие корни во всем православном мире, где Церковь и народ на протяжении столетий сообща отстаивали свою веру и свободу.

Для того чтобы в полной мере прочувствовать ту уникальную атмосферу, в которой жило и служило черногорское духовенство, стоит привести выразительное описание богослужения в столичной церкви Черногории в XIX веке, сохранившееся в исторических источниках. Согласно этому свидетельству, «митрополит в старенькой потертой ризе стоял

на войлочном коврике, священники служили в лаптях и револьверы торчали у них из-под облачения» [7, с. 398]. Перед нами предстает удивительная, почти символическая картина: с одной стороны – бедность облачений, простота обстановки, сродная первым векам христианства, а с другой – револьверы, неотъемлемая принадлежность воина, грозно выглядывающие из-под священных риз. Этот образ как нельзя лучше иллюстрирует ту двуединую природу черногорского духовенства, которое было призвано одновременно служить Богу и защищать свой народ с оружием в руках. В этом контексте становится понятным, почему народным героем Черногории в XIX веке стал храбрый столичный протоиерей Стево Капицин, который во время войны неизменно оказывался в передних рядах сражающихся и с неустрашимостью бросался на турок, подавая пример мужества и самоотверженности.

Трагедия и героизм сербского православного духовенства получили свое продолжение и в страшном XX веке. Летом 1941 года на территории Хорватии и вошедшей в ее состав Боснии развернулся чудовищный по своим масштабам геноцид сербского народа, организованный хорватскими усташами. Тысячи безоружных людей, включая женщин, стариков и детей, зверски уничтожались, нередко – холодным оружием, ножами, с особой жестокостью. В этих нечеловеческих условиях, когда, казалось, надежды на спасение не оставалось, сербский народ явил миру пример удивительной стойкости и способности к самоорганизации. В ответ на геноцид возникло стихийное движение сопротивления, одним из ярчайших проявлений которого стало создание так называемой Динарской дивизии.

И кто же, по мысли читателя, стал создателем и бессменным командиром этого крупного партизанского соединения? Им оказался православный священник Момчило Джуич. Перед лицом смертельной опасности этот пастырь не ограничился молитвой и духовным утешением – он взял на себя ответственность за физическое спасение своей паствы. Уводя свой приход от карателей в неприступные горы Динара в северной Далмации, он тем самым положил начало формированию знаменитой Динарской дивизии. Проявив незаурядные организаторские способности и военный талант, Джуич сумел превратить разрозненных беженцев в хорошо организованную и дисциплинированную боевую единицу. К 1945 году под его командованием находилось около 30 тысяч человек, которые вели успешные боевые действия против усташей и их союзников. Судьба этого необычного командира сложилась трагически: после вой-

ны он был вынужден эмигрировать и скончался в далекой Калифорнии. По разным данным, это произошло 11 сентября 1999 года или, согласно другим источникам, в 2003 году.

Обобщая все вышесказанное, мы можем с уверенностью утверждать, что Православная Церковь на протяжении всей истории Руси, да и не только Руси, играла и продолжает играть огромную, поистине судьбоносную роль. Однако эта роль никогда не сводилась к чисто культовым, обрядовым функциям. Духовенство в глазах народа всегда воплощало собой не только мудрость и святость, но и подлинное лидерство, понимаемое в самом широком смысле слова. Это были люди, готовые не только дать совет или научить, но и, когда требовали обстоятельства, взять на себя ответственность за судьбы своей паствы в самых сложных, критических ситуациях. Священники и монахи никогда не были просто «служителями Бога» в узком, ограниченном смысле, лишь пассивными исполнителями Его воли. Они активно участвовали во всех сферах народной жизни – в управлении государством (достаточно вспомнить фигуру патриарха Филарета Романова, фактического соправителя первого царя из династии Романовых, и многих других иерархов), в дипломатии, в просвещении и, как мы убедились на многочисленных примерах, в войнах. Из духовной среды нередко выходили прекрасные полководцы и воеводы, люди, сочетавшие в себе молитвенную настроенность с воинской доблестью.

В этой связи невозможно не вспомнить замечательные, исполненные глубокого смысла слова черноморского митрополита Иоанникия, который дал удивительно точное и емкое определение самому духу Православия. Он говорил: «Православие есть непрестанное предстояние, постоянная борьба за чистоту души и тела, за сбережение христианской морали и ее применение во всех проявлениях личной и общественной жизни. Оно есть борьба непрестанная и беспощадная против зла, которое души людей тащит в глубины мрака и вечной смерти» [4]. Это определение замечательно тем, что в нем Православие предстает не как пассивное, созерцательное, уход от мира, а как активная, деятельная сила, как «непрестанное предстояние» и «постоянная борьба» – борьба не только с внутренним злом в собственной душе, но и со злом, проявляющим себя в мире, в общественной жизни. И если это зло принимает формы вооруженной агрессии, угрожающей жизни и свободе ближних, то долг христианина – и мирянина, и священника – встать на его защиту, с оружием ли в руках или с крестом, но всегда с полным осознанием

своей ответственности перед Богом и историей. Именно это понимание Православия как деятельной, жертвенной любви и борьбы со злом и лежит в основе всех тех примеров, которые были рассмотрены в настоящей работе.

Заключение

Проведенный в настоящей работе историографический анализ, опиравшийся на широкий круг источников – от древних летописей и канонических сборников до свидетельств синодальной эпохи и материалов Новейшего времени, – позволил выявить многочисленные и неопровержимые прецеденты участия православного духовенства в боевых действиях. На протяжении более чем тысячелетней истории Русской Церкви мы встречаем примеры, когда священники и монахи, движимые патриотическим чувством и пастырской ответственностью за свою паству, брали в руки оружие и становились в ряды защитников Отечества. Эти примеры, зафиксированные в авторитетных источниках, охватывают самые разные эпохи: от домонгольской Руси (участие священников в походах и отражении вражеских набегов) и Куликовской битвы (подвиг иноков Пересвета и Осляби) через Смутное время (оборона Троице-Сергиева монастыря, подвиг протопопа Амоса) и петровскую эпоху (рейд попа Ивана Окулова) к XIX столетию (оборона Соловецкого монастыря, подвиги священников в Крымскую войну). Примечательно, что аналогичные явления наблюдались и в других Поместных Православных Церквях, в частности, в Черногории, где митрополиты и священники на протяжении столетий лично возглавляли войска в борьбе против османского ига.

Вместе с тем, экстраполяция этих исторических наблюдений на современную ситуацию требует величайшей осторожности и учета целого ряда принципиально новых факторов. Нынешнее положение дел не может быть оценено однозначно, поскольку социальное восприятие духовенства, его канонический статус и роль в государстве претерпели за последние столетия кардинальные изменения. Если в средневековой Руси и в последующие эпохи участие священников в войнах воспринималось обществом и самой Церковью как нечто если не нормативное, то, во всяком случае, допустимое в экстраординарных обстоятельствах, то в синодальный период, а тем более в наши дни, этот вопрос оброс множеством дополнительных коннотаций и требует значительно более тонкого и взвешенного подхода. Изменилось само понятие войны, изменился статус духовенства в обществе, изменились канонические нормы и их

толкование. Все это означает, что для окончательного решения поставленного вопроса – о допустимости для православного священника брать в руки оружие – требуется дальнейшее, более глубокое и систематическое изучение темы, привлекающее новые источники и учитывающее всю сложность современных реалий.

Настоятельное требование времени – пересмотр устоявшихся, но, возможно, устаревших представлений о деятельности духовенства и его месте в современном мире. Русская Православная Церковь сегодня переживает непростые времена, отмеченные как новыми возможностями для свидетельства об Истине, так и серьезными вызовами. Рано или поздно Церкви придется выходить из состояния, которое можно охарактеризовать как оборонительное или охранительное, и принимать на себя полноту ответственности за решение тех социальных, нравственных и даже экзистенциальных вопросов, которые сегодня остаются открытыми и нерешенными. В этом контексте проблема участия духовенства в защите Отечества – будь то духовное окормление воинства или, в исключительных случаях, более непосредственное участие – обретает новое, еще не до конца осознанное значение. Настоящее исследование, не претендуя на исчерпывающую полноту, представляет собой лишь один из первых шагов на пути к выработке целостной, исторически и канонически обоснованной концепции, которая могла бы помочь Церкви и обществу найти верные ответы на вызовы современности, опираясь при этом на бесценный опыт прошлого.

Библиографический список

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Москва: Российское Библейское общество, 1992.
2. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – Москва, 2001. – 128 с.
3. Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, Н. А. Понерыко. – Санкт-Петербург : Наука, 2006. – Т. 14. – С. 283, 285, 291.
4. Глас Черногорца : газета. – 1943. – 14 марта.
5. Голиков, И. И. Деяния Петра Великого, мудрого преобразителя России, собранные из достоверных источников и расположенные по годам : в 2 т. / И. И. Голиков. – Москва, 1837. – Т. 2. – С. 67.
6. Зайончковский, А. М. Восточная война 1853–1856 гг. / А. М. Зайончковский. – Санкт-Петербург : Полигон, 2002. – Т. II, ч. 2-я. – С. 524–526.

7. История Православной Церкви в XIX веке. Славянские Церкви. – Ре-
принт с изд. 1901 г. – Москва, 1998. – С. 395, 398.
8. История Христианской Церкви / издание А. П. Лопухина. – Санкт-Пе-
тербург, 1901. – Т. II. – С. 392.
9. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. – Мо-
сква ; Ленинград, 1950. – (Синодальный список). – С. 41, 73.
10. Новгородские летописи. – Санкт-Петербург, 1879. – С. 356.
11. Памятники литературы Древней Руси, XIV – середина XV в. / вступ.
ст. Д. С. Лихачева; сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. – Мо-
сква : Художественная литература, 1981. – С. 127–128, 147, 175.
12. Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века /
вступ. ст. Д. С. Лихачева ; сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. –
Москва: Художественная литература, 1986. – С. 447–449.
13. Русская историческая библиотека. – Санкт-Петербург, 1880. – Т. VI. –
(Ответы константинопольского патриаршего собора на вопросы сарайского
епископа Феогноста). – С. 137–138.
14. Скурат, К. Е. История Поместных Православных Церквей: в 2 т. / К. Е.
Скурат. – Москва : Русские огни, 1994. – Т. 1. – С. 122.
15. Тальберг, Н. Д. История христианской Церкви / Н. Д. Тальберг. –
Jordanville (N. Y.) : [б. и.], 1964. – С. 333.
16. Татищев, В. Н. История Российская : в 3 т. / В. Н. Татищев. – Москва:
АСТ, 2003. – Т. 2. – С. 228 ; Т. 3. – С. 179.
17. Федоров, П. Соловки / П. Федоров. – Кронштадт, 1889. – С. 179.
18. Цитович, Г. А. Храмы армии и флота / Г. А. Цитович. – Пятигорск,
1913. – С. 362.
19. Петар II Петровић Његош. Свободијада / Петар II Петровић Његош. –
Пјесма прва.

References

1. *Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta* [The Bible. The Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments]. Moscow: Russian Bible Society, 1992.
2. *Osnovy sotsial'noy kontseptsii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi* [The Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church]. Moscow, 2001. 128 p.
3. Likhachev, D. S., L. A. Dmitriev, and N. A. Ponyrko, eds. *Biblioteka literatury Drevney Rusi* [Library of Old Russian Literature]. Vol. 14. St. Petersburg: Nauka, 2006. Pp. 283, 285, 291.
4. *Glas Chernogortsia* [Voice of the Montenegrin]: Newspaper. March 14, 1943.

5. Golikov, I. I. *Deyaniya Petra Velikogo, mudrogo preobrazitel'ya Rossii, sobrannyye iz dostovernnykh istochnikov i raspolozhennyye po godam* [Deeds of Peter the Great, the Wise Transformer of Russia, Collected from Reliable Sources and Arranged by Year]. In 2 vols. Vol. 2. Moscow, 1837. P. 67.
6. Zayonchkovsky, A. M. *Vostochnaya voyna 1853–1856 gg.* [The Eastern War of 1853–1856]. Vol. II, part 2. St. Petersburg: Poligon, 2002. Pp. 524–526.
7. *Istoriya Pravoslavnoy Tserkvi v XIX veke. Slavyanskiye Tserkvi* [History of the Orthodox Church in the 19th Century. Slavic Churches]. Reprint of the 1901 ed. Moscow, 1998. Pp. 395, 398.
8. Lopukhin, A. P., ed. *Istoriya Khristianskoy Tserkvi* [History of the Christian Church]. Vol. II. St. Petersburg, 1901. P. 392.
9. *Novgorodskaya pervaya letopis' starshego i mladshego izvodov* [The First Novgorod Chronicle of the Older and Younger Recensions]. (Synodal List). Moscow; Leningrad, 1950. Pp. 41, 73.
10. *Novgorodskiye letopisi* [Novgorod Chronicles]. St. Petersburg, 1879. P. 356.
11. Likhachev, D. S., and L. A. Dmitriev, comps. and eds. *Pamyatniki literatury Drevney Rusi, XIV – seredina XV v.* [Monuments of Old Russian Literature, 14th – Mid-15th Century]. Introductory article by D. S. Likhachev. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura, 1981. Pp. 127–128, 147, 175.
12. Likhachev, D. S., and L. A. Dmitriev, comps. and eds. *Pamyatniki literatury Drevney Rusi. Vtoraya polovina XVI veka* [Monuments of Old Russian Literature. The Second Half of the 16th Century]. Introductory article by D. S. Likhachev. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura, 1986. Pp. 447–449.
13. *Russkaya istoricheskaya biblioteka* [Russian Historical Library]. Vol. VI. (Answers of the Constantinople Patriarchal Council to the Questions of Theognostus, Bishop of Sarai). St. Petersburg, 1880. Pp. 137–138.
14. Skurat, K. E. *Istoriya Pomestnykh Pravoslavnykh Tserkvey* [History of the Local Orthodox Churches]. In 2 vols. Vol. 1. Moscow: Russkiye Ogni, 1994. P. 122.
15. Talberg, N. D. *Istoriya khristianskoy Tserkvi* [History of the Christian Church]. Jordanville, N. Y.: [s. n.], 1964. P. 333.
16. Tatishchev, V. N. *Istoriya Rossiyskaya* [Russian History]. In 3 vols. Moscow: AST, 2003. Vol. 2, p. 228; Vol. 3, p. 179.
17. Fedorov, P. *Solovki* [The Solovki]. Kronstadt, 1889. P. 179.
18. Tsitovich, G. A. *Khramy armii i flota* [Churches of the Army and Navy]. Pyatigorsk, 1913. P. 362.
19. Петар II Петровић Његош. *Свободијада* [The Liberty Song]. Пјесма прва [First Canto].

ОСОБЕННОСТИ РЕШЕНИЯ НРАВСТВЕННЫХ ДИЛЕММ СТУДЕНТАМИ

*Петров Сергей Михайлович,
студент 2 курса
Смоленский государственный университет,
психолого-педагогический факультет,
Смоленск, ул. Пржевальского, 4
E-mail: abiturient@smolgu.ru*

Аннотация. В работе исследуется уровень нравственного развития студенческой молодёжи 1-го и 4-го курсов с точки зрения теории морального развития Л. Кольберга. Л. Кольберг выделял 3 уровня развития нравственности: доконвенциональный, конвенциональный и постконвенциональный. Полученные во время исследования данные позволяют определить уровень нравственного развития, показывают наличие взаимосвязей между уровнем морального развития, возрастом и религиозными взглядами испытуемых.

Ключевые слова: мораль, нравственность, теория морального развития Л.Кольберга, развитие нравственности, моральные дилеммы, религиозность.

FEATURES OF SOLVING MORAL DILEMMAS BY STUDENTS

*Petrov Sergey Mikhailovich,
2nd-year student
Smolensk State University
Faculty of Psychology and Pedagogy
4 Przhevalsky St., Smolensk
E-mail: abiturient@smolgu.ru*

Abstract. This paper examines the level of moral development of 1 and 4 year students according to L. Kolberg's theory of moral development. L. Kolberg identified 3 levels of moral development: pre-conventional, conventional and post-conventional. The data obtained during the study make it possible to determine the level of moral development, show the existence of correlations between the level of moral development, age and religious views of the subjects.

Keywords: morality, theory of moral development, level of moral development, moral dilemmas.

В современной науке существуют два общепринятых подхода к определению понятий мораль и нравственность.

Первый подход предполагает использовать эти понятия как синонимы, ведь устойчивых определений понятий «мораль» и «нравственность» до сих пор не существует. В современном русском языке данные термины содержательно перекрещиваются и являются взаимозаменяемыми. Понятия «моральные нормы» и «нравственные нормы» обычно являются синонимами.

Однако, наряду с отождествлением понятий «мораль» и «нравственность», существуют и другие точки зрения.

Основа морали заключается во внешней оценке действий людей, в установлении правил и ограничений, которые навязывает общество. Это проявляется в моральных принципах, определяющих конкретные модели поведения. Общество заинтересовано в поддержании морали и вознаграждает за соответствие нормам – от признания и уважения до материальных стимулов, а за их нарушение применяет наказания [1, с. 52].

В отличие от морали, нравственность обладает всеобщностью и безусловностью, она не зависит от социальных установлений, не является результатом компромиссов и не сводится к конкретным правилам поведения. Нравственность формируется в процессе становления личности, связана с её внутренним миром и является частью самосознания.

Это позволяет рассматривать её как психологическое понятие, которое можно изучать в рамках этой науки. Таким образом, мораль и нравственность, несмотря на их взаимосвязь, не являются синонимами. Первое понятие акцентирует общественный аспект, второе – индивидуальный [2].

Значительный вклад в психологическое исследование нравственности внес американский психолог Лоуренс Кольберг, создатель теории нравственного развития человека.

Главный вывод теории – моральное сознание человека развивается на протяжении всей его жизни и имеет стадийный характер. Л. Кольберг выделил шесть стадий развития, каждая из которых более успешна в решении моральных дилемм, чем предыдущая [3].

Доконвенциональный уровень морального мышления особенно характерен для детей, хотя взрослые также могут демонстрировать этот уровень мышления. Люди, находящиеся на этом уровне, судят о нравственности поступка по его прямым последствиям. Ребёнок с доконвенциональной моралью ещё не принял и не усвоил общественные нормы

относительно того, что правильно, а что нет, но вместо этого в основном ориентируется на внешние последствия, которые могут повлечь за собой определённые действия [4].

На первом этапе (подчинение и наказание) люди сосредотачиваются на прямых последствиях своих действий для себя. Чем суровее наказание за действие, тем «худшим» оно воспринимается. Это может привести к выводу, что даже невинные жертвы виновны пропорционально своим страданиям. Это «эгоцентризм», неспособность признать, что точка зрения других отличается от собственной. Это «уважение к превосходящей силе или престижу» можно выразить как: «Я должен сделать так или меня накажут».

Второй этап (основанный на личных интересах) выражает позицию: «что это даст мне», при которой правильное поведение определяется тем, что, по мнению человека, отвечает его интересам, или тем, что «удобно», но понимается в узком смысле. Рассуждения демонстрируют ограниченный интерес к потребностям других людей, но только до тех пор, пока это может способствовать достижению личных интересов. В результате забота о других основана не на преданности или внутреннем уважении, а скорее на принципе «ты мне – я тебе». Все действия на этой стадии направлены на удовлетворение собственных потребностей или интересов индивида. Можно выразить как: «Я сделаю так, и мне дадут подарок» [5].

Конвенциональный уровень морального мышления характерен для подростков и взрослых. Рассуждать конвенциональным образом – значит оценивать нравственность поступков, сравнивая их с взглядами и ожиданиями общества. Конвенциональная мораль характеризуется принятием общественных представлений о добре и зле. На этом уровне человек подчиняется правилам и следует общественным нормам, даже если за послушанием или непослушанием не следует никаких последствий.

На третьем этапе человек стремится соответствовать социальным стандартам. Люди восприимчивы к одобрению или неодобрению со стороны других, поскольку это отражает взгляды общества. Они стараются быть «хорошими», ведь это выгодно. Человек может судить о нравственности поступка, оценивая его последствия с точки зрения отношений с другими людьми, которые теперь начинают включать в себя такие понятия, как уважение, благодарность и «золотое правило морали». Соблюдение правил, соответствующих социальной роли человека, ещё не до конца осознаётся. Можно выразить как: «Я хочу делать то, что приятно другим» [4, 5].

На четвёртом этапе (подчинение авторитету и социальному порядку) важно соблюдать законы и социальные нормы из-за их важности для поддержания функционирования общества. Центральный идеал или идеалы часто предписывают, что правильно, а что нет. Если один человек нарушает закон, возможно, это сделают и все остальные, поэтому существует обязательство и долг соблюдать законы и правила. Большинство активных членов общества остаются на четвёртом этапе, где мораль по-прежнему преимущественно диктуется внешней силой. Можно выразить как: «Я обязан соблюдать закон» [4].

Постконвенциональный уровень характеризуется растущим осознанием того, что люди являются отдельными от общества сущностями и что точка зрения отдельного человека может иметь приоритет над точкой зрения общества; люди могут не подчиняться правилам, противоречащим их собственным принципам. Постконвенциональные моралисты живут в соответствии со своими этическими принципами, которые обычно включают в себя такие основные права человека, как жизнь, свобода и справедливость. Люди, демонстрирующие постконвенциональную мораль, рассматривают правила как полезные, но изменчивые механизмы – в идеале правила могут поддерживать общий социальный порядок и защищать права человека. Правила не являются абсолютными директивами, которым нужно беспрекословно подчиняться. Поскольку постконвенциональные люди ставят собственную моральную оценку ситуации выше социальных условий.

Л. Кольберг предположил, что многие люди могут никогда не достичь этого уровня абстрактного морального мышления.

На пятом этапе (основанном на социальном контракте) мир рассматривается как совокупность различных мнений, прав и ценностей. Такие точки зрения должны взаимно уважаться как уникальные для каждого человека или сообщества. Законы рассматриваются как социальные контракты, а не как жёсткие предписания. Те из них, которые не способствуют общему благу, должны быть изменены при необходимости, чтобы соответствовать «наибольшему благу для наибольшего числа людей». Это достигается за счёт решения большинства и неизбежного компромисса. [4, 6].

На шестом этапе (основанном на универсальных этических принципах) моральное рассуждение основано на абстрактном рассуждении с использованием универсальных этических принципов. Законы имеют силу только в том случае, если они основаны на справедливости, а

приверженность справедливости влечёт за собой обязанность не подчиняться несправедливым законам. Человек действует, потому что это правильно, а не потому, что это позволяет избежать наказания, отвечает его интересам, является ожидаемым, законным или заранее согласованным. Хотя Л. Кольберг настаивал на существовании шестой стадии, ему было трудно выявить людей, которые постоянно действовали на этом уровне. Исследователь из колледжа Туро Артур П. Салливан помог подтвердить точность первых пяти стадий Л. Кольберга с помощью анализа данных, но не смог предоставить статистические доказательства существования шестой стадии Л. Кольберга. Поэтому её трудно определить/распознать как конкретную стадию морального развития [5].

В своих последних работах Л. Кольберг выдвинул предположение о существовании 7-й стадии – стадии трансцендентальной морали или космически-ориентированной морали [7].

Описывая данную стадию, Л. Кольберг использовал понятие «этика», превосходящее возможности понятия «мораль», как основанного на законах логических суждений. В этику, согласно Л. Кольбергу, входит идея веры или перспектива всего мира в целом, которая предполагает интуитивное осознание равновеликой значимости всех вещей в космосе.

Для этой стадии характерно осознание своего единства со всем Миром и космическая перспектива (в отличие от перспективы всех людей и каждого человека на 6-й стадии). Движимый любовью, человек перестает преследовать свои личные цели и посвящает себя служению миру и всем чувствующим существам, ради которых он готов в том числе пожертвовать собой.

Данная стадия, так же, как и 6-я, была названа «теоретической», и ответы на дилеммы на данной стадии не оценивались [7].

Последователь теории Л. Кольберга М. Блатт в ходе своих исследований пришел к выводу, что использовать моральные дилеммы можно не только для диагностики текущего уровня нравственности индивида. Если детей систематически вводить в область суждений на моральные темы на ступень выше их собственной, они постепенно проникнутся привлекательностью этих суждений, и это послужит стимулом к развитию их следующей ступени [8].

М. Блатт открыл процесс, благодаря которому теория морального развития Л. Кольберга могла бы быть использована в педагогической практике. Его исследования продемонстрировали три наиболее существенных момента, способствующих реализации эволюционного нравственного воспитания.

Развитие моральных суждений поддается педагогическим воздействиям; движение от одной ступени к другой, которое естественным путем происходит в течение ряда лет, может быть достигнуто за значительно более короткий период времени.

Развитие в результате стимулирования моральных суждений не является временным актом, полученным вследствие обучения «правильным ответам», но, напротив, представляет собой длительный «естественный» процесс.

Более интенсивное развитие происходит в том случае, когда воздействие педагога обеспечивает условия для движения вверх по ступеням. Последние включают в себя наличие когнитивного конфликта, моральных знаний, принятие на себя разных социальных ролей и, наконец, постоянное представление учащимся моральных суждений на одну ступень выше их собственной.

В своём исследовании мы стремились проследить взаимосвязь между уровнем развития нравственности по Л. Кольбергу, религиозными взглядами, возрастом.

Всего в исследовании приняли участие 103 человека [рис.1].

Из них испытуемые: 17-18 лет – 51 чел.; 19–20 лет – 11 чел.; 21–22 года – 32 чел.; 23–28 лет – 9 чел. Среди них 84 женщины и 19 мужчин.

Религиозные взгляды испытуемых распределились следующим образом [рис.2]: православие (44 чел.), христианство (22 чел.), ислам (2 чел.), агностицизм (11 чел.), атеизм (24 чел.).

Общие показатели уровня развития нравственности [рис. 3]:

Переходная между 1-й и 2-й стадией – 1%

2-я стадия – 4%

3-я стадия – 24%

4-я стадия – 24%

Переходная между 4 и 5 стадией – 9%

5-я стадия – 36%

5-я стадия с претензией на 6-ю – 2 человека

У испытуемых на 1-м уровне нравственности встречались такие фразы, как: «преступление наказуемо», «закону нужно повиноваться, а не нарушать его», «он должен поступить так, как ему выгодно».

Для испытуемых на 2-м уровне нравственности типичными были фразы: «закон нужно соблюдать, т. к. он обеспечивает порядок», «человек должен делать всё по закону», «граждане обязаны соблюдать закон», «закон создали не просто так, его нужно соблюдать», «если люди не будут соблюдать закон, будет хаос».

У испытуемых на 3-м уровне нравственности встречались такие ответы: «ради жизни человека иногда можно нарушить закон», «поступать нужно в зависимости от вреда и пользы для общества», «совесть важнее закона», «есть ситуации выше права», «любовь важнее буквы закона».

Средние значения уровня нравственности в учебных группах [рис. 4]:

Теология – 4,65

Начобр246 – 4,23

Лог246 – 4,16

Лог216 – 4,05

Психобр246 – 3,93

Психобр216 – 3,75

Дошкобр246 – 3,58

Средние значения уровня нравственности в возрастных группах [рис. 5]:

17–18 лет – 4,03

19–20 лет – 4

21–22 года – 4,2

23–28 лет – 4,05

Корреляция между возрастом и уровнем развития нравственности по Пирсону – 0,1. Это говорит об очень слабой положительной зависимости между возрастом и нравственностью.

Полученные данные показали, что у испытуемых, указавших разные религиозные взгляды, средний уровень нравственности отличается [рис. 6].

Православие – 4,47

Агностицизм – 4,1

Христианство – 3,75

Атеизм – 3,72

Если усреднить данные среди респондентов, указавших православие и христианство, то среднее значение будет 4,23.

Расчёты корреляции между религиозными и нерелигиозными группами к уровню нравственности:

0,18 – очень слабая положительная корреляция между принадлежностью к религии и не принадлежностью (атеизм и агностицизм) к уровню развития нравственности;

0,23 – слабая положительная корреляция между принадлежностью к религии и атеизмом к уровню развития нравственности;

0,34 – слабая положительная корреляция между православной верой и отсутствием веры к уровню развития нравственности;

0,4 – слабая положительная корреляция между православной верой и атеизмом к уровню развития нравственности.

Таким образом, между возрастом и уровнем развития нравственности существует очень слабая положительная корреляция. Соответственно, более старшие испытуемые имеют немного более высокий уровень нравственности в среднем, но при этом во всех возрастных группах встречаются все уровни нравственности.

У респондентов, исповедующих православие, в среднем уровень нравственности действительно выше, чем у агностиков и атеистов. Оценка уровня корреляции позволяет говорить, что религиозные взгляды, хоть и оказывают влияние на нравственность человека, но не являются единственным фактором, от которого зависит уровень нравственности человека. Среди всех религиозных групп встречались разные уровни развития нравственности.

С помощью решения и обсуждения моральных дилемм можно повысить уровень развития нравственности. Существуют дальнейшие перспективы для изучения нравственности в психолого-педагогической теории и практике.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Возраст/пол респондентов

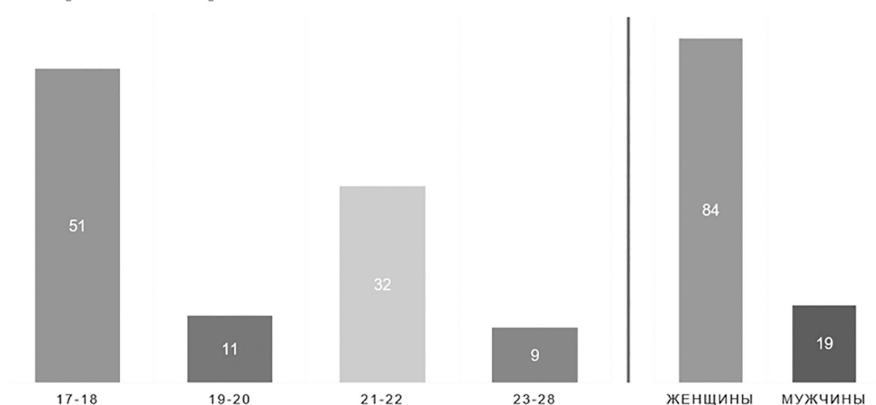


Рис. 1

Религиозные взгляды испытуемых

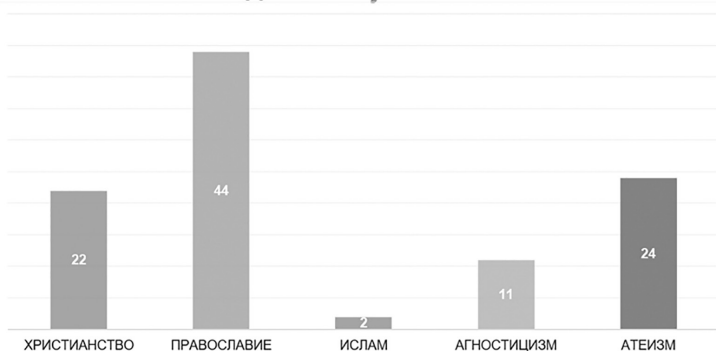


Рис. 2

Общие показатели уровня развития нравственности

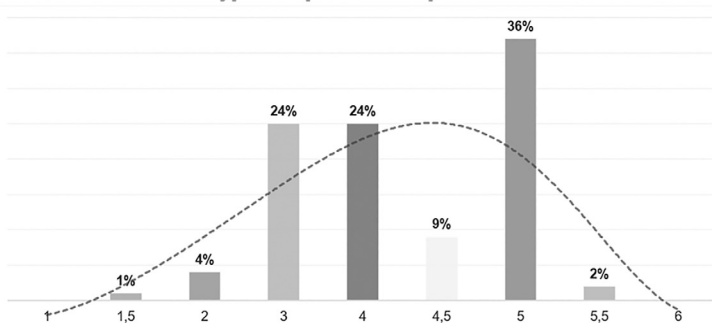


Рис. 3

Средние значения уровня нравственности в учебных группах

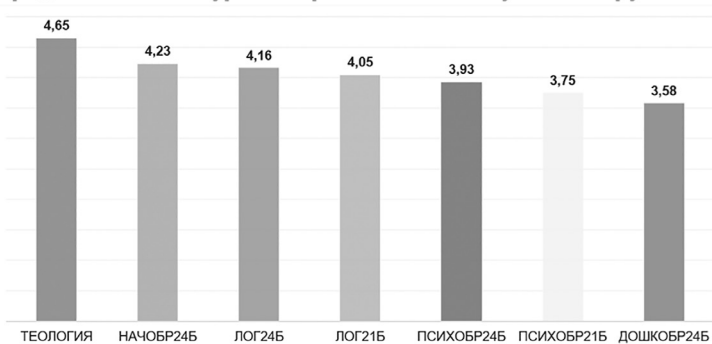


Рис. 4

Средние значения уровня нравственности в возрастных группах

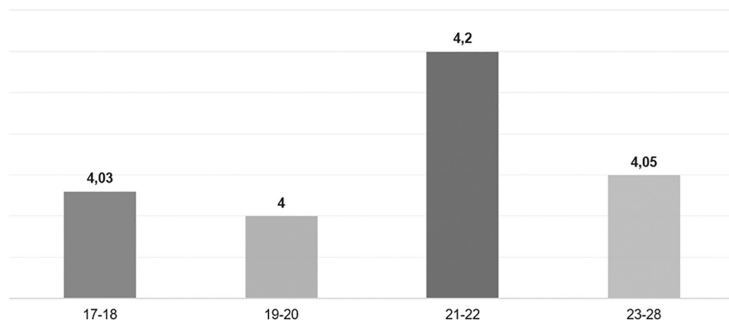


Рис. 5

Средние значения нравственности в религиозных группах

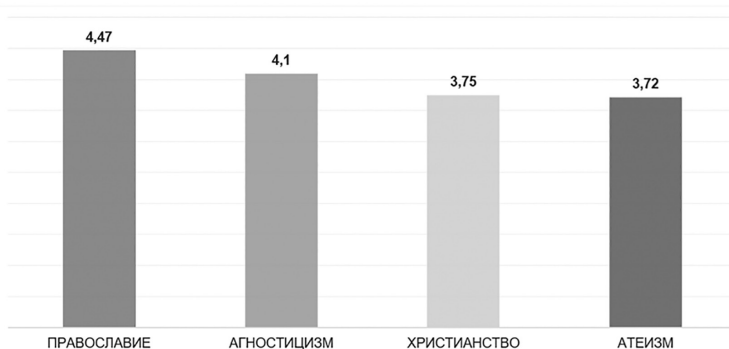


Рис. 6.

Список литературы

1. Блатт М., Кольберг Л. Влияние обсуждения моральных вопросов в классе на моральные суждения детей. J. Moral Education. 1975.
2. Бражникова А.Н. Нравственность как психологический феномен // Вестник УРАО. 2018. №2 (<https://cyberleninka.ru/article/n/nravstvennost-kak-psihologicheskij-fenomen/viewer>).
3. Бровкина А.Р. Теория Развития морального субъекта Л. Кольберга // Система ценностей современного общества. 2012. №25. (<https://cyberleninka.ru/article/n/teoriya-razvitiya-moralnogo-subekta-l-kolberga>)
4. Гусейнов А.А. Апресян Р.Г. Этика: Учебник. – М.: Гардарики, 2000. 472 с.

5. Кларк П., Кольберг Л. Моральное развитие, религиозное мышление и вопрос о седьмой стадии // Очерки морального развития. Том. I: Философия морального развития. – Сан-Франциско, Калифорния: Harper & Row. 1981.

6. Колби Э., Кольберг Л. Измерение моральных суждений. Том. 2: Стандартное руководство по оценке. Издательство Кембриджского университета. 1987. 986 с.

7. Кольберг Л. Претензия на моральную адекватность высшей стадии морального суждения // Философский журнал. 1973. (The Journal of Philosophy, том 70, № 18) 70 (18).

8. Файзиева Г.У. Эволюция морального самосознания в рамках онтогенетической модели Л. Кольберга // Молодой ученый. 2022. №49 (444). С. 127-132. (<https://moluch.ru/archive/444/97425/>)

List of literature

1. Blatt M., Kolberg L. The influence of discussion of moral issues in the classroom on the moral judgments of children. J. Moral Education. 1975.

2. Brazhnikova A.N. Morality as a psychological phenomenon // Bulletin of the Ural Federal District, 2018, No. 2 (<https://cyberleninka.ru/article/n/nravstvennost-kak-psiologicheskii-fenomen/viewer>)

3. Brovkina A.R. L. Kolberg's Theory of the development of the moral subject // Value system of modern society. 2012. №25. (<https://cyberleninka.ru/article/n/teoriya-razvitiya-moralnogo-subekta-l-kolberga>)

4. Huseynov A.A. Apresyan R.G. Ethics: Textbook. – Moscow: Gardariki, 2000. 472 p.

5. Clark P., Kolberg L. Moral development, religious thinking and the question of the seventh stage // Essays on moral development. Tom. I: Philosophy of moral development. – San Francisco, California: Harper & Row. 1981.

6. Colby E., Kolberg L. Measuring Moral Judgments. Vol. 2: Standard assessment guide. Cambridge University Press. 1987. 986 p.

7. Kolberg L. The claim to the moral adequacy of the highest stage of moral judgment // Philosophical Journal. 1973. (The Journal of Philosophy, vol. 70, № 18) 70 (18).

8. Fayzieva G.U. The evolution of moral self-awareness within the framework of L. Kolberg's ontogenetic model // Young Scientist. 2022. No.49 (444). pp. 127-132. (<https://moluch.ru/archive/444/97425/>).

НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ В СВЕТЕ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ И БОГОСЛОВСКОЙ ТРАДИЦИИ: К ВОПРОСУ О СУЩНОСТИ ХРИСТИАНСКОГО ПРАВОУЧЕНИЯ

*Цейтлин Юрий Изевич,
студент III курса заочного отделения,
Смоленская Православная Духовная Семинария,
Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5
E-mail: producer@amipersonal.ru*

Аннотация. Настоящая статья посвящена комплексному экзегетическому и богословскому анализу Нагорной проповеди Господа Иисуса Христа, изложенной в Евангелии от Матфея (Мф. 5–7), рассматриваемой как квинт-эссенция новозаветного нравственного учения. Актуальность исследования обусловлена непреходящим значением этого евангельского текста для христианской этики и необходимостью его осмысления в контексте современного кризиса нравственных ценностей. В статье рассматриваются композиционные особенности проповеди, ее исторический контекст и символика горы как места Божественного откровения. Особое внимание уделяется заповедям блаженства, которые в свете святоотеческой традиции (Иоанн Златоуст, Григорий Нисский, Августин Иппонский) интерпретируются как последовательная лестница духовного восхождения человека к Богу. Анализируется отношение Спасителя к ветхозаветному закону, показано, что Христос не отменяет, но восполняет и углубляет древние установления, перенося акцент с внешнего соблюдения предписаний на внутреннее расположение сердца. Исследуются ключевые темы проповеди: учение о милостыне, молитве и посте, о неосуждении, о нестяжании и «золотое правило нравственности». В заключение делается вывод о том, что Нагорная проповедь представляет собой полноценное и самодостаточное изложение основ христианской жизни, обращенное к каждому человеку независимо от его происхождения и предлагающее реальный путь духовного преображения личности.

Ключевые слова: Нагорная проповедь, Евангелие от Матфея, заповеди блаженства, экзегеза, святоотеческая традиция, ветхозаветный закон, нравственное богословие, христианская этика, Царство Небесное, икономия спасения.

THE SERMON ON THE MOUNT IN THE LIGHT OF EXEGETICAL AND THEOLOGICAL TRADITION: ON THE QUESTION OF THE ESSENCE OF CHRISTIAN MORAL TEACHING

*Tseitlin Yuri Izevich,
3rd-year extramural student,
Smolensk Orthodox Theological Seminary,
5 Timiryazeva St., Smolensk, 214000, Russia
E-mail: producer@amipersonal.ru*

Abstract. This article is devoted to a comprehensive exegetical and theological analysis of the Sermon on the Mount of the Lord Jesus Christ, as set forth in the Gospel of Matthew (Matt. 5–7), considered the quintessence of the New Testament moral teaching. The relevance of the study is determined by the enduring significance of this Gospel text for Christian ethics and the need for its interpretation in the context of the modern crisis of moral values. The article examines the compositional features of the sermon, its historical context, and the symbolism of the mountain as a place of Divine revelation. Special attention is paid to the Beatitudes, which, in light of the patristic tradition (John Chrysostom, Gregory of Nyssa, Augustine of Hippo), are interpreted as a sequential ladder of man's spiritual ascent to God. The article analyzes the Savior's attitude towards the Old Testament law, demonstrating that Christ does not abolish but fulfills and deepens the ancient ordinances, shifting the focus from external observance of prescriptions to the inner disposition of the heart. Key themes of the sermon are explored: the teaching on almsgiving, prayer, and fasting, on non-judgment, on non-acquisitiveness, and the "Golden Rule" of morality. The conclusion summarizes that the Sermon on the Mount represents a complete and self-sufficient exposition of the foundations of Christian life, addressed to every person regardless of their origin, offering a real path for the spiritual transformation of the individual.

Keywords: Sermon on the Mount, Gospel of Matthew, Beatitudes, exegesis, patristic tradition, Old Testament law, moral theology, Christian ethics, Kingdom of Heaven, economy of salvation.

Нагорная проповедь Спасителя, изложенная в 5–7 главах Евангелия от Матфея, является одним из наиболее значимых и глубоких текстов не только христианского Священного Писания, но и всей мировой религиозной мысли. В этом относительно небольшом по объему откровении заключена сама сущность христианского учения – тот нравственный и

духовный идеал, к которому призван стремиться каждый верующий. Заповеди блаженства, учение о милостыне, молитве и посте, молитва «Отче наш», призыв к неосуждению и нестяжанию составляют фундамент христианской нравственности. Актуальность настоящего исследования определяется необходимостью постоянного обращения к этому первоисточнику христианской веры для постижения подлинного смысла евангельского благовестия и его значения для духовной жизни человека, особенно в современном мире, характеризующемся кризисом нравственных ценностей.

Сопоставительный анализ текстов Священного Писания позволяет увидеть, что Нагорная проповедь представлена в двух евангельских версиях – у апостолов Матфея и Луки. При внешнем сходстве содержания перед читателем предстают два различных подхода к изложению одного из ключевых событий евангельской истории. У апостола Матфея проповедь оформлена в виде монументальной и тематически целостной беседы, произнесенной на горе, тогда как апостол Лука рассредоточивает отдельные фрагменты этого учения в контексте разных этапов общественного служения Христа. Это различие в композиции свидетельствует о разных богословских задачах: Матфей, писавший для иудеев, представляет учение Христа как новый закон, аналогичный Синайскому, тогда как Лука акцентирует доступность этого учения для всех народов. Как справедливо отмечают исследователи, «Нагорная проповедь является самым длинным из непрерывных изречений Иисуса Христа, зафиксированных в синоптических Евангелиях» [8, с. 11], что само по себе подчеркивает ее исключительное значение.

Символика горы как места Божественного откровения, восходящая к ветхозаветной традиции (Синай, Мориа, Кармил), подчеркивает возвышенный характер евангельских заповедей. По мысли Хроматия Аквилейского, «Господь взшел на гору, чтобы Своим ученикам, оставляющим земное и стремящимся к небесному, передать наставления небесных повелений» [3, с. 97], подчеркивая тем самым необходимость внутреннего восхождения человека к добродетели. В отличие от ветхозаветного Синая, где народу было запрещено вступать на гору, «теперь же всех призывают послушать, потому что в законе суровость, а в Евангелии благодать» [3, с. 98], что указывает на всеобщий характер призвания ко спасению.

Девять заповедей блаженства, открывающих проповедь, представляют собой не просто моральные наставления, но последовательную лестницу духовного восхождения человека к Богу. Греческое прилагательное

μακάριος, которым открывается каждая из заповедей, указывает на состояние особой блаженной жизни, свободной от повседневных забот и горестей, и соответствует древнееврейскому מְשֻׁלָּם, что позволяет рассматривать эти изречения в контексте ветхозаветной традиции макаризов [9, с. 60]. Святитель Григорий Нисский понимал «блаженство как совокупность и полноту того, что почитается за абсолютное благо и желается как благо» [6, с. 170].

Святоотеческая традиция единодушно свидетельствует, что каждая заповедь раскрывает определенный аспект духовной жизни. Святитель Иларион Пиктавийский видит в нищете духовной исполнение древних пророчеств: «Он положил начало совершенного блаженства в духе смирения» [3, с. 102], подчеркивая, что смирение – не просто одна из добродетелей, но необходимое условие для восприятия всех остальных даров благодати. Святитель Иоанн Златоуст раскрывает образ нищего духом через евангельское уподобление ребенку: «Нищий духом означает смиренный сердцем, то есть кто имеет нищий дух и не мыслит о себе многого» [3, с. 102].

О плаче святые отцы учат различать плач естественный и плач спасительный. Блаженный Иероним Стридонский проводит важное различие: «Это не тот плач, который проливается над умершими согласно общему закону природы, но над умершими из-за своих грехов и пороков» [3, с. 103]. Святитель Иоанн Златоуст развивает эту мысль, показывая, как сама сила плача освобождает человека от власти страстей. В заповеди о кротости святые отцы видят прямое указание на необходимость подражания Самому Христу. Святитель Хроматий Аквилейский называет кротких теми, кто, «наставленные в евангельском учении, подражают кротостью примеру Господа» [3, с. 104].

Четвертая заповедь говорит о силе стремления к добру. Святитель Иоанн Златоуст обращает внимание на то, что «Он не сказал: "Блаженны держащиеся правды", но – блаженны алчущие и жаждущие правды, чтобы мы не как-нибудь, но со всей страстью стремились к ней» [3, с. 106]. Ориген же поднимается на уровень богословского созерцания, утверждая, что «истинной правдой и подлинным благом, не имеющим примеси зла, является Сам Бог» [3, с. 106].

Пятая заповедь поднимает тему милосердия как уподобления Богу. Святитель Хроматий Аквилейский подчеркивает неразрывную связь между человеческим и Божественным милосердием: «Господь милосердный называет милостивых блаженными, показывая, что никто не может

заслужить милость Божию, если сам не будет милостивым» [3, с. 108]. Особую глубину этой заповеди раскрывает Анонимный комментатор, распространяя понятие милости даже на врагов: «Тот истинно милостив, кто милостив к своему врагу и творит ему добро» [3, с. 108].

Шестая заповедь указывает на высочайшую цель – боговидение. Святитель Августин Иппонский показывает, что боговидение есть предел всех наших стремлений: «Это – предел нашей любви. Предел, при котором мы достигаем совершенства, а не уничтожаемся» [3, с. 109]. Он добавляет важное предостережение: «Тебе не позволено созерцать нечистым сердцем то, что созерцается только чистым сердцем» [3, с. 109].

Заповедь о миротворцах, по мысли святых отцов, имеет как внешнее, так и внутреннее измерение. Святитель Августин описывает внутреннюю брань за мир: «Если в глубине души человека и ведется некая повседневная борьба, то эта похвальная война направлена на то, чтобы высшее [в человеке] не одолевалось низшим» [3, с. 111]. Святитель Хромотий говорит о внешнем измерении мира – о единстве Церкви: «Миротворцы суть те, кто, удалившись от соблазна раздоров и распрей, соблюдают братскую любовь и церковный мир» [3, с. 111].

Заключительные заповеди говорят о неизбежности страданий за правду Христову. Святитель Августин проводит важное различие между страданием заслуженным и незаслуженным: «Мучеником делает не наказание, но причина» [3, с. 113]. Святитель Иоанн Златоуст добавляет условие, что поношения должны быть не только за Христа, но и лживыми: «Если же они не относятся к таковым, то поносимый не только не блажен, но и достоин жалости» [3, с. 113]. Тот же Златоуст подводит итог всем заповедям, показывая их внутреннее единство: «Хотя Христос по-разному называет воздаяния, Он всех вводит в Царство» [3, с. 113].

Отношение Иисуса Христа к ветхозаветному закону выражено в торжественных словах: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5:17). Христос не отменяет древний закон, но восполняет и углубляет его, раскрывая его сокровенный духовный смысл, который был сокрыт от ветхозаветного человечества по причине его жестокосердия и духовной незрелости. Святитель Иоанн Златоуст особо подчеркивает это внутреннее родство и преемственность двух законов: «Заметь еще здесь Господь подтверждает существование древней правды, сравнивая ее с новой, а это показывает, что та и другая – сродны между собой» [4, с. 125].

Через образы соли земли и света мира Господь показывает высокое призвание Своих последователей быть той силой, которая предохраняет

мир от нравственного разложения и просвещает его светом истины. Святитель Хромотий Аквилейский приводит печальный пример такой потравившей силу соли – Иуду Искаротского [3, с. 117]. Святитель Кирилл Александрийский добавляет еще одно измерение: он отождествляет соль с апостольской рассудительностью и разумением [3, с. 115]. Святитель Филарет Московский указывает на три основных способа распространения света Христовой истины: проповедь, власть и пример, причем добрый пример доступен каждому и является наиболее действенным [5, с. 56].

Нравственное учение Христа как восполнение ветхозаветного закона показывает, что Спаситель не только углубляет понимание древних заповедей, но и отменяет некоторые установления, данные по жестокосердию, заменяя их высшими требованиями новозаветной этики. Это касается заповедей о разводе, о мести, о клятве и об отношении к врагам. Христос восстанавливает изначальное Божие установление о нерасторжимости брака, заповедует непротивление злу и всепрощение, требует такой высоты правдивости, чтобы простое слово христианина было надежнее всякой клятвы, и возводит любовь на абсолютную высоту, повелевая любить врагов и молиться за гонителей.

Особое внимание в проповеди уделяется предостережению от показного благочестия в отношении милостыни, молитвы и поста, которые должны совершаться в тайне, единственно ради Бога, а не ради человеческой похвалы. Учение о правильной иерархии ценностей, выраженное в словах «ищите же прежде Царства Божия и правды Его» (Мф. 6:33), указывает на необходимость решительного выбора между служением Богу и маммоне. Священномученик Серафим Чичагов раскрывает смысл этого повеления: «Каждое слово Евангелия есть величайшая правда, а потому желать усвоить себе слово Божие – значит искать правды» [7, с. 55].

Завершающая часть проповеди – запрещение осуждения, учение о небесном Отческом промысле, золотое правило нравственности («Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» – Мф. 7:12), предупреждение о двух путях и лжепророках, а также притча о строителях на камне и песке – подводит итог всему нравственному учению Христа, показывая, что спасение достигается только деятельным исполнением заповедей, а не одним лишь словесным исповеданием веры. Святитель Игнатий Брянчанинов дает глубокое толкование евангельского образа двух путей: «Пространная врата и широкий путь – это деятельность по воле и разуму падшего естества. Узкие врата – деятельность по Евангельским заповедям» [2, с. 216].

Итак, Нагорная проповедь Господа нашего Иисуса Христа, изложенная в Евангелии от Матфея, действительно является сущностью христианского учения, его квинтэссенцией и наиболее полным выражением новозаветного нравственного идеала. В ней с удивительной полнотой и глубиной раскрыты как основы внутренней духовной жизни человека, так и принципы его отношения к ближним, к миру и к Богу. Отношение Христа к ветхозаветному закону демонстрирует преемственность двух Заветов и одновременно ту новизну, которую принес в мир Спаситель, перенес акцент с внешнего, формального исполнения предписаний на внутреннее расположение сердца, на чистоту помыслов и намерений. Нагорная проповедь остается вечно актуальным руководством для всех, кто стремится к подлинной духовной жизни и желает наследовать Царство Небесное.

Библиографический список

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. – Москва: Российское Библейское общество, 2010. – 2047 с.
2. Игнатий (Брянчанинов), свт. Избранные творения: в 2 т. Т. 1 / святитель Игнатий (Брянчанинов). – Москва: Сибирская Благовонница, 2010. – 606 с.
3. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 1: Евангелие от Матфея. 1–13 / русское издание под редакцией Ю. Н. Варзониной. – Тверь: Герменевтика, 2007. – 432 с.
4. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея: в 2 кн. Кн. 1 / свт. Иоанн Златоуст. – Москва: Сибирская благовонница, 2010. – 734 с.
5. Филарет Московский, свт. Беседа в неделю о блудном сыне и на память Святителя Алексия (1855) // Слова и речи: в 5 т. Т. 5 / святитель Филарет Московский. – Москва, 1885. – 360 с.
6. Иванов А. В. Руководство к изучению священного писания / А. В. Иванов. – Изд. 8-е, испр. и доп. – Санкт-Петербург, 2002.
7. Слова и речи преосвященного Серафима (Чичагова), ныне епископа Кишиневского и Хотинского, произнесенные им в бытность его священником и архимандритом, с приложением составленных им: Летописного очерка Зосимовой пустыни и Жития преподобного Евфимия, Суздальского чудотворца. – Кишинев: Епарх. тип., 1911. – 232 с.
8. Иларион (Алфеев), мит. Иисус Христос. Жизнь и учение. Нагорная проповедь / митрополит Иларион (Алфеев). – Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2016. – 616 с.

9. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета / Клеон Л. Роджерс-младший, Клеон Л. Роджерс III ; [пер. Рыбаковой О.А.]. – Санкт-Петербург: Библия для всех, 2001. – 1007 с.

References

1. *Biblia. Knigi Svyashchennogo Pisaniia Vetkhogo i Novogo Zaveta v Sinodal'nom perevode s kommentarii i prilozheniiami* [The Bible. The Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments in the Synodal Translation with Commentaries and Appendices]. Moscow: Russian Bible Society, 2010. 2047 p.

2. Ignatius (Brianchaninov), St. *Izbrannye tvoreniia* [Selected Works]. In 2 vols. Vol. 1. Moscow: Sibirskaiia Blagovonnitsa, 2010. 606 p.

3. Varzonin, Yu. N., ed. *Bibleiskie kommentarii otsov Tserkvi i drugikh avtorov I–VIII vekov. Novyi Zavet. T. 1: Evangelie ot Matfeia. 1–13* [Biblical Commentaries of the Church Fathers and Other Authors of the 1st–8th Centuries. New Testament. Vol. 1: The Gospel of Matthew. 1–13]. Tver: Germenevtika, 2007. 432 p.

4. John Chrysostom, St. *Tolkovanie na Evangelie ot Matfeia* [Commentary on the Gospel of Matthew]. In 2 books. Book 1. Moscow: Sibirskaiia blagovonnitsa, 2010. 734 p.

5. Philaret of Moscow, St. "Beseda v nedeliu o bludnom syne i na pamiat' Sviatitelia Aleksia (1855)" [Homily on the Sunday of the Prodigal Son and in Memory of St. Alexis (1855)]. In *Slova i rechi* [Words and Speeches]. In 5 vols. Vol. 5. Moscow, 1885. 360 p.

6. Ivanov, A. V. *Rukovodstvo k izucheniiu svyashchennogo pisaniia* [A Guide to the Study of Holy Scripture]. 8th ed., rev. and enl. St. Petersburg, 2002.

7. *Slova i rechi preosvyashchennogo Serafima (Chichagova), nyne episkopa Kishinevskogo i Khotinskogo, proiznesennye im v bytnost' ego svyashchennikom i arhimandritom, s prilozheniem sostavlennykh im: Letopisnogo ocherka Zosimovoi pustyni i Zhitiia prepodobnogo Evfimiia, Suzdal'skogo chudotvortsia* [Words and Speeches of His Grace Seraphim (Chichagov), now Bishop of Kishinev and Khotin, Delivered by Him While He Was a Priest and Archimandrite, with an Appendix of His Works: A Chronicle Sketch of the Zosima Hermitage and the Life of St. Euthymius, Wonderworker of Suzdal]. Chisinau: Eparchial Printing House, 1911. 232 p.

8. Hilarion (Alfeev), Met. *Iisus Khristos. Zhizn' i uchenie. Nagornaia propoved'* [Jesus Christ. Life and Teaching. The Sermon on the Mount]. Moscow: Sretensky Monastery Publishing House, 2016. 616 p.

9. Rogers, Cleon L., Jr., and Cleon L. Rogers III. *Novyi lingvisticheskii i ekzegeticheskii kliuch k grecheskomu tekstu Novogo Zaveta* [The New Linguistic and Exegetical Key to the Greek Text of the New Testament]. Translated by O. A. Rybakova. St. Petersburg: Biblia dlia vsekh, 2001. 1007 p.

ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕЖИВАНИЯ БОЛИ РЕСПОНДЕНТАМИ С РАЗЛИЧНЫМИ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИМИ УСТАНОВКАМИ

*Сергеева Анастасия Александровна,
студентка 2 курса,
Смоленский государственный университет,
психолого-педагогический факультет,
Смоленск, ул. Пржевальского, 4
E-mail: abiturient@smolgu.ru*

Аннотация. В статье анализируется боль как явление, изучаемое на стыке дисциплин, и подчеркивается важность комплексного подхода к помощи в преодолении боли. С помощью автобиографического метода и метода анкетирования автором проанализирован субъективный опыт переживания боли у респондентов, а также взаимосвязь мировоззренческой позиции и особенностей переживания боли. Помимо этого, автор анализирует различные стратегии снижения интенсивности переживания болевых ощущений, которые используют респонденты.

Ключевые слова: боль, мировоззрение, установки, переживание.

THE PECULIARITIES OF PAIN EXPERIENCE BY RESPONDENTS WITH DIFFERENT WORLDVIEWS

*Sergeeva Anastasia Alexandrovna,
2nd-year student,
Smolensk State University,
Faculty of Psychology and Pedagogy,
4 Przhevalsky St., Smolensk
E-mail: abiturient@smolgu.ru*

Abstract: The article analyzes pain as a phenomenon studied at the junction of disciplines, and emphasizes the importance of an integrated approach to help in overcoming pain. Using the autobiographical method and the questionnaire method, the author analyzes the subjective experience of experiencing pain among respondents, as well as the relationship between the ideological position and the characteristics of experiencing pain. The author analyzes various strategies used by respondents to reduce the intensity of pain.

Keywords: pain, worldview, attitudes, experience.

Введение

На сегодняшний день проблема изучения боли привлекает внимание исследователей по всему миру, изучающих ее в самых разных областях науки. Само явление боли издавна изучалось на стыке таких дисциплин, как медицина, социология, психология и множество других, поскольку полностью избежать ее в нашей жизни, конечно, невозможно, и боль оказывает влияние на все сферы нашей жизни. «Механизм боли, выработанный эволюцией для живых существ, работает на их выживание: если бы не было боли, человек просто физически не выжил бы в мире, полном смертельной опасности на каждом шагу» [3].

Привычно разделять физическую и эмоциональную боль. Согласно теории воротного контроля боли, предложенной Рональдом Мелзаком и Патриком Уоллом, боль – сложный процесс, зависящий от нервных взаимодействий и психологического состояния [5]. Это утверждение согласуется с точкой зрения А.Ю. Ветселена, считающего, что нельзя разделять эмоциональную и физическую боль, поскольку боль является комплексным феноменом, заключающим в себе физические ощущения и психологическое переживание [2].

Проблемой переживания боли в отечественной науке занимался Федор Ефимович Василюк, российский психотерапевт, доктор психологических наук. Он утверждал, что «Переживание как деятельность реализуется и внешними, и внутренними действиями. <...> Оно понимается нами как особая деятельность, особая работа по перестройке психологического мира, направленная на установление смыслового соответствия между сознанием и бытием, общей целью которой является повышение осмысленности жизни» [1]. Таким образом, переживание заключается не только в психологических процессах, которые осознаются человеком, но и в деятельности, в установлении смыслов о происходящем.

В нашем исследовании мы будем рассматривать вопрос о том, как мировоззренческие установки влияют на переживание боли. Очевидно, что в зависимости от тех или иных установок человек будет по-разному справляться с болью и выбирать стратегию, которая сочетается с его мировоззрением и взглядом на устройство внешнего и внутреннего мира. Обратим внимание на то, что связь может быть разносторонней.

Во-первых, от мировоззрения будет зависеть то, как человек воспринимает и интерпретирует свою боль. Рассматривая эту особенность, могут проявиться следующие варианты: например, убеждение, что боль

человеку посылается «за грехи»; или же убеждение, что боль – сигнал организма о нарушениях в нем, также имеет место быть и сочетание таких интерпретаций, и множество других вариантов.

Во-вторых, тот смысл, который человек вкладывает в понятие «боль», и как он понимает, влияет на то, будет ли он легче или тяжелее ее переживать. Это обуславливается ощущением контроля над болью, за которым следует ощущение своей силы или бессилия.

Профессор университета Дьюка, Северная Каролина, США Г.Г. Кенит выделил несколько аспектов положительного влияния религий на психическое здоровье человека: «Во-первых, религия предоставляет ресурсы для преодоления стресса, которые могут увеличить частоту положительных эмоций и снизить вероятность того, что стресс приведет к эмоциональным расстройствам, таким как депрессия, тревожное расстройство, самоубийство и злоупотребление психоактивными веществами. Религиозные убеждения имеют потенциал влиять на когнитивную оценку негативных жизненных событий таким образом, что они становятся менее мучительными.

Во-третьих, большинство религий имеют правила и предписания (доктрины) о том, как жить и как относиться к другим в социальной группе. Когда люди соблюдают эти правила и предписания, это снижает вероятность стрессовых жизненных событий, которые уменьшают положительные эмоции и увеличивают отрицательные.

Добавим, что большинство религий подчеркивают любовь к другим, сострадание и альтруистические поступки, а также поощряют встречи во время религиозных общественных мероприятий» [5].

Таким образом, мы можем понимать мировоззрение как модулятор субъективного переживания боли. Правильное использование этих корреляций может способствовать более эффективному протеканию лечения и облегчению болевых синдромов пациентов с болью, включая хроническую. Кроме этого, применение таких закономерностей может служить почвой для результативной психологической поддержки клиентов психологов в повседневной жизни.

Практическая часть.

Нами было проведено исследование, в котором приняли участие 59 человек в возрасте от 19 до 46 лет, из которых 11 человек – мужчины (18,64%), а 48 – женщины (81,36%).

Респонденты были разделены на следующие возрастные группы:

1. 19 -25 лет;

2. 25–35 лет;

3. 35–46 лет.

Анкетирование показало следующие результаты.

Самым частым видом боли у наших респондентов была физическая боль (72,9%) и эмоциональная боль (66,1%). Реже описывалась духовная боль (11,9%) (см. рис 1.).

1. Какие виды боли вы испытываете чаще всего? (можно выбрать несколько вариантов):

59 ответов

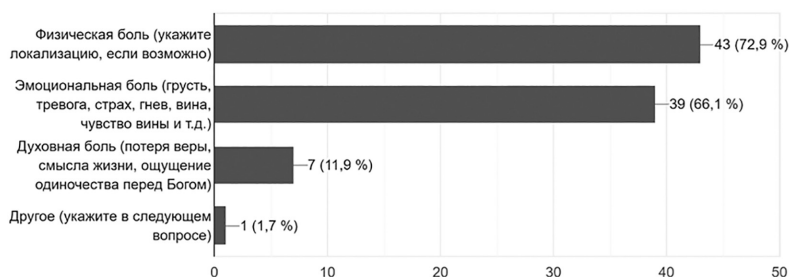


Рисунок 1. Виды боли у респондентов

Нам удалось проследить тенденцию в соотношении описываемой боли респондентами разных возрастных групп. Среди респондентов в возрастном диапазоне 19-25 лет самым частым видом боли является физическая (46%) и эмоциональная (44%), экзистенциальная (духовная) боль наименее распространена (10%). Среди респондентов возрастом 26-35 лет доля переживаемой физической боли возросла до 57% опрошенных, эмоциональная снизилась до 29%, а духовная возросла до 14% упоминаний.

Среди респондентов возрастом 36-46 лет физическая (50%) и эмоциональная (50%) боль упоминается одинаково часто.

Локализация болевых ощущений у респондентов в нашем исследовании следующая. У респондентов 19-25 лет самой частой локализацией является головная боль (55%). Далее следуют суставы (17%) и живот (17%). Среди указанных частей тела у респондентов 26-35 лет самой частой локализацией является головная боль (75%). У респондентов 36-46 лет самой частой локализацией является головная боль (50%), на втором месте плечи (25%), живот (13%) и поясница (12%).

Анализ данных говорит о наиболее частой локализации боли в области головы во всех возрастных группах. С возрастом болевые ощущения в плечах и пояснице упоминаются все чаще. Локализация боли соответствует данным об обычной локализации боли при стрессе.

Наши испытуемые также указали интенсивность своих болевых ощущений и их частоту (см. рис.2, Рис.3).

Большинство респондентов оценивают свою интенсивность боли на «5» по шкале от 1 до 10 (32,2%).

В исследовании нам было интересно выяснить взаимосвязь переживания боли и мировоззренческих установок. Для этого мы опирались на самооценку испытуемых, а также данные анкет. По мнению большинства респондентов в возрасте 19-25 лет вера не оказывает влияния на переживание боли (54%). В 26-35 лет испытуемые также считают, что вера не оказывает влияния на переживание боли (50%). А вот по мнению большинства респондентов в возрасте 36-46 лет вера оказывает влияние на переживание боли (56%). Это может свидетельствовать о духовном росте испытуемых, а также о развитии копинг-стратегий в проживании боли.

2. Насколько интенсивной вы бы оценили вашу боль в среднем за последние 3 месяца?
59 ответов

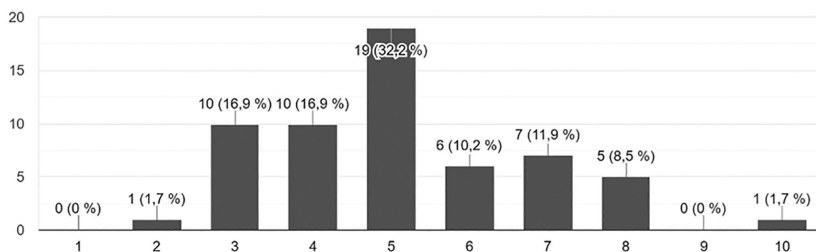


Рисунок 2. Интенсивность боли у опрошенных за 3 месяца

3. Как часто вы испытываете боль?

59 ответов

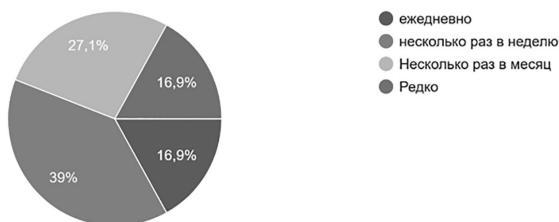


Рисунок 3. Частота испытываемой боли

Исследование методов помощи для снятия болевых ощущений показало следующие результаты (см. рис 4). Самым популярным методом для преодоления боли у опрошенных оказалась медикаментозная терапия (61%), а наименее популярным – психотерапия (16,6%). К другим методам помощи респонденты отнесли отдых, хобби, отвлечение от проблемы и удовлетворение своих базовых потребностей.

5. Какие методы помощи вы уже пробовали для преодоления боли? (можно выбрать несколько вариантов):

59 ответов

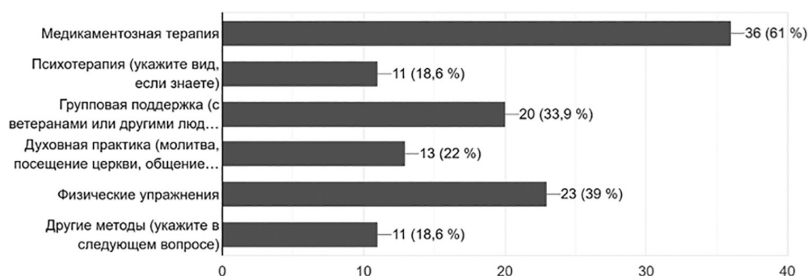


Рисунок 4. Методы преодоления боли

Большинство респондентов в преодолении боли отметили эффективность медикаментозной терапии на 10 баллов по шкале от 1 до 10 (23,5%). Эффективность психотерапии оценивается ими на 9 баллов по шкале от 1 до 10 (38,2%), а эффективность духовной практики – на 7 баллов по шкале от 1 до 10 (15%). Респонденты оценивают эффективность физических упражнений в преодолении боли на 9 баллов по шкале от 1 до 10 (21,6%). Также высоко оценивается эффективность групповой поддержки в преодолении боли (19%).

Нам удалось также классифицировать эмоциональную боль респондентов. В автобиографический сочинениях упоминались различные события, которые вызвали сильную эмоциональную боль. Наиболее частыми оказались переживания потери близкого человека (17,38%), развод (8,18%), предательство (8,18%), ощущения одиночества и бессилия (5,11%).

Самым частым указанием на локализацию при физической боли оказалась голова (25%) и тошнота (19%), а самым частым указанием на локализацию при эмоциональной боли оказались слезы (35%) и щемящее чувство в грудной клетке (29%).



Рисунок 5. Классификация эмоциональной боли

Анализ эссе респондентов о боли позволил нам выявить ключевые стратегии преодоления различных вариантов боли. Типичные высказывания о преодолении физической боли были такими: «Только думаешь о том, чтобы поскорее все прошло», «Думала, что надо отвлечься и уснуть», «Надо выпить лекарство и уснуть», «Вызвать скорую», «Обычно не вызываю скорую, считаю, что кому-то это нужно больше, чем мне». Тактики преодоления физической боли оказались следующими: обращение к медицинской помощи (42%), избегание и отвлечение внимания (38%), терпение страдания (20%).

Говоря об эмоциональной боли, респонденты в основном отмечали следующее: «С возрастом начинаешь смотреть на боль иначе», «Спустя время меня начало отпускать, и горе сменилось на оптимизм», «Избавиться от этой боли помогают близкие люди и время», «Боль утихла, притупилась, но никуда не ушла», «Нужно быть сильной ради детей», «Вся моя боль – путь к Богу. Мой разговор с ним. И я точно знаю, что после грозы бывает радуга». Самыми популярными стратегиями переживания эмоциональной боли оказались: переоценка боли (20%), групповая поддержка (17%), однако большинство не указали стратегии вообще (23%).

При духовной боли большинство не указали стратегии переживания (50%), 25% отмечали решение проблемы, а другие 25% – селфхарм. Приведем типичные высказывания респондентов: «Хочется исчезнуть и не существовать», «Единственный способ – заменить боль на другую», «Я начала переосмысливать все заново», «Надо разобраться в себе», «Только молитва».

Проведенное исследование позволило сделать следующие выводы:

1. Несмотря на то, что среди испытуемых примерно в равной мере переживается физическая и эмоциональная боль, при ее переживании испытуемые применяют медикаментозную терапию в три раза чаще. При этом испытуемые активно применяют такие методы, как групповая поддержка или физические упражнения. Чуть реже испытуемыми применяются духовные практики, что является особенностью их мировоззрения.

2. Испытуемые в нашем исследовании в возрасте 36-46 лет могут считаться более религиозными, чем две предыдущие группы, поскольку они чаще упоминали влияние веры на переживание боли, а при написании автобиографического сочинения ими чаще всего упоминалась молитва и общение с духовником как один из способов справиться с болью.

3. Также мы подтвердили тот факт, что в независимости от вида боли, при ее переживании имеют место и физические, и ментальные прояв-

ления, что делает боль сложным феноменом, требующим комплексного подхода при оказании помощи.

4. Малый процент переживания духовной боли мы можем попробовать объяснить возрастными особенностями, поскольку у группы респондентов возрастом 36-46 лет такой тип боли отсутствовал вообще. Предположим наличие экзистенциальных проблем у некоторых возрастных групп. У молодых опрошенных это может быть проявлением кризиса 20 лет, проблемы самоопределения, в возрасте около 30 лет – осознание своей «взрослости», усвоение новых норм и правил.

Подводя итоги, отметим, что на данный момент общество недостаточно осведомлено о потенциале психотерапевтической помощи, а также альтернативных подходов к управлению болью, в том числе и духовных практик, что говорит о необходимости просветительской работы. Это могло бы способствовать не только решению трудностей, переживаемых людьми, выбору подходящего направления, но и дестигматизации психических заболеваний. Кроме того, стоит больше просвещать общество о духовных практиках, которые в комплексе с остальными методами могли бы способствовать эмоциональному благополучию и психическому здоровью.

Список литературы

1. Василюк Ф.Е. Психология переживания. – М.: Изд-во МГУ, 1984.
2. Ветлесен А.Ю. Философия боли / пер. с норв. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 237 с.
3. Майленова Ф.Г. Влияние системы убеждений на отношение к боли // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 4. – М., 2010. – С. 75–89.
4. Koenig H. G. Religion, Spirituality and Health: The Research and Clinical Implications / ISRN Psychiatry. Vol., 2012. Article ID 278730. P. 5.
5. Melzack R., & Casey K. L. Sensory, motivational and central control determinants of pain: A new conceptual model. In D. Kenshalo (Ed.), The skin senses (pp. 423–443). – Springfield, IL: Thomas, 1968.

**Вера и наука.
Святейший патриарх Тихон
в контексте исторической эпохи**

Материалы XVII Всероссийской молодежной
научно-практической конференции «Вера и наука:
от конфронтации к диалогу».
Смоленск, 2-3 апреля 2025 года

Выпускающий редактор И.А. Флиманкова

Корректор М.В. Красильникова

Технический редактор М.В. Алейник

ООО «Свиток»

Лицензия ЛР № 6193 от 01.11.2001

Комитет по печати Российской Федерации
214025, Смоленск, ул. Нормандия-Неман, 31–216
Тел.: 8-910-787-82-59

Подписано к печати 28.03.2026.

Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура «MinionPro». Печ. л. 10,25. Тираж 100 экз. Заказ №582