

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. ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ МОЛОДЕЖИ

Материалы XVIII Всероссийской молодежной
научно-практической конференции
«Вера и наука: от конфронтации к диалогу»
Смоленск, 29 апреля 2026 года



СВИТ 
XXXXXXXXXX

Смоленск
2026

УДК 261.7
ББК 86.29
В 31

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

- Вера и наука. Проблемы современного религиозного сознания молодежи:** сборник докладов XVIII Всероссийской молодежной научно-практической конференции «Вера и наука: от конфронтации к диалогу». Смоленск, 29 апреля 2026 года. Смоленская православная духовная семинария. – Смоленск: Свиток, 2026. – 276 с.
ISBN 978-5-907920-71-2

Сборник содержит материалы XVIII Всероссийской молодежной научно-практической конференции «Вера и наука: от конфронтации к диалогу», состоявшейся 29 апреля 2026 года в Смоленской православной духовной семинарии. В издание вошли доклады участников, посвященные актуальным проблемам современного религиозного сознания молодежи, вопросам православной антропологии, богословского осмысления трансгуманизма, неоязычества, биоэтических дилемм, а также историко-церковным, философским и культурологическим аспектам взаимодействия веры и науки. Материалы сборника представляют интерес для теологов, философов, историков, психологов, педагогов и всех, кто занимается исследованием духовно-нравственных проблем современности.

Материалы публикуются в авторской редакции.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.	5
К вопросу о религиозном сознании современной русской молодежи	6

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ СЕКЦИЯ

Трансгуманизм как антихристианская антропология XXI века.	11
Опасность неоязычества в современном мире.	27
Честертон и Жижек: философская инверсия религиозного дискурса в постсовременной мысли.	34
Богословская критика анималистических тенденций в культуре. .	44
Кризис культуры как социально-духовная коллизия: интерпретация Н. А. Бердяева в статье «Социальный кризис культуры».	50
Молодежная вера вне институции.	58
Сравнительный анализ переживаний стыда и вины у молодежи с религиозной и секулярной идентичностью.	73
Диалектика деструктивного поведения по отношению к здоровью: философско-антропологический анализ.	81
Православная антропология прав человека: конфликт ценностей и поиск гармонии в социальном учении Русской Церкви.	91
Этический анализ протиабортной социальной рекламы и эффективность её влияния на женщин репродуктивного возраста в России.	98
Этические аспекты медицинского сопровождения подростковой беременности.	109
Трансформация отношения к церкви в первые годы советской власти.	123

ГУМАНИТАРНАЯ СЕКЦИЯ

Православная книга – путь к Вере.	138
Хлеб как святыня: сакральный смысл хлеба в православии	143
Психологический анализ мистических переживаний в детском возрасте.	148

Духовно-нравственное воспитание детей в Ростовской области: история и современность.	157
Зверства немецко-фашистских захватчиков в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. на территории Смоленской области.	163

БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКАЯ СЕКЦИЯ

Экклезиологическая герменевтика кровного и бескровного мученического подвига у святителя Иоанна Златоуста в контексте восточно-христианской традиции.	177
Толкование притч Господа Иисуса Христа в наследии митрополита Антония Сурожского: жанровые особенности и герменевтические принципы.	184
Святоотеческое наследие в переводах князя Андрея Курбского: опыт христианского просвещения.	198
Состояние православия на Смоленской земле в период владычества Речи Посполитой (1611–1654 гг.).	204
Библейские женские архетипы: значение и феминистская интерпретация.	213
Синтез скептицизма и логики: от Абу Хамида аль-Газали к Фоме Аквинскому в формировании научного сознания.	220
Нагорная проповедь Иисуса Христа: богословско-экзегетический анализ в контексте ветхозаветной традиции.	230
Проблема строфического дисбаланса в акафистах псковско-печерским святым.	243
Евангельский эпизод исцеления расслабленного в Капернауме (Мк. 2:1–12) в контексте соотношения богословского и естественно-научного подходов.	248
Развитие благочиннических и церковно-приходских библиотек в Смоленской епархии в конце XIX – начале XX в.	257
Роль приходских братств в системе епархиального управления: на примере Вяземского Христо-Рождественского братства (вторая половина XIX – начало XX в.)	266

ПРЕДИСЛОВИЕ

Уважаемые читатели!

Предлагаемый вашему вниманию сборник составлен по материалам XVIII Всероссийской молодежной научно-практической конференции «Вера и наука: от конфронтации к диалогу», которая состоялась 29 апреля 2026 года в Смоленской православной духовной семинарии. Конференция проводится ежегодно и уже стала авторитетной площадкой для обсуждения широкого круга вопросов, связанных с осмыслением места религии в современном мире, поиском точек соприкосновения между богословием и научным знанием, а также анализом актуальных проблем духовно-нравственного развития молодежи.

Тематика конференции 2026 года - «Вера и наука: проблемы современного религиозного сознания молодёжи» - была выбрана не случайно. Сегодня молодое поколение формирует свои мировоззренческие ориентиры в условиях цифровизации, мировоззренческого плюрализма и размывания традиционных ценностей. Религиозное сознание современной молодежи неоднородно, оно испытывает влияние как институциональных форм религии, так и многообразных квазирелигиозных феноменов. В этих условиях особенно важным становится диалог между Церковью, наукой и обществом, направленный на поиск путей гармоничного развития личности, сохранения культурной идентичности и укрепления нравственных оснований общественной жизни.

В сборнике представлены доклады участников конференции, объединенные в три тематические секции: религиозно-философскую, гуманитарную и богословско-историческую. Авторы статей – студенты, аспиранты, молодые ученые и преподаватели духовных и светских учебных заведений из разных регионов России. География участников включает Смоленск, Москву, Санкт-Петербург, Саратов, Ярославль, Пензу, Ростов-на-Дону, Севастополь и другие города.

Все материалы публикуются в авторской редакции, что позволило сохранить индивидуальный стиль и подход каждого исследователя к решению поставленных задач.

Убеждены, что данный сборник будет полезен теологам, философам, историкам, психологам, педагогам, а также всем интересующимся проблемами взаимодействия веры и науки, духовно-нравственного воспитания и сохранения культурного наследия. Надеемся, что представленные исследования послужат дальнейшему развитию научного диалога и поиску ответов на вызовы современности.

К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ МОЛОДЕЖИ

*Гавриленков Алексей Федорович,
доктор исторических наук, кандидат философских наук.
Смоленская Православная Духовная Семинария,
проректор по научной работе.
Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5.
E-mail: aleksej.gavrilencov@mail.ru*

Аннотация. Религиозное сознание является составной частью религиозности наряду с религиозным поведением. Оно включает различные уровни и особенности, а также имеет характерные черты. Развитие религии на постсоветском пространстве позволяет утверждать, что в рамках религиозного сознания получили развитие различные религиозно-подобные феномены.

Ключевые слова: религия, религиозность, религиозное сознание, религиозное сознание молодежи.

ON THE QUESTION OF THE RELIGIOUS CONSCIOUSNESS OF CONTEMPORARY RUSSIAN YOUTH

*Gavrilencov Alexey Fedorovich,
Doctor of Historical Sciences, Candidate of Philosophical Sciences.
Smolensk Orthodox Theological Seminary,
Vice-Rector for Research.
Russia, 214000, Smolensk, Timiryazeva St., 5.
E-mail: aleksej.gavrilencov@mail.ru*

Abstract. Religious consciousness is an integral component of religiosity, along with religious behavior. It encompasses various levels and features, and also possesses characteristic traits. The development of religion in the post-Soviet space allows us to assert that various religion-like phenomena have developed within the framework of religious consciousness.

Keywords: religion, religiosity, religious consciousness, religious consciousness of youth.

Российское общество является частью мирового пространства. Процессы, происходящие в условиях глобализации, оказывают влияние на различные сферы жизнедеятельности в разных странах, в том числе и в современной России.

В современном российском обществе религия занимает особое место. Поэтому важным является вопрос о взаимодействии общества и религии. Западные исследователи, дореволюционные, советские и современные отечественные исследователи, как было показано выше, по-разному представляют взаимодействие общества и религии. Нам представляется, что общество оказывает влияние на развитие и изменение религии. Очевидно, что, признавая влияние общества на религию, мы должны иметь в виду, что причины изменений религий, вероятно, заложены в изменениях, происходящих в самом обществе.

Религиозность представляет собой форму духовности, которая «основывает гуманистические идеалы и ценности на вере в абсолютную, сверхъестественную высшую сущность – Бога» [8].

Важнейшим компонентом религиозности, наряду с религиозным поведением, выступает религиозное сознание верующих.

Религиозное сознание включает два уровня – религиозную психологию и религиозную идеологию. Религиозное сознание имеет две стороны: содержательную и функциональную. Предметом религиозного сознания выступает божественное начало (В.С. Соловьев).

Религиозное сознание обладает рядом характерных черт – устойчивостью; консерватизмом; эмоциональным приобщением к вере в справедливость ценностей, норм, идеалов; направленностью на человека; догматическим основанием религиозного сознания; мифологическим представлением мира; отсутствием деятельностного участия, что дает возможность указывать на склонность его к трансформации [3, с. 47-49].

В современной России религиозное сознание россиян является преимущественно православным [1; 4].

М.А. Афанасьева следующим образом определяет особенности религиозного сознания: «Одна из основных состоит в формировании общего религиозного поля, где основные мировые конфессии присутствуют как автохтонные и развиваются в диалоге друг с другом. Этот процесс ускорился в связи с обострением геополитической ситуации вокруг России, а также агрессивно продвигаемой Западным миром ЛГБТ-повесткой. Формирование общего религиозного поля отличает религиозную ситуацию в России практически от всех стран и регионов мира. Другой осо-

бенностью, тесно связанной с указанной, является участие государства в межконфессиональном диалоге, формировании и проведении религиозной политики, в том числе по соображениям безопасности» [2, с. 108].

В. М. Насртдинова рассматривает в религиозном сознании религиозноподобные феномены: «суррогат собственно-религиозного сознания («сниженное» религиозное сознание), когда при сохранении религиозной самоидентификации степень детерминированности повседневных практик религиозными нормами фактически отсутствует; сознание, воспроизводящее и/или эксплуатирующее отдельные черты религиозности (вера, отношение, восприятие, поведение, ощущение причастности, экстаз, экзальтация, озарение) вне контекста обращенности в сферу собственно религиозного (например, деятельность т. н. квазирелигиозных организаций); сознание «верующего потребителя», переносящее психоэмоциональное восприятие (сакрализация, обожествление) и/или поведенческие модели (набожность, пиетет) религиозного свойства на образцы массовой культуры» [6, с. 10].

Религиозное сознание молодежи неоднородно. Об этом свидетельствует тот факт, что молодежь по-разному определяет для себя важность и значимость следованию определенным показателям религиозности.

О.Ю. Голубева, говоря об уровнях религиозного сознания, отмечает, что показатели, «характеризующие уровень религиозного сознания, остаются невысокими, т. к. часть респондентов, считающих себя верующими, на самом деле плохо представляют себе то, во что верят, мало знакомы с догматами церкви и их теоретическим обоснованием и их вера мало влияет на их жизненные цели и установки» [4].

Исследования религиозного сознания студенческой молодежи за последние десять лет показывают, что православие является важнейшим понятием самоидентификации россиян [4]. При этом православная религия воспринимается молодыми людьми как часть духовно-исторического наследия России [5, С. 138].

Однако, исследователи расходятся в определении доли православных респондентов (от 25% до 45% до 51%) [4; 6]. При этом отмечается, что показатели, которые характеризуют уровень «религиозного сознания, остаются невысокими, т. к. часть респондентов, считающих себя верующими, на самом деле плохо представляют себе то, во что верят, мало знакомы с догматами церкви и их теоретическим обоснованием и их вера мало влияет на их жизненные цели и установки» [4].

Подводя итог вышеизложенному, отметим следующее. Современное религиозное сознание молодежи формируется в условиях цифровизации, мировоззренческого плюрализма, размывания традиционных ценностей. Все чаще наблюдается конфликт религиозной и секулярной картин мира. Очевидно, что религиозное сознание современной российской молодежи неоднородно.

Список литературы

1. Аналитический обзор. Всероссийский центр изучения общественного мнения. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/velikii-post-2021> (дата обращения: 06.02.2023).
2. Афанасьева М.А. Трансформация религиозного сознания в России: единство в многообразии // Alma mater. Вестник высшей школы. 2023. № 4 (апрель). С. 102-110.
3. Гавриленков А.Ф. Структура религиозного сознания и его трансформация // Вестник МГУКИ. – 2008. – № 6. – С. 47-49.
4. Голубева О.Ю. Философско-психологическое исследование религиозного сознания населения России (на примере студенческой молодежи) // Мир науки. Педагогика и психология. 2019. № 3. Том 7. С. 1-10.
5. Мартынова Е. Г. Религиозная культура современной российской молодежи (по материалам социологических исследований) // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2025. № 2 (54). С. 123-146.
6. Насртдинова В. М. Трансформация религиозного сознания в современном российском обществе: Специальность 09.00.14 - Философия религии и религиоведение. – автореф. диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Казань, 2016.
7. Опрос показал, что более 60% россиян считают себя православными // <https://www.interfax.ru/russia/835848> (дата обращения: 02.07.2026 г.).
8. Шпалова Е. В. Религиозная культура личности // Современные исследования социальных проблем. 2016. № 3-1 (27). С. 209–228.

References

1. Analytical Review. Russian Public Opinion Research Center (VCIOM). URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/velikii-post-2021> (accessed: 06.02.2023).
2. Afanasyeva, M.A. Transformation of Religious Consciousness in Russia: Unity in Diversity // Alma mater. Bulletin of the Higher School. 2023. No. 4 (April). Pp. 102–110.

3. Gavrilentov, A.F. The Structure of Religious Consciousness and Its Transformation // Bulletin of Moscow State University of Culture and Arts. – 2008. – No. 6. – Pp. 47–49.

4. Golubeva, O.Yu. Philosophical and Psychological Study of Religious Consciousness of the Russian Population (on the Example of Student Youth) // World of Science. Pedagogy and Psychology. 2019. No. 3. Vol. 7. Pp. 1–10.

5. Martyanova, E.G. Religious Culture of Modern Russian Youth (Based on Sociological Research) // Humanities Bulletin of TSPU named after L.N. Tolstoy. 2025. No. 2 (54). Pp. 123–146.

6. Nasrtdinova, V.M. Transformation of Religious Consciousness in Modern Russian Society: Specialization 09.00.14 – Philosophy of Religion and Religious Studies. Author's Abstract of the Dissertation for the Degree of Candidate of Philosophical Sciences. Kazan, 2016.

7. A poll showed that more than 60% of Russians consider themselves Orthodox // <https://www.interfax.ru/russia/835848> (accessed: 02.07.2026).

8. Shpalova, E.V. Religious Culture of the Individual // Modern Studies of Social Problems. 2016. No. 3-1 (27). Pp. 209–228.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ СЕКЦИЯ

ТРАНСГУМАНИЗМ КАК АНТИХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ XXI ВЕКА

*Астапеня Анастасия Александровна, студентка 4 курса,
Смоленская православная духовная семинария,
Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5.
E-mail: seminarysmol@mail.ru*

Аннотация. Статья посвящена анализу трансгуманизма как антихристианской антропологической концепции. В работе рассматриваются историко-философские истоки трансгуманизма, включая прометеизм, гностицизм, идеи Ф. Ницше и русского космизма. Показано, что современный трансгуманизм представляет собой секуляризованную версию христианских чаяний, подменяющую Божественное преображение технологическим самоспасением. Особое внимание уделено сравнению трансгуманистического проекта с православным учением о человеке, в частности, таким аспектам, как понимание личности, телесности, страдания, смерти и бессмертия. Автор приходит к выводу, что трансгуманизм является одной из наиболее изощренных антихристианских антропологий XXI века, предлагающей человеку достичь божественного статуса через технологическое господство над собственной природой, минуя покаяние, аскезу и Крест.

Ключевые слова: трансгуманизм, православная антропология, религиозное сознание, технологическая сингулярность, постчеловек, обожение, антихристианская антропология, NBIC-технологии, гностицизм, русский космизм.

TRANSHUMANISM AS AN ANTI-CHRISTIAN ANTHROPOLOGY OF THE 21ST CENTURY

*Astapenia Anastasia Alexandrovna, 4th-year student,
Smolensk Orthodox Theological Seminary,
Russia, 214000, Smolensk, Timiryazeva St., 5.
E-mail: seminarysmol@mail.ru*

Abstract. The article is devoted to the analysis of transhumanism as an anti-Christian anthropological concept. The paper examines the historical

and philosophical origins of transhumanism, including Prometheanism, Gnosticism, the ideas of F. Nietzsche and Russian cosmism. It is shown that modern transhumanism represents a secularized version of Christian aspirations, substituting technological self-salvation for Divine transfiguration. Special attention is paid to the comparison of the transhumanist project with the Orthodox teaching on man, in particular, such aspects as the understanding of personhood, corporeality, suffering, death and immortality. The author concludes that transhumanism is one of the most sophisticated anti-Christian anthropologies of the 21st century, offering man the opportunity to achieve divine status through technological domination over his own nature, bypassing repentance, asceticism and the Cross.

Keywords: transhumanism, Orthodox anthropology, religious consciousness, technological singularity, posthuman, deification, anti-Christian anthropology, NBIC technologies, Gnosticism, Russian cosmism.

Идеологический фундамент трансгуманизма формировался на протяжении многих сотен лет. В исторической перспективе он всегда был тесно связан с религиозными чаяниями, выступая их своеобразной антитезой, и появление конвергентных технологий (NBIC) в XXI веке стало лишь инструментальным завершением этого длительного процесса: место веры в Божественный промысел окончательно заняла вера в технологический прогресс как способ преодоления биологической ограниченности человека.

Вопросам трансгуманизма посвящено немало научных трудов как зарубежных, так и отечественных авторов. Философско-идеологические основы этого движения формировали и развивали такие авторы, как Н. Бостром, Р. Курцвейл и М. Мор. С критикой технологического утопизма выступали Ф. Фукуяма и Ю. Хабермас, а среди российских философов – В. А. Кутырёв. Если говорить о богословском осмыслении, то здесь важны работы В. Ю. Катасонова, протоиерея Владимира Шмалия и архимандрита Георгия (Шестуна). Особое место занимают исследования С. С. Хоружего, который через призму синергичной антропологии показал разницу между «техническим улучшением» и христианским «преображением». Тем не менее, системное рассмотрение трансгуманизма именно как антихристианской антропологии требует более детального изучения.

Актуальность исследования обусловлена тем, что трансгуманистический проект фактически отрицает традиционную христианскую антро-

пологию, предлагая технократическую альтернативу таким понятиям, как страдание, смерть и бессмертие. В условиях глубокой секуляризации трансгуманизм претендует на роль новой мировоззренческой системы, что требует серьезного богословского и философского осмысления для защиты христианского понимания личности.

Предметом исследования является антихристианская направленность антропологических концепций трансгуманизма в контексте их противоречия православному учению о человеке.

В качестве объекта исследования данной работы выступает трансгуманизм как философское и социокультурное движение современности.

В работе использован комплекс методов: сравнительный анализ, герменевтический и историко-философский методы, а также богословско-апологетический метод.

Трансгуманизм не является исключительно продуктом современных технологий. Как отмечает Ник Бостром, основатель Всемирной ассоциации трансгуманистов, «человеческое желание обрести новые способности так же древне, как и сам наш вид. Мы всегда стремились расширить границы нашего существования – будь то социально, географически или ментально» [6]. У истоков трансгуманистического пафоса лежит стремление к преодолению естественных границ человеческого существования, часто обозначаемое как «вызов Прометея». Эта концепция, восходящая к античной мифологии, получила свое философское обоснование в Новое время, начиная с работ Ф. Бэкона, и окончательно оформилась в эпоху Просвещения (XVIII в.). Под «вызовом Прометея» понимается радикальная установка на то, что человеческая природа не является неизменной данностью. Она рассматривается как объект для совершенствования, где научные знания и технологии становятся инструментами освобождения человека от биологической детерминированности [18, с. 184–192].

Существенное влияние на формирование антропологических предпосылок трансгуманизма оказал также гностицизм. В рамках этого древнего учения физическое тело воспринималось как «темница души», а материальный мир – как несовершенное, дефектное творение. Между гностическим отрицанием ценности плоти и современными технологическими проектами прослеживается прямая связь. Трансгуманизм в своих радикальных формах фактически возрождает гностическую установку на преодоление «оков материи». Однако если в древности освобождение искали в тайном знании, то сегодня его стремятся достичь через перенос сознания на цифровые носители. Таким образом, биологический субстрат (тело) окончательно обесценивается, становясь лишь временным и несовершенным инструментом, который подлежит замене [21, с. 15–20].

Однако переход от мифологических и мистических чаяний к научной парадигме произошел лишь в эпоху Просвещения. Именно тогда оформилась идея линейного прогресса и безграничных возможностей человеческого разума. Джованни Пико делла Мирандола в своей знаменитой «Речи о достоинстве человека» (1486) провозглашает уникальное положение человека, не имеющего готовой формы: «Мы сделали тебя существом ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты, свободный и славный мастер, сам сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные» [15, с. 249]. Эта формула, при всей ее укорененности в христианском контексте, содержит зерно антропологического проекта, который будет радикализирован Просвещением: человек является незавершенным существом, объектом для дальнейшего совершенствования.

В эпоху Просвещения разум рассматривался как инструмент преобразования внешнего мира, в трансгуманизме же этот вектор рационализма направляется на самого человека. Если в классической философии разум мыслился как автономный субъект, господствующий над телом, то в современной парадигме он выступает инструментом его технологического переустройства, а человеческая природа перестает восприниматься как неизменная данность и начинает трактоваться как пластичный материал, подлежащий глубокой модернизации.

Немаловажную роль в формировании трансгуманистической парадигмы сыграла антропология Ф. Ницше. Если в работе «Человеческое, слишком человеческое» философ закладывает основы критического пересмотра традиционной морали [14, с. 4], то в более поздних трудах он прямо определяет человека как «канат, натянутый между животным и сверхчеловеком» [13, с. 8].

В философском романе «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше формулирует концепцию, ставшую фундаментом для многих современных идей о трансформации человека: «Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти... Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека» [13, С. 8]. Ницшеанский призыв к «самопреодолению» подразумевал прежде всего внутреннюю работу – развитие воли и духа в условиях кризиса традиционной веры. Однако современный трансгуманизм переводит этот призыв в чисто техническую плоскость, и там, где философ предполагал личное духовное усилие, технологический проект предлагает внешнюю модификацию тела и мозга.

В рамках русского космизма концепция радикальной трансформации человека нашла свое развитие в проекте «Регуляции природы» Н. Ф. Федорова. В технологической утопии философ утверждал, что научное знание должно стать фундаментом для преодоления смерти и физического воскрешения прошлых поколений [20, с. 64–67]. Однако роль наследия Федорова глубоко амбивалентна: если для него технологический прогресс был неотделим от исполнения христианского долга, то нынешний трансгуманизм, заимствуя веру в инструментальное всемогущество, полностью элиминирует религиозную составляющую.

Концептуальное становление трансгуманизма связано с деятельностью эволюционного биолога Джулиана Хаксли, который в 1957 году ввел сам термин «трансгуманизм», определив его как убежденность человечества в возможности преодоления собственных биологических пределов. Согласно Хаксли, этот переход к этапу «управляемой эволюции» представляет собой не отрицание человеческого, а реализацию скрытого потенциала человеческой природы через рациональное планирование [16].

В 1980–1990-х годах эти идеи были развиты в работах футурологов (Ф. Эсфендиари, Э. Дрекслер) и философов (М. Мор, Э. Мур), которые перевели теоретические изыскания в плоскость конкретных задач: крионики, нанотехнологий и нейроинтерфейсов [12, С. 190–192]. Итогом этого процесса стала «Трансгуманистическая декларация» 1998 года. В ней была зафиксирована современная парадигма движения: использование достижений естествознания для устранения старения и превращения человеческой природы в пластичный материал, подлежащий глубокой модернизации [17].

Современное движение трансгуманизма представляет собой комплексную мировоззренческую систему, ориентированную на радикальную трансформацию человеческой природы. Его главной целью, как и прежде, является достижение состояния «постчеловека», а задачи включают в себя обретение биологического или цифрового бессмертия через радикальное продление жизни, устранение процесса старения, а также многократное усиление когнитивных и физических характеристик индивида. Кроме того, в доктрине трансгуманизма важное место занимает концепция «технологического гедонизма» – достижение стабильного состояния счастья и устранение страданий путем направленного воздействия на биохимию мозга и психику человека [17].

Реализация этих целей связывается с развитием так называемого NBIC-стека технологий (нано-, био-, информационных и когнитивных

технологий). В трансгуманистическом дискурсе особое внимание уделяется генной инженерии (в частности, технология CRISPR), искусственному интеллекту и нейроинтерфейсам, предполагающим создание прямой связи между мозгом и компьютером для расширения когнитивного ресурса памяти и скорости мышления, а также – загрузке сознания (mind uploading): гипотетической технологии переноса человеческой личности на небиологический носитель [8, с. 84–90].

Одной из ключевых концепций в идеологии трансгуманизма является идея «технологической сингулярности», популяризированная футурологом Р. Курцвейлом и писателем В. Винджем. Под этим термином понимается гипотетический момент взрывного и неконтролируемого прогресса, который начнется после создания самосовершенствующегося искусственного интеллекта [10, с. 35–40].

Ожидание этого технологического прорыва во многом дублирует христианские чаяния Второго Пришествия и Преображения мира. В обоих случаях постулируется переход человечества в принципиально иное состояние бытия, которое невозможно описать в категориях нынешней логики. Однако если в христианской традиции этот переход мыслится как результат Божественного действия, то в трансгуманизме он заменяется автономным технологическим скачком [10, с. 35–40].

Таким образом, современные доктрины трансгуманизма направлены на полную деконструкцию человеческой идентичности как биологической данности. Использование технологий в данном контексте перестает быть средством помощи человеку и становится инструментом его замещения постчеловеческими формами существования [19, с. 112].

В контексте идеи о «биологическом несовершенстве» вида *Homo sapiens*, которая в открытую постулируется трансгуманизмом, человеческое существо выступает «устаревшим программным обеспечением», чьи когнитивные и физические параметры более не соответствуют вызовам технологической эпохи [1, с. 61–63]. Подобная установка легитимизирует необходимость внешней корректировки природы человека, превращая его из субъекта развития в объект технического проектирования. Личность фактически отождествляется с информацией, а мозг – с биологическим компьютером, а сознание в этой парадигме рассматривается как своего рода код или набор алгоритмов, который принципиально может быть отделен от своего носителя. Как отмечает исследователь Д. К. Казённов, такой информационный подход лишает человека его онтологической глубины, сводя сложность психической и духовной жизни к

функциональным состояниям вычислительной системы. Таким образом, уникальность личности признается лишь временной комбинацией данных, подлежащей копированию или переносу [8, с. 45–47].

Особое отношение в трансгуманизме формируется к телесности. Тело воспринимается либо как последний рубеж, который необходимо покорить и переделать, либо, в духе неогностицизма, как тюрьма для сознания [1, с. 89].

Конечным идеалом данной парадигмы выступает «постчеловек» – автономный субъект, наделенный властью самостоятельно определять параметры и форму своего бытия. В представлении идеологов движения (в частности, М. Мора) данный образ воплощается в потенциально бессмертном киборге, который преодолевает видовые границы и становится результатом собственного инженерного творчества. Подобное стремление к технологическому абсолюту порождает глубокий культурный парадокс: в попытке достичь предельного совершенства трансгуманизм фактически упраздняет саму человеческую сущность, на сохранение и развитие которой изначально претендовал данный проект [19, с. 104–106].

Православная антропология основывается на понимании человека как творения, обладающего уникальным онтологическим статусом, принципиально неустрашимым и не сводимым к биологическим или информационным параметрам.

В христианском учении человек рассматривается в перспективе его сопричастности Божественному бытию, и основанием здесь является библейское откровение о сотворении его «по образу и по подобию» Божию (Быт. 1:26–27). В святоотеческой традиции «образ Божий» понимается как совокупность дарованных человеку свойств (разум, свобода воли, бессмертие души, творческая способность), которые отражают совершенства Творца. Это дарование полагает предел любым попыткам инструментализации человека: его достоинство коренится не в функциональной эффективности или когнитивных способностях, а в самом факте его богосообразности. Динамический аспект антропологии раскрывается через понятие «подобия», которое интерпретируется как задача и цель жизни – реализация заложенного потенциала через обожение [11, с. 64–66].

Следовательно, антропологический идеал христианства заключается не в техническом совершенствовании биологического субстрата, а в качественном духовном преображении всей человеческой личности. Рассматривается четкая грань: если в православии человек – это субъект,

сотворенный для вечного общения с Богом, то в трансгуманизме – это информационный конструкт, ценность которого определяется лишь эффективностью алгоритмов.

Христианская антропология также утверждает принцип психофизического единства человека. Согласно апостольскому свидетельству, человеческий состав представляет собой иерархическое единство духа, души и тела (1 Фес. 5:23). В отличие от гностического дуализма или трансгуманистического восприятия тела как «устаревшего оборудования», православие настаивает на благодати материальной природы человека, а именно, на неразрывной связи личности с телесностью, так как здесь тело мыслится как неотъемлемая часть человеческого существа, призванная к воскресению и вечности, а «сознание невозможно отделить от тела без разрушения самой человеческой идентичности» [1, с. 112–114]. Именно в этой неразрывности духа и плоти заключается «человекоразмерность», которую трансгуманизм пытается преодолеть через киборгизацию или «загрузку сознания».

Нынешнее состояние человека в христианской парадигме характеризуется как падшее, однако грехопадение не рассматривается как «техническая неполадка» эволюции, подлежащая инженерному исправлению, а признается онтологической катастрофой, вызванной свободным актом отпадения человека от Источника Жизни – Бога. Грех повредил человеческую природу, сделав её тленной и смертной.

Смерть, таким образом, является следствием греха, а не естественным этапом биологического развития или «проблемой», которую можно решить технологическими средствами. Если трансгуманизм видит в смерти технический дефект, требующий модернизации, то с христианской точки зрения смерть – глубокая трагедия, исцеление которой возможно лишь во Христе [2, с. 75]. Преодоление тленности в христианстве мыслится как результат покаяния и синергии (сотрудничества) Бога и человека, а не как продукт автономного технологического творчества. Как указывает исследователь И. В. Аксенов, «трансгуманистическая попытка обретения бессмертия без Бога является попыткой консервации падшего состояния человека в вечности» [1, с. 136].

В православной традиции целеполагание человеческого существования выходит далеко за пределы биологического выживания или достижения психологического комфорта. Она носит метафизический характер и направлена на полное восстановление и преображение человеческой природы.

Свое «спасение» трансгуманисты мыслят в избавлении от физической смерти, спасение же в христианстве понимается прежде всего как исцеление от греха и восстановление утраченной связи с Творцом. Грех в этой парадигме является болезнью, поразившей всю структуру человека – от духа до тела, и этого «онтологического выздоровления» личности невозможно достичь через манипуляции с геномом или нейроинтерфейсами – только через «обожение» [1, с. 132].

Этот процесс приобщения человека к Божественной жизни по благодати мыслится не как механическое действие, но как «синергия» – сотрудничество Божественной воли и человеческой свободы. В отличие от трансгуманистического «улучшения», обожение не является результатом автономного технологического акта; оно требует нравственных усилий и веры.

Исполнение замысла о целостном человеке утверждается в христианстве в вере в воскресение мертвых (1 Кор. 15), и в этой перспективе тело является неотъемлемой частью личности, участвующей в вечности. Воскресение – это переход тела в новое, «духовное» состояние (1 Кор. 15:44), а не реанимация трупа или продление земного существования.

Самостоятельно, без Бога, человек не может исцелить свою природу от греха и смерти. Трансгуманизм же предлагает проект радикального «самоспасения», человек пытается «взломать» свою природу и достичь вечности исключительно за счет собственных интеллектуальных и технических усилий [9, с. 2].

С богословской точки зрения это сближает трансгуманизм с пелагианской ересью, отрицающей необходимость благодати для спасения и утверждающей, что человек может достичь совершенства своими силами. Однако трансгуманизм заменяет нравственные усилия технологическими и фактически заимствует христианский глоссарий, наполняя его материалистическим содержанием, что превращает идеологию в систему «технологических суррогатов»: вместо эсхатологического воскресения во плоти предлагается криозаморозка, вместо вечной жизни с Богом предлагается «цифровое бессмертие», а христианское сострадание и аскеза заменяются «технологическим гедонизмом» – фармакологическим или нейрофизиологическим устранением боли [22, с. 88–95].

Концепция технологической сингулярности [4, с. 1] выступает в трансгуманизме как светская эсхатология, и так ожидание сингулярности функционально заменяет веру в Парусию (греч. παρουσία) – Второе Пришествие Христа. Однако если Парусия означает преображение мира

Богом и окончательную победу над злом и грехом, то сингулярность – это антропоцентрический взрыв, последствия которого непредсказуемы и потенциально катастрофичны.

Там, где техническая мысль видит «ошибку», требующую устранения, вера находит глубокий педагогический и спасительный смысл. В христианстве страдание не признается абсолютным злом: через призму Креста оно рассматривается как инструмент духовного совершенствования и очищения. Страдание может стать путем к сочувствию, смирению и осознанию ограниченности собственных сил, что необходимо для обращения к Богу. Как указывает протоиерей В. Леонов, «крестоношение» – это добровольное принятие жизненных трудностей ради духовного роста, что радикально отличается от трансгуманистического «технологического гедонизма», стремящегося любой ценой исключить дискомфорт из человеческого опыта [11, с. 312].

Христианство не отрицает научно-технический прогресс, но ставит его в этические рамки. Медицина и технологии воспринимаются как инструменты для служения поврежденной грехом природе. Однако христианство выступает против попыток человека стать «творцом» новой формы жизни посредством замены человеческой природы или её улучшения [7, с. 8].

В христианстве также существует понятие «работы над собой», направленной на изменение качества личности. Данный внутренний «апгрейд», а именно – аскетическая практика, помогает человеку в обуздании страстей и достижении духовной свободы, в то время как трансгуманистический «техно-апгрейд» (чипизация, геномная модификация) направлен на внешнюю эффективность, игнорируя духовное состояние субъекта.

Аскетическая традиция предлагает путь преобразования человека через внутреннюю дисциплину и благодать, тогда как технократический путь пытается достичь тех же целей (бессмертия, силы) внешними манипуляциями, что неизбежно ведет к дегуманизации [2, с. 77].

Исследователь Игорь Аксенов отмечает, что сингулярность – это «Парусия без Христа», попытка человечества войти в «новое небо и новую землю» не через святость, а через технический скачок [2, с. 76]. Это подмена онтологического преобразования технологическим переворотом, который, согласно апологетическому анализу, ведет не к спасению, а к окончательному вытеснению человека постчеловеческими механизмами.

Таким образом, сотериологический конфликт показывает, что трансгуманизм не просто конкурирует с христианством в методах, но пред-

лагает принципиально иной вектор: спасение как внешнее техническое «улучшение» в противовес внутреннему благодатному преобразению.

В ходе проведенного исследования был осуществлен комплексный сравнительный анализ трансгуманистической идеологии и православного учения о человеке. На основании изученных материалов и диссертационных трудов можно сформулировать следующие выводы.

Во-первых, генезис трансгуманизма не является случайным порождением технологического рывка XXI века. Как было показано в первой главе, эта идеология укоренена в длительной истории западного рационализма, прометеизма и гностических учений. Современный трансгуманизм стал финальной стадией секуляризации и оккультизации христианских смыслов, где место надежды на Божественное преобразование заняла вера в технологическое самоспасение.

Во-вторых, выявлен глубокий антропологический конфликт между двумя парадигмами. Христианское понимание человека как целостного единства духа, души и тела, сотворенного по образу Божию, радикально противостоит трансгуманистическому редукционизму, низводящему личность до уровня информационного конструкта или «биокомпьютера». Проект «загрузки сознания» был идентифицирован как антихристианский по своей сути, так как он игнорирует онтологическую уникальность души и достоинство телесности, предлагая вместо живого человека его симулякр.

В-третьих, сотериологический анализ подтвердил, что трансгуманизм выступает в роли «технологического симулятора» религии. Он имитирует христианские понятия воскресения, бессмертия и избавления от страданий, подменяя их крионикой, цифровым кодом и фармакологическим гедонизмом. Концепция технологической сингулярности в данном контексте предстает как подмена Парусии, предлагая антропоцентрический сценарий «рая на земле» без участия Бога.

Подводя итог, можно утверждать, что трансгуманизм является не просто научно-философским течением, но одной из самых изощренных антихристианских антропологий XXI века. Это идеология «второго искушения», предлагающая человеку достичь статуса божества через технологическое господство над собственной природой, минуя покаяние, аскезу и Крест.

Для христианского сознания трансгуманизм представляет собой серьезный апологетический вызов. Противостояние этой доктрине требует не только развития биоэтики, но и живого свидетельства о подлинном

предназначении человека – не в бесконечном продлении падшего существования через технологии, а в преображении и обожении во Христе. Только возвращение к пониманию «человекоразмерности» и священной тайны личности может стать надежной преградой на пути дегуманизации, предлагаемой трансгуманистическим проектом.

Список литературы

1. Аксенов, И. В. Трансгуманизм как проблема философской и религиозной антропологии : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Аксенов Игорь Викторович ; [Место защиты: Частное образовательное учреждение высшего образования «Русская христианская гуманитарная академия»]. – Санкт-Петербург, 2016. – 203 с.

2. Аксенов, И., свящ. Трансгуманизм – антропологический вызов XXI века / священник Игорь Аксенов // Актуальные вопросы церковной науки : научный журнал. – 2021. – № 2 : материалы XII международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки» (Санкт-Петербург, 16–17 ноября 2020 г.). – С. 73–77.

3. Актуальные вопросы церковной науки : научный журнал. № 2, 2021: материалы XII международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки» (Санкт-Петербург, 16–17 ноября 2020 г.) / Религ. орг. – духов. образоват. орг. высш. образования «С.-Петерб. Духов. Академия Рус. Православ. Церкви» ; [гл. ред. прот. К. А. Костромин]. – Санкт-Петербург : Изд-во СПбДА, 2021. – 280 с. – ISSN 2618-9097.

4. Березовская, И. П. Технологическая сингулярность: историко-философский анализ концепции / И. П. Березовская, В. А. Серкова // Социально-гуманитарные знания. – 2025. – № 11. – С. 1–12.

5. Биоэтика. Руководственные документы Русской Православной Церкви / Синодальная комиссия по биоэтике ; предисл. епископа Петергофского Силуана. – Санкт-Петербург : Изд-во СПОДА, 2023. – 72 с. – ISBN 978-5-6050179-6-7.

6. Бостром, Н. История трансгуманистической мысли / Ник Бостром ; пер. с англ. С. Артеменко // Режим доступа: [название портала или ссылка]. – 2005. – URL: <https://nickbostrom.com/papers/history.pdf> (дата обращения: 13.03.2026).

7. Губанов, Н. Н. Трансгуманизм и христианство / Н. Н. Губанов, Л. Г. Черемных // Гуманитарный вестник : [электронный журнал]. – 2024. –

№ 1 (107). – С. 1–16. – URL: <https://doi.org/10.18698/2306-8477-2024-1-884> (дата обращения: 19.03.2026).

8. Казённов, Д. К. Концептуальные основания трансгуманизма : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Казённов Дмитрий Кимович ; [Место защиты: Ин-т философии РАН]. – Москва, 2011. – 162 с.

9. Константинов, К., прот. Христианская оценка идеологии трансгуманизма 6: [интервью] / прот. Константин Константинов ; вед. Е. Соловьева // Азбука веры : православный портал. – 2023. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Konstantin_Konstantinov/hristianskaja-otsenka-ideologii-transgumanizma/ (дата обращения: 19.03.2026).

10. Курцвейл, Р. Сингулярность рядом : когда люди превзойдут биологию / Рэй Курцвейл ; [пер. с англ. П. Резвова]. – Москва : Альпина нон-фикшн, 2015. – 602 с.

11. Леонов, В., прот. Основы православной антропологии : учебное пособие / протоиерей Вадим Леонов. – Москва : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. – 456 с. – ISBN 978-5-88017-400-3.

12. Мельник, Н. С. Теория и история трансгуманизма / Н. С. Мельник; науч. рук. В. И. Миськевич // 56-я научная конференция аспирантов, магистрантов и студентов БГУИР, Минск, 2020 г. [Электронный ресурс] : тез. докл. – Минск : БГУИР, 2020. – С. 190–192.

13. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра : Книга для всех и ни для кого / Фридрих Ницше ; пер. с нем. Ю. М. Антоновского. – Москва : Интербук, 1990. – 301 с. – ISBN 5-7664-0453-2.

14. Ницше, Ф. Человеческое, слишком человеческое [Электронный ресурс] / Фридрих Ницше ; пер. с нем. С. Л. Франка. – Режим доступа: <http://www.100bestbooks.ru>, свободный. – Загл. с экрана. – (Дата обращения: 14.03.2026).

15. Пико дела Мирандола, Дж. Речь о достоинстве человека / Джованни Пико дела Мирандола ; пер. с лат. В. Г. Боруховича // Эстетика Возрождения : антология : в 2 т. / сост. В. П. Шестаков. – Москва : Искусство, 1981. – Т. 1. – С. 248–265.

16. Трансгуманизм [Электронный ресурс] // Эрос и Космос : онлайн-журнал. – Режим доступа: <https://www.eroskosmos.org/transhumanism>, свободный. – Загл. с экрана. – (Дата обращения: 14.03.2026).

17. Трансгуманистическая декларация [Электронный ресурс] // Российское Трансгуманистическое Движение : сообщество в LiveJournal.

– 2009. – 10 марта. – Режим доступа: <https://ru-transhuman.livejournal.com/413065.html>, свободный. – Загл. с экрана. – (Дата обращения: 14.03.2026).

18. Трофимов, В. В. Философская критика трансгуманизма / В. В. Трофимов // Наука. Искусство. Культура. – 2017. – Вып. 2 (14). – С. 184–192. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskaya-kritika-transgumanizma> (дата обращения: 13.03.2026).

19. Трофимов, В. В. Человекоразмерность науки и культурные парадоксы трансгуманизма : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Трофимов Виктор Викторович ; [Место защиты: ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет»]. – Воронеж, 2018. – 174 с.

20. Федоров, Н. Ф. Философия общего дела : Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова / Н. Ф. Федоров ; под ред. В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. – Москва : Эксмо, 2008. – 752 с. – (Антология мысли). – ISBN 978-5-699-27033-0.

21. Хёллер, С. Гностицизм / Стефан Хёллер ; [пер. с англ. С. А. Шпакова]. – Киров : Текст, 2013. – 256 с.

22. Шульц, С. С. Идеология трансгуманизма в зеркале христианской антропологии / С. С. Шульц // Христианское чтение. – 2022. – № 4. – С. 88–95.

References

1. Aksenov, I. V. Transhumanism as a Problem of Philosophical and Religious Anthropology: Diss. ... Cand. Sci. (Philosophy): 09.00.13 / Aksenov Igor Viktorovich; [Place of defense: Private Educational Institution of Higher Education "Russian Christian Humanitarian Academy"]. – St. Petersburg, 2016. – 203 p.

2. Aksenov, I., priest. Transhumanism – an Anthropological Challenge of the 21st Century / Priest Igor Aksenov // Current Issues of Church Science: Scientific Journal. – 2021. – No. 2: Proceedings of the XII International Scientific-Theological Conference "Current Issues of Modern Theology and Church Science" (St. Petersburg, November 16–17, 2020). – Pp. 73–77.

3. Current Issues of Church Science: Scientific Journal. No. 2, 2021: Proceedings of the XII International Scientific-Theological Conference "Current Issues of Modern Theology and Church Science" (St. Petersburg, November 16–17, 2020) / Religious Organization – Spiritual Educational Institution of Higher Education "St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church"; [Editor-in-Chief: Archpriest K. A. Kostromin]. – St. Petersburg: Publishing House of SPbDA, 2021. – 280 p. – ISSN 2618-9097.

4. Berezovskaya, I. P. Technological Singularity: A Historical-Philosophical Analysis of the Concept / I. P. Berezovskaya, V. A. Serkova // Socio-Humanitarian Knowledge. – 2025. – No. 11. – Pp. 1–12.
5. Bioethics. Guiding Documents of the Russian Orthodox Church / Synodal Commission on Bioethics; Foreword by Bishop Siluan of Peterhof. – St. Petersburg: Publishing House of SPODA, 2023. – 72 p. – ISBN 978-5-6050179-6-7.
6. Bostrom, N. A History of Transhumanist Thought / Nick Bostrom; trans. from English by S. Artemenko // Access mode: [portal name or link]. – 2005. – URL: <https://nickbostrom.com/papers/history.pdf> (accessed: 13.03.2026).
7. Gubanov, N. N. Transhumanism and Christianity / N. N. Gubanov, L. G. Cheremnykh // Humanitarian Bulletin: [electronic journal]. – 2024. – No. 1 (107). – Pp. 1–16. – URL: <https://doi.org/10.18698/2306-8477-2024-1-884> (accessed: 19.03.2026).
8. Kazyonnov, D. K. Conceptual Foundations of Transhumanism: Diss. ... Cand. Sci. (Philosophy): 09.00.13 / Kazyonnov Dmitry Kimovich; [Place of defense: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences]. – Moscow, 2011. – 162 p.
9. Konstantinov, K., archpriest. Christian Evaluation of the Ideology of Transhumanism: [interview] / Archpriest Konstantin Konstantinov; hosted by E. Solovieva // Alphabet of Faith: Orthodox Portal. – 2023. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Konstantin_Konstantinov/hristianskaja-otsenka-ideologii-transgumanizma/ (accessed: 19.03.2026).
10. Kurzweil, R. The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology / Ray Kurzweil; [trans. from English by P. Rezvov]. – Moscow: Alpina Non-Fiction, 2015. – 602 p.
11. Leonov, V., archpriest. Foundations of Orthodox Anthropology: Textbook / Archpriest Vadim Leonov. – Moscow: Publishing House of the Moscow Patriarchate of the Russian Orthodox Church, 2013. – 456 p. – ISBN 978-5-88017-400-3.
12. Melnik, N. S. Theory and History of Transhumanism / N. S. Melnik; scientific supervisor V. I. Miskievich // 56th Scientific Conference of Postgraduates, Master's Students and Undergraduates of BSUIR, Minsk, 2020 [Electronic resource]: Abstracts of Reports. – Minsk: BSUIR, 2020. – Pp. 190–192.
13. Nietzsche, F. Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None / Friedrich Nietzsche; trans. from German by Yu. M. Antonovsky. – Moscow: Interbook, 1990. – 301 p. – ISBN 5-7664-0453-2.

14. Nietzsche, F. Human, All Too Human [Electronic resource] / Friedrich Nietzsche; trans. from German by S. L. Frank. – Access mode: <http://www.100bestbooks.ru>, free. – Title from screen. – (Accessed: 14.03.2026).
15. Pico della Mirandola, G. Oration on the Dignity of Man / Giovanni Pico della Mirandola; trans. from Latin by V. G. Borukhovich // Aesthetics of the Renaissance: Anthology: in 2 vols. / comp. by V. P. Shestakov. – Moscow: Iskustvo, 1981. – Vol. 1. – Pp. 248–265.
16. Transhumanism [Electronic resource] // Eros and Cosmos: Online Journal. – Access mode: <https://www.eroskosmos.org/transhumanism>, free. – Title from screen. – (Accessed: 14.03.2026).
17. Transhumanist Declaration [Electronic resource] // Russian Transhumanist Movement: LiveJournal Community. – 2009. – March 10. – Access mode: <https://ru-transhuman.livejournal.com/413065.html>, free. – Title from screen. – (Accessed: 14.03.2026).
18. Trofimov, V. V. Philosophical Critique of Transhumanism / V. V. Trofimov // Science. Art. Culture. – 2017. – Issue 2 (14). – Pp. 184–192. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskaya-kritika-transgumanizma> (accessed: 13.03.2026).
19. Trofimov, V. V. Human-Scale Science and Cultural Paradoxes of Transhumanism: Diss. ... Cand. Sci. (Philosophy): 09.00.13 / Trofimov Viktor Viktorovich; [Place of defense: Voronezh State University]. – Voronezh, 2018. – 174 p.
20. Fedorov, N. F. The Philosophy of the Common Cause: Articles, Thoughts and Letters of Nikolai Fedorovich Fedorov / N. F. Fedorov; ed. by V. A. Kozhevnikov and N. P. Peterson. – Moscow: Eksmo, 2008. – 752 p. – (Anthology of Thought). – ISBN 978-5-699-27033-0.
21. Hoeller, S. Gnosticism / Stephan Hoeller; [trans. from English by S. A. Shpakov]. – Kirov: Tekst, 2013. – 256 p.
22. Shults, S. S. The Ideology of Transhumanism in the Mirror of Christian Anthropology / S. S. Shults // Christian Reading. – 2022. – No. 4. – Pp. 88–95.

ОПАСНОСТЬ НЕОЯЗЫЧЕСТВА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

*Батышева Е.А., ФГБОУ ВО «Смоленская государственная сельскохозяйственная академия», студент,
214000, Смоленская область, г. Смоленск, ул. Большая Советская, д. 10/2
E-mail: priem@sgsha.ru*

*Соловьев Алексей Николаевич, кандидат филологических наук,
доцент, ФГБОУ ВО «Смоленская государственная сельскохозяйственная академия»,
214000, Смоленская Область, г. Смоленск, ул. Большая Советская, д. 10/2
E-mail: priem@sgsha.ru*

Аннотация: Неоязычество – новое религиозное движение, которое стремится под видом возрождения исторических языческих верований создать новую религию, предложить альтернативный вариант национальной и религиозной идентичности. Хотя оно само по себе может казаться безвредным, это не так. Неоязычество, имея признаки деструктивной религиозности (такие как неприятие и оппозиция к традиционным религиям и общественным институтам, особенно агрессивное отношение к Православной Церкви), оккультное мышление, расистские, националистические взгляды, неприятие государственной символики, характерный для так называемого родноверия экстремизм, может привести лишь к деградации науки и общества, межрелигиозным и межнациональным конфликтам, разъединению народа и разрушению государства.

Ключевые слова: православие, неоязычество, родноверие, экстремизм, государство.

THE DANGER OF NEOPAGANISM IN THE MODERN WORLD

*Batyshева E.A., student, Smolensk State Agricultural Academy,
214000, Smolensk Region, Smolensk, Bolshaya Sovetskaya St., 10/2
E-mail: priem@sgsha.ru*

*Solovyov Alexey Nikolaevich, Candidate of Philological Sciences, Associate
Professor, Smolensk State Agricultural Academy,
214000, Smolensk Region, Smolensk, Bolshaya Sovetskaya St., 10/2
E-mail: priem@sgsha.ru*

Abstract. Neo-paganism is a new religious movement that seeks to create a new religion under the guise of reviving historical pagan beliefs, offering an alternative version of national and religious identity. Although it may seem harmless on its own, it is not. Neo-paganism, which has signs of destructive religiosity (such as rejection and opposition to traditional religions and social institutions, especially an aggressive attitude towards the Orthodox Church), occult thinking, racist and nationalist views, rejection of state symbols, and extremism characteristic of the so-called native faith, can only lead to the degradation of science and society, interreligious and interethnic conflicts, the division of the people, and the destruction of the state.

Keywords: Orthodoxy, neo-paganism, native faith, extremism, state.

Что такое неоязычество? Определение говорит, что неоязычество – религиозное и культурно-идеологическое движение, направленное на реконструкцию древних языческих верований и обрядов, а также на создание новых культов, представляя их как возвращение к дохристианским традициям [5, с.1].

Что вызвало интерес к древним культурам и мифологии? Утрата интереса к христианству, желание исправить христианство, заменить его. Началом этого стала эпоха Возрождения и романтизм (XVIII – XIX), когда интеллектуалы и художники стали идеализировать «примитивные» и «естественные» формы духовности. Как пример можно взять неόδрузизм – почитание природы, предков, вера в бессмертие души. Они практиковали медитации, обращение к духам и имели представления об экстрасенсорных методах познания, обращались к природной духовности для построения религиозных практик и ритуалов. Впоследствии это развило интерес к оккультно-эзотерическим течениям.

Викка – неоязыческая религия, основанная на почитании природы. Основана в середине XX века английским оккультистом Джеральдом Гарднером. В основе викки – поклонение богу (традиционно рогатого бога) и богине (например, Триединой богине). Последователи викки практикуют ритуальную магию, используют природную магию, опираются на силу стихий. Существует несколько направлений викки, включая дианическую (феминистскую) викку [8, с.1].

Кельтское неоязычество – совокупность неоязыческих движений, основанных на древней кельтской религии. Включает кельтское реконструктивистское язычество – политеистический реконструкционизм, основанный на фольклоре и живых традициях кельтских народов. Так-

же существует кельтский неошаманизм – сочетание элементов кельтских мифов и легенд с основами шаманизма Майкла Харнера.

Неошаманизм – современное духовное явление, связанное с шаманскими практиками. По определению американского антрополога Майкла Харнера, неошаманизмом можно считать «совокупность шаманских психотехник, взятых вне культового или исторического контекста» [4, с. 1].

Традиционное колдовство – обобщающий термин для некоторых неоязыческих традиций, которые включают практику магии, а также аспекты поклонения природе, гадания и траволечения. Некоторые группы называют себя «Традиционным колдовством», чтобы отличить себя от викки.

Эти направления часто характеризуются эклектизмом, сочетанием элементов разных культур, эзотерических практик и современных мировоззренческих концепций. Они могут включать элементы теософии, ариософии и других мистических учений.

В поисках самобытности неоязычество выступает как искусственно создаваемая общенациональная религия, которая формируется городской интеллигенцией из фрагментов древних локальных верований и обрядов.

Цель – создать идеологическую основу для новой социально-политической общности, которая будет соответствовать условиям модернизации. Неоязычество выступает инструментом конструирования национальной и этнической идентичности:

В России – попытки использовать древнеславянское язычество для возрождения «русской идеи».

В поволжских республиках – опора на племенные культы как символ культурного возрождения малых этносов.

В других странах – обращение к кельтским, германским и иным традициям для подчеркивания культурной самобытности.

Идеи неоязычества могут использоваться и в политических целях:

- антиглобализм – противопоставление «подлинных» корней западной массовой культуре;

- экологическая повестка: культ природы как аргумент против технократического развития;

- оппозиция к традиционным религиям: критика РПЦ и других конфессий, как «чуждых» или «влившихся в систему власти».

Неоязычество, заявляя о своей патриотичности, опираясь на якобы «древние традиции» для обоснования национальной идентичности, искажает его, что приводит к национализму и неонацизму.

Исторический пример – использование мифологических и магических представлений в идеологии германского фашизма для обоснования расистской доктрины.

Важную роль в неоязычестве играет образ могущественного врага, борьба с которым должна сплотить народ под неоязыческими лозунгами. Это усиливает групповую идентичность и сплоченность. Неоязычники часто отвергают мировые религии (например, христианство), считая их чуждыми национальной идентичности. В русском неоязычестве, например, православие воспринимается как наднациональная религия, тогда как язычество – как национальная религия русских. Утверждается, что переход к христианству порывал «живительную силу местной духовности» и ввергал народы в кризис.

Многие направления неоязычества, включая славянское родноверие, заимствуют идеи расового превосходства «арийской» прародины, древней высокоразвитой цивилизации, созданной «своим» народом. Это сближает неоязычество с национализмом, а иногда и с неонацизмом.

Так, некоторыми ключевыми характеристиками национализма являются:

- приоритет национальных интересов. Интересы нации ставятся выше экономических, социальных и политических интересов других групп или сообществ;
- стремление к национальной замкнутости и недоверию к другим нациям, что иногда перерастает в межнациональную вражду.

Принимая неоязычество, мы разрушаем основы государства, так как в основе последнего лежит многонациональный народ, где каждый этнос, сохраняя свою идентичность, религию, традиции, верования является частью единого государства и, если можно так сказать, единого народа, объединяемого общими ценностями, социальными связями, экономической политикой. В противовес националистической политике неоязычества, где каждый сам за себя.

В истории России главную роль в объединении народов и в становлении России как сильного государства сыграла православная вера. Так исторический выбор князя Владимира в пользу православия был обусловлен не только необходимостью единой религии как идеологии, но и в желании дать народам иной образ жизни [2, с. 14]. Заменяя грубые полудикие нравы народов Древней Руси на христианский образ жизни, основанный на любви к Богу и ближним, Владимир создал мощное государство, где объединял разрозненные племена Древней Руси в единое

государство с единой верой и единым правлением. С крещением Руси качественно изменилось ее международное положение. Византия, Германия, Русь – три центра, вокруг которых группировался мир того времени [1, с. 45].

Переходя к вызовам современности, таким как модернизация, глобализация и мировоззренческий кризис, которые создают потребность в самоопределении – кто ты в этом мире. Это касается общества в целом и каждого человека как личности. Что вызывает «возрождение» национальной духовности и традиций. Язычество выступает как ответ на страх потери этнокультурной идентичности и угрозу «растворения» в чужой среде. Но это ведёт к умножению числа разных верований, в основе которых лежит свое личное мнение: «я верю в то, во что хочу верить и так, как хочу верить. И считаю истинным то, что по моему мнению истинно». Такой взгляд на вещи приводит к искажению общечеловеческих ценностей и нравственных норм, а иногда и к их полному отрицанию. Пример этого мы можем видеть в современном мире. Это религиозный фанатизм и экстремизм, сепаратизм (вооруженная борьба за отделение от многонационального народа), этнодемографические конфликты (связанные с численным превосходством одной нации над другой) и т. д.

По сути своей неоязычество – это идолопоклонство – поклонение таким идеям, кумирам и целям в жизни, которые духовно ослепляют, унижают человека, делают его игрушкой собственной страсти. Идолы-страсти бесчисленны. Идеи всемирного господства, культа денег, моральной вседозволенности и произвола под личиной свободы и подобные идолы служат объектами часто гигантских по своим масштабам жертвоприношений. Язычество таким образом есть прежде всего такое направление в жизни, которое характеризуется ложным отношением человека к Богу, к себе, к миру [6, с. 303].

Обращение к языческим божествам есть обращение к духам злобы поднебесным (Еф.6:12), идолослужение, по слову Апостола Павла, есть общение с бесами (1Кор.10:20), поэтому участие в подобных религиозных практиках представляет опасность не только в духовном плане, но и в плане душевного здоровья. Об этом имеются свидетельства некоторых бывших адептов родноверческих сект и врачей, сталкивавшихся с последствиями пребывания в такого рода организациях. Духовные практики неоязычников могут привести активного их практикующего человека к развитию психических расстройств, садистских наклонностей, навязчивым мыслям о суициде и к самому суициду [7, с. 180].

Даже если такой человек и не доходит до психических расстройств, но его внутренний мир искажается, деградирует, замыкается только на себе, на удовлетворении своих желаний, человек становится эгоистом, не способным быть полезным членом общества и своей семьи.

Морис Палеолог – французский политик, с 1914 по 1917 год служивший послом в России, сказал некогда такие слова: «Я не знаю в мире другого народа, столь внушаемого и доверчивого, как народ русский».

К сожалению, доверчивость – свойство чистой души – зачастую играет с нашим народом злую шутку. Не раз попадал он под обаяние ложной обольстительной идеи, что оборачивалось для него порой настоящей трагедией – как это было в 1917 году. Сегодня важно, чтобы неоязыческие идеи не завладели умами русских людей.

Еще несколько лет назад никто в нашей Церкви не замечал неоязыческой угрозы. И вот уже на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви, состоявшемся 22 октября 2015 года, была признана обоснованной озабоченность усилившимся распространением неоязычества в странах канонической ответственности Московского Патриархата, в том числе в культурной и информационной сфере. Было обращено внимание на необходимость более активной работы на общецерковном и епархиальном уровнях с целью опровержения неоязыческих заблуждений.

Глава Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ Владимир Легойда 27 января 2016 года сделал следующее заявление: «Мы наблюдаем сегодня рост неоязыческих настроений среди молодежи, в первую очередь, конечно, в кругах спортсменов и в кругах, что вдвойне неприятно, людей, носящих оружие, то есть это спецподразделения и так далее. Наш первичный анализ показывает, что схема привлечения людей стандартно сектантская: люди привлекаются вниманием, силой и помощью».

Святейший Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл, выступая на открытии XVIII Всемирного русского народного собора в Москве, сказал: «Для того, чтобы граждане России жили в мире и согласии друг с другом, они не должны отказываться от своей национальной памяти. Но на пути сохранения этой памяти возникают достаточно болезненные и опасные явления. К таким относятся попытки конструировать псевдорусское неоязыческое верование».

Хотелось, чтобы этот призыв был услышан. Ведь от каждого из нас зависит, какой будет наша страна, сохраним мы верность Христу или

станем поклоняться идолам. От неоязыческого вызова больше нельзя отмахиваться.

Несомненно, что вместе с критикой постулатов неоязычества необходимо рассказывать и о православии, о котором неоязычники, как правило, кроме выработанных в их среде мифов ничего не знают. Неоязычеству чужды глобальные вопросы о мироустройстве и человеческом предназначении, православный ответ на них также может заставить задуматься. Следует помнить самим и напоминать неоязычикам, что уже тысячу лет судьба нашего Отечества неразрывно связана с православием, и что лучшие люди страны были ревностными православными христианами [9, с. 176].

Список литературы

1. Жук С.М. Киевская Русь. – М.: ООО «ТД «Издательство Мир Книги», 2007. 240 с.: ил. (История России).
2. История Русской Церкви. – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря», 1991. 736 с.
3. Кузнецов М. Н. Российское неоязычество. История, идеи и мифы. – Рязань: Зёрна-Слово, 2018. 176 с.
4. Кулаков И.Ф. Проблема неошаманизма в современном научном дискурсе // Журнал философских исследований. Т.3, №3. 2017.
5. «Неоязычество – православная энциклопедия «Азбука веры»» [сайт]. -URL: <https://azbyka.ru/neoyazychestvo> (дата обращения: 24.04.2026).
6. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. 7-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. 496 с.
7. Протоиерей Димитрий Полохов. Неоязычество как саморазрушительная утопия // XVI Межрегиональные образовательные Пименовские чтения: Молодежь: свобода и ответственность: Сборник трудов. – Саратов, 2019. 314 с.
8. Фокс С., Жирод К. Викка [сайт]. – 2015 – URL: <https://gallerix.ru/pedia/religions--vikka> (дата обращения: 25.04.2026).

References

1. Zhuk, S.M. *Kievan Rus*. Moscow: LLC "TD "Publishing House World of Books", 2007. 240 p.: ill. (History of Russia).
2. *History of the Russian Church*. Moscow: Publishing House of the Spaso-Preobrazhensky Valaam Monastery, 1991. 736 p.

3. Kuznetsov, M.N. Russian Neopaganism. History, Ideas and Myths. – Ryazan: Zyor-na-Slovo, 2018. 176 p.
4. Kulakov, I.F. The Problem of Neoshamanism in Modern Scientific Discourse // Journal of Philosophical Studies. Vol. 3. 2017. No. 3.
5. "Neopaganism" – Orthodox Encyclopedia "Alphabet of Faith" [website]. – URL: <https://azbyka.ru/neoyazychestvo> (accessed: 24.04.2026).
6. Osipov, A.I. The Path of Reason in Search of Truth. 7th ed. Moscow: Publishing House of the Sretensky Monastery, 2014. 496 p.
7. Archpriest Dimitri Polokhov. Neopaganism as a Self-Destructive Utopia // XVI Interregional Educational Pimenov Readings: Youth: Freedom and Responsibility: Collection of Works. – Saratov, 2019. 314 p.
8. Fox, S., Giraud, C. Wicca [website]. – 2015 – URL: <https://gallerix.ru/pedia/religions--vikka> (accessed: 25.04.2026).

ЧЕСТЕРТОН И ЖИЖЕК: ФИЛОСОФСКАЯ ИНВЕРСИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ДИСКУРСА В ПОСТСОВРЕМЕННОЙ МЫСЛИ

*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 настоящей статье рассматривается специфика рецепции христианско-апологетического наследия Гилберта Кита Честертона в философской системе современного словенского теоретика Славоя Жижека. Автор исходит из того, что обращение постсовременных мыслителей к религиозной традиции является не случайным эклектическим заимствованием, но закономерным методологическим приёмом, позволяющим осуществить концептуальную инверсию классических просвещенческих установок. На примере анализа честертоновского тезиса о свободомыслии как препятствии к подлинной свободе демонстрируется, как Жижек, опираясь на социологическую концепцию Жака Рансьера и теорию интерпелляции Луи Альтюссера, осуществляет деконструкцию апологетического дискурса. В работе показано, что жижековская интерпретация «рабского состояния» как источника универсального свобододо-

мыслия восходит к павлинистской традиции кенозиса и актуализирует радикальную диалектику потери и обретения в контексте критики современного идеологического аппарата. Автор приходит к выводу, что философская инверсия, осуществляемая Жижек, представляет собой характерный для постмодернизма способ переозначивания религиозных категорий, при котором традиционалистский дискурс становится инструментом радикальной социальной критики.

Ключевые слова: Честертон, Жижек, философская инверсия, постмодернизм, свободомыслие, идеология, интерпелляция, кенозис, христианская апологетика, социальная критика.

CHESTERTON AND ŽIŽEK: A PHILOSOPHICAL INVERSION OF RELIGIOUS DISCOURSE IN POSTMODERN THOUGHT

*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 examines the specific reception of Gilbert Keith Chesterton's Christian apologetic heritage within the philosophical system of the contemporary Slovenian theorist Slavoj Žižek. The author proceeds from the premise that the turn of postmodern thinkers to religious tradition is not an accidental eclectic borrowing but a legitimate methodological device that allows for a conceptual inversion of classical Enlightenment tenets. Using the example of Chesterton's thesis that freethinking poses an obstacle to genuine freedom, the article demonstrates how Žižek, drawing on Jacques Rancière's sociological concept and Louis Althusser's theory of interpellation, undertakes a deconstruction of apologetic discourse. The study shows that Žižek's interpretation of the "slave condition" as a source of universal freethinking goes back to the Pauline tradition of kenosis and actualizes the radical dialectic of loss and gain in the context of critique of the modern ideological apparatus. The author concludes that the philosophical inversion carried out by Žižek represents a characteristic postmodern strategy of resignifying religious categories, whereby traditionalist discourse becomes an instrument of radical social criticism.

Keywords: Chesterton, Žižek, philosophical inversion, postmodernism, freethinking, ideology, interpellation, kenosis, Christian apologetics, social criticism.

Постановка проблемы

Феномен обращения постсовременных (постмодернистских) мыслителей к религиозному наследию представляет собой одну из наиболее примечательных и концептуально значимых тенденций в развитии философской мысли второй половины XX – начала XXI века. Данное явление существенно отличается от типичного для классической модернистской парадигмы неприятия архаики, традиционализма и религиозного мировоззрения, которое в эпоху Просвещения и последующего позитивистского триумфа воспринималось как пережиток донаучного мышления, подлежащий безусловному преодолению. Если модернизм, в его позитивистской и сциентистской ипостасях, стремился к радикальному разрыву с традицией, провозглашая автономию разума и самодостаточность рационального познания, то постмодернистская мысль демонстрирует принципиально иное отношение к религиозному опыту и богословскому дискурсу.

Многообразие подобных рецепций свидетельствует о глубинной потребности философской мысли в переосмыслении категориального аппарата, выработанного религиозной традицией, а также о стремлении найти в архаических и средневековых источниках ресурсы для критики современного социального порядка и идеологических конструкций. Так, итальянский философ Джорджо Агамбен обосновывал свою антропологическую концепцию «*homo sacer*» – фигуры человека, исключенного из правового поля и одновременно включенного в него через само это исключение, – на основе обширного корпуса древнеязыческих и средневековых юридических текстов, реконструируя генеалогию суверенной власти и биополитики [см. 1]. Французский мыслитель Ален Бадью создал фундаментальное исследование, посвященное личности и посланиям святого апостола Павла, встроив апостольскую проповедь в системную критику позднего (постиндустриального) капитализма и усматривая в павлинистском универсализме альтернативу как партикулярным идентичностям, так и тоталитарным идеологиям [см. 3].

Ролан Барт, классик французского структурализма и постструктурализма, осуществлял медитативное осмысление фигуры Игнатия Лойолы – основателя ордена иезуитов и автора знаменитых «Духовных упражнений», рассматривая его как центрирующее семиотическое явление, в котором язык мистического опыта и телесной практики обретает особую знаковую плотность и методологическую значимость для теории означивания [см. 4]. Жан Бодрийяр, создатель концепции симулякра и

гиперреальности, усматривал в византийских иконоборцах и католических иезуитах своеобразных первых ретрансляторов и предшественников собственной теоретической модели, находя в их практике радикального сомнения в репрезентативной функции образа подтверждение своим мыслям о кризисе означивания в современную эпоху [см. 6].

Американский литературовед Гарольд Блум подкреплял дисциплинарные основания литературной критики каббалистическими категориями, разрабатывая оригинальную теорию влияния и «перечитывания», в которой мистическая герменевтика еврейской традиции становится моделью для понимания творческого процесса и межтекстовых взаимодействий [5]. Мишель Фуко в поисках исторического обоснования своей теории «заботы о себе» – одной из ключевых концепций позднего периода его творчества – обращался к средневековой католической исповедальной практике и раннехристианскому анахоретству, видя в техниках самонаблюдения и духовного руководства прообразы современных практик субъективации [10]. Наконец, Умберто Эко, признанный классик литературного постмодернизма, автор знаменитого романа «Имя розы», по своему профессиональному образованию и научной специализации был медиевистом, что глубоко отразилось на всем его творчестве, пронизанном реминисценциями средневековой культуры, логики и эстетики [8].

В этом контексте обращение Славоя Жижека [см. 7], одного из наиболее влиятельных и оригинальных современных философов, к художественно-апологетическому и публицистическому наследию Гилберта Кита Честертона – английского писателя, поэта, публициста и христианского апологета рубежа XIX–XX веков – представляется отнюдь не случайным ученическим заимствованием или данью интеллектуальной моде. Напротив, это типичный для постмодернистской стратегии случай философской инверсии, переименования и деконструкции, в котором традиционалистский, подчеркнуто ортодоксальный и даже охранительный дискурс Честертона оказывается востребованным левым, марксистски ориентированным мыслителем для целей радикальной социальной и идеологической критики. Именно этот парадоксальный интеллектуальный жест, предполагающий многократную концептуальную инверсию исходного тезиса, и составляет предмет нашего дальнейшего рассмотрения.

Инверсия: рабство и свободомыслие

В своей трактовке диалектики публичного и приватного в современном обществе, а также в анализе конституирования постсовременных

социальных практик и механизмов субъективации Славой Жижек неоднократно обращается к христианско-апологетическим положениям Честертона, касающимся феномена свободомыслия и его социальных последствий. Классический честертоновский тезис, многократно воспроизводимый в его публицистических и философских сочинениях, гласит: «свободомыслие – лучшее средство против свободы» [11, с. 435-436]. На первый взгляд парадоксальное, а при более внимательном рассмотрении – глубоко диалектическое, это утверждение содержит в себе критику просвещенческого культа автономного разума, который, по мысли Честертона, вместо подлинного освобождения человека порождает новые формы духовной и интеллектуальной зависимости.

Обучение раба, то есть человека, находящегося в состоянии социального и экономического угнетения, абстрактному свободомыслию, безапелляционному отрицанию метафизического (или религиозного) мышления и любой системы трансцендентных ценностей, как полагает Честертон, отнюдь не способствует его действительной (в марксистском смысле – классовой) эмансипации. Напротив, отвлеченная система мысли, лишенная онтологических оснований и нравственных ориентиров, лишь искажает реальное положение вещей, создавая иллюзию интеллектуальной свободы при сохранении или даже усугублении фактического бесправия. Вольнодумство, в конечном счете, не столько проясняет, сколько затеняет отсутствие подлинной, экзистенциальной и социальной свободы, подменяя реальное освобождение его симулякром – игрой ума, не затрагивающей онтологических оснований человеческого существования.

В данном случае Честертон совершает концептуальную инверсию классической просвещенческой программы, радикальным образом переосмысливая и обращая вспять рационалистский тезис об освобождении сознания от ложных кумиров, суеверий и предрассудков как магистральном пути к человеческому счастью и социальному прогрессу. Если для мыслителей XVIII века освобождение разума от религиозных «предрассудков» было необходимым условием построения справедливого общества, то для Честертона, напротив, именно отказ от метафизического и религиозного мышления делает человека уязвимым для идеологических манипуляций и лишает его подлинных критериев для различения добра и зла, истины и лжи.

Мысль Честертона доходит до свойственных ему парадоксальных, а порой и эпатажных заключений: свободомыслие не просто способствует

интерпелляции раба, то есть специфическому идеологическому воздействию, формирующему его субъектность в соответствии с интересами господствующего класса, как это постулируется в неомарксизме (здесь уместно вспомнить классическую теорию интерпелляции Луи Альтюссера, разработанную им в работе «Идеология и идеологические аппараты государства» [см. 2]), но безусловно принуждает сомневаться в самой необходимости свободы как таковой. Здесь постулируется своего рода вычитание мышления из праксиса: пустая теория, не подкрепленная практикой и не укорененная в реальном жизненном мире, остается лишь пустой теорией, а то и становится препятствием к действию. Посредством простейшего, но оттого не менее действенного логического приема Честертон радикализирует положение об идеологизирующем свойстве любой спекулятивной философии, утверждая, что отсутствие твердых мировоззренческих оснований делает сознание не более свободным, а напротив – более податливым внешним влияниям.

Для английского апологета свободомыслящий рефлектирующий раб – это социальный нонсенс, парадокс, замкнутая знаковая система, не предполагающая открытости вовне и не способная разомкнуться в эффективный праксис, преобразующий социальную реальность. Свободомыслие без веры, без онтологического фундамента и нравственного закона, по Честертону, превращается в свою противоположность – в новую форму рабства, только на сей раз рабства интеллектуального. Такова честертоновская инверсия классических просвещенческих суждений, защищающая последовательную традиционалистскую позицию и отстаивающая систему христианских ценностей как необходимое условие подлинно человеческого существования и социальной гармонии.

Жижек: деконструкция и новое прочтение

Славой Жижек, как мыслитель, глубоко укорененный в традициях европейского марксизма, психоанализа и постструктурализма, в целом соглашается с честертоновской брезгливостью по отношению к просвещенческому социальному оптимизму, к бюргерской отстраненности и формализму кантовской моральной философии, а также к марксистской партийной ангажированности и догматизму, которые, по его мнению, нередко подменяют подлинный критический анализ идеологическими конструкциями. Однако здесь существует постсовременное инверсивное «но», которое коренным образом меняет смысл исходной честертоновской сентенции и переводит ее в совершенно иную философскую плоскость.

Жижек деконструирует апологетические суждения Честертона, привлекая для этого социологическую концепцию влиятельного французского философа Жака Рансьера, разработанную им в ряде работ, посвященных политической философии, эстетике и теории демократии [см. 9]. Для Рансьера самую большую опасность для четко структурированного и иерархически организованного социума, где каждая страта, каждая часть социального организма имеет свое строго определенное место и функцию, несет в себе так называемая «часть без части» – особая категория субъектов, которые расшатывают общественную систему в силу собственного социального небытия, своей неписанности в существующий порядок распределения мест и функций, а также по причине репрезентируемого ими пустого принципа всеобщности, не совпадающего ни с одной из партикулярных социальных позиций.

«Пролетарская позиция» (или, в более широком смысле, позиция раба, угнетенного, исключенного) является, согласно этой логике, пресловутой точкой схождения публичного и приватного, поскольку ее положение – это положение «части, не имеющей собственной части» внутри социального тела, то есть элемента, который присутствует в системе, но не обладает в ней никаким собственным местом. Позиция пролетария выступает своего рода избытком, остатком, который не может быть полностью абсорбирован существующим порядком и который репрезентирует себя как всеобщность, нечто универсальное, претендующее на выражение интересов всего общества в целом. Следовательно, свободомыслие для раба, для человека, находящегося на самой нижней ступени социальной иерархии или вовсе выпадающего из нее, есть не просто безвредная интеллектуальная роскошь, но является подлинным и, возможно, единственным следствием его универсальной позиции Раба, его онтологической неприкаянности и социальной маргинальности. Иными словами, рабское состояние, парадоксальным образом, оказывается подлинным источником и гарантом истинного свободомыслия, поскольку только тот, кто уже все потерял и не имеет ничего, кроме собственной уязвимости, способен мыслить по-настоящему свободно.

Здесь уместно вспомнить безличную мудрость тоталитарного века концентрационных лагерей, массовых репрессий и исторических катастроф, позднее артикулированную в философском дискурсе: «предельная, крайняя точка свободы – это состояние, когда уже нечего терять». Данное понимание свободы как результата тотальной потери, как онтологического исчерпания, сопоставимо с павлинистской интерпретацией

служения Иисуса Христа через понятие «кенозис» – то есть безусловное истощение, самоумаление, добровольное и полное умаление высочайшего Божественного статуса, принятие образа раба и смерти на кресте [см. 8, с. 446]. Только потеряв всё – все социальные привилегии, все внешние опоры, все гарантии безопасности и комфорта, – человек оказывается способным обрести настоящую, подлинную свободу, которая не зависит от внешних обстоятельств и социальных институтов. В итоге мы прослеживаем многократную концептуальную инверсию первичной честертоновской сентенции в интерпретации Жижека: от защиты традиции через критику свободомыслия – к утверждению свободомыслия как единственно возможного следствия радикального социального исключения, и далее – к павлинистскому мотиву обретения свободы через полную потерю.

Заключение

Философская инверсия, осуществляемая Славоем Жижекком по отношению к интеллектуальному наследию Гилберта Кита Честертона, представляет собой характерный и показательный пример постмодернистской стратегии реинтерпретации религиозных категорий и их использования в совершенно ином – критическом и радикальном – контексте. Жижек отнюдь не является простым реципиентом апологетических построений Честертона; он не принимает их в том виде, в каком они были сформулированы английским писателем, но подвергает их последовательной и систематической деконструкции, в результате которой исходный традиционалистский дискурс приобретает совершенно новый критический потенциал, будучи направленным уже не на защиту христианской ортодоксии от либерального вольнодумства, но на критику современного идеологического аппарата позднего капиталистического общества.

В этом смысле обращение к религиозному наследию становится для Жижека действенным способом актуализации фундаментальных философских вопросов, касающихся природы человеческой свободы, механизмов формирования субъективности и оснований социального порядка в условиях тотальной идеологизации и симулятивного характера современных общественных отношений.

Инверсивная реинтерпретация Честертона позволяет Жижеку не только продемонстрировать диалектическую гибкость постмодернистской методологии, но и предложить оригинальное решение вековой про-

блемы соотношения свободы и необходимости, рабства и эмансипации, веры и разума – проблемы, которая, как показывает история философии, не теряет своей актуальности на протяжении тысячелетий и обретает новые грани в каждый исторический период.

Список литературы

1. Агамбен Дж. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь / пер. с ит. И. Левиной. – М.: Европа, 2011. – 256 с.
2. Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства // Альтюссер Л. Ленин и философия / пер. с фр. Н. Кулиш. – М.: Ад Маргинем, 2005. – С. 112–165.
3. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головой. – Москва : Моск. филос. фонд ; СПб. : Унив. кн., 1999. – 93, [1] с.
4. Барт Р. Сад, Фурье, Лойола / Ролан Барт ; [пер. с фр. Б. М. Скуратова]. – Москва : Праксис, 2007. – 252, [1] с.
5. Блум Х. Страх влияния. Карта перечитывания / пер. с англ. Е. Ласкиной. – М.: Изд-во Уральского университета, 1998. – 352 с.
6. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / пер. с фр. А. Качалова. – М.: Постум, 2015. – 240 с.
7. Жижек С. От Иова к Христу: прочтение Честертона через апостола Павла / Пер. с англ. Р.Э. Бараш // Логос. 2011. № 3(82). С. 245-265.
8. Кенозис // Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–. – Т. 32. – С. 446–453.
9. Рансьер Ж. Несогласие [Текст] : политика и философия / Жак Рансьер ; перевод с французского и примечания В. Е. Лапицкого. – Санкт-Петербург: Machina, 2013. – 189, [1] с.
10. Фуко М. Забота о себе : История сексуальности-III / М. Фуко; Пер. с фр. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы. – Киев : Дух и литера ; М. : Грунт. – 282 с.
11. Честертон Г. К. Ортодоксия // Честертон Г.К. Вечный Человек / пер. с англ. Н. Л. Трауберг. М.: Политиздат, 1991. С. 180–400.
12. Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике / Умберто Эко ; пер. с итал. А. Шурбелева. – М.: АСТ, 2014. – 347, [1] с.

References

1. Agamben, G. Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life / trans. from Italian by I. Levina. – Moscow: Evropa, 2011. – 256 p.

2. Althusser, L. Ideology and Ideological State Apparatuses // Althusser, L. Lenin and Philosophy / trans. from French by N. Kulish. – Moscow: Ad Marginem, 2005. – Pp. 112–165.
3. Badiou, A. Saint Paul. The Foundation of Universalism / trans. from French by O. Golovaya. – Moscow: Moscow Philosophical Foundation; St. Petersburg: University Book, 1999. – 93, [1] p.
4. Barthes, R. Sade, Fourier, Loyola / Roland Barthes; [trans. from French by B. M. Skuratov]. – Moscow: Praxis, 2007. – 252, [1] p.
5. Bloom, H. The Anxiety of Influence. A Map of Misreading / trans. from English by E. Laskina. – Moscow: Publishing House of the Ural University, 1998. – 352 p.
6. Baudrillard, J. Simulacra and Simulation / trans. from French by A. Kachalov. – Moscow: Postum, 2015. – 240 p.
7. Žižek, S. From Job to Christ: A Reading of Chesterton through the Apostle Paul / trans. from English by R. E. Barash // Logos. 2011. No. 3 (82). Pp. 245–265.
8. Kenosis // Orthodox Encyclopedia. – Moscow: Church-Scientific Center "Orthodox Encyclopedia", 2000–. – Vol. 32. – Pp. 446–453.
9. Rancière, J. Disagreement: Politics and Philosophy / Jacques Rancière; trans. from French and notes by V. E. Lapitsky. – St. Petersburg: Machina, 2013. – 189, [1] p.
10. Foucault, M. The Care of the Self: The History of Sexuality – Vol. 3 / M. Foucault; trans. from French by T. N. Titova and O. I. Khoma. – Kyiv: Dukh i Litera; Moscow: Grunt. – 282 p.
11. Chesterton, G. K. Orthodoxy // Chesterton, G. K. The Everlasting Man / trans. from English by N. L. Trauberg. – Moscow: Politizdat, 1991. – Pp. 180–400.
12. Eco, U. Art and Beauty in the Middle Ages / Umberto Eco; trans. from Italian by A. Shurbelev. – Moscow: AST, 2014. – 347, [1] p.

БОГОСЛОВСКАЯ КРИТИКА АНИМАЛИСТИЧЕСКИХ ТЕНДЕНЦИЙ В КУЛЬТУРЕ

*Е.В. Легонькова, студент,
Пензенский государственный аграрный университет,
440014, Пензенская область, г. Пенза, ул. Ботаническая, 30.
E-mail: ogz@pgau.ru*

*Научный руководитель: Пугачева Наталья Петровна, доктор
философских наук, профессор
кафедры «Философия, история и иностранные языки»,
Пензенский государственный аграрный университет,
440014, Пензенская область, г. Пенза, ул. Ботаническая, 30.
E-mail: ogz@pgau.ru*

Аннотация: В данной статье рассматриваются молодежные субкультуры (квадробинг, териантропия, фурри и хоббихорсинг), которые обосновались в современном обществе за счет идентификации человека с животным образом. Автор уделяет особое внимание оценке данных явлений с позиции православного богословия, которое расценивает уподобление животным как искажение образа Божия, впоследствии которое ведет к деградации личности.

Ключевые слова: квадробинг, териантропия, фурри, хоббихорсинг, молодежные субкультуры, Русская Православная Церковь, традиционные ценности.

THEOLOGICAL CRITIQUE OF ANIMALISTIC TENDENCIES IN CULTURE

*E. V. Legonkova, Student, Penza State Agrarian University, 30
Botanicheskaya St., Penza, Penza Region, 440014, Russia.*

*Academic Supervisor: Natalya Petrovna Pugacheva, Doctor of Philosophical
Sciences, Professor, Department of Philosophy, History and Foreign Languages,
Penza State Agrarian University, 30 Botanicheskaya St., Penza, Penza Region,
440014, Russia.*

Annotation: This article examines youth subcultures (quad-banging, therianthropy, furrries, and hobbyhorsing) that have gained a foothold in

modern society through human identification with animal forms. The author places particular emphasis on assessing these phenomena from the perspective of Orthodox theology, which views animal-likeness as a distortion of the image of God, ultimately leading to personal degradation.

Keywords: quadrobing, therianthropy, furry, hobbyhorsing, youth subcultures, Russian Orthodox Church, traditional values.

Современная культура, а также «поколение Z», выросшее в эпоху развития цифровизации, сегодня переживают период напряженного поиска новых форм самоопределения индивида в социальном пространстве. Современные молодежные субкультуры, такие как квадробинг, териантропия, фурри и хоббихорсинг, стали одними из наиболее шокирующих и широко обсуждаемых явлений, так как основная концепция данных субкультур происходит за счет идентификации человека с животным образом. Изначально эти движения возникли как маргинальные формы досуга или же как один из способов самовыражения индивида, привлечения внимания, но постепенно подобные явления стали оформленным мировоззрением, которое никак не согласуется с традиционными взглядами на природу человека. В связи с этим появляется потребность в критическом осмыслении новых анималистических тенденций, в том числе, с позиции богословия, располагающего развитым учением о природе человека.

Представители Русской Православной Церкви названные субкультуры (квадробинг, териантропия, фурри, хоббихорсинг) часто рассматривают как потенциально деструктивные или противоречащие традиционным ценностям.

Для христианства понимание человеческого достоинства подразумевает ответственность за свои поступки и осознание своей природы, но без уподобления (подражания) животному миру. В связи с этим в официальных комментариях Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом подчеркивается, что активное распространение анималистических практик особенно среди детей и подростков требует не только просветительской, но и пастырской работы, которая будет направлена на укрепление традиционной иерархии ценностей.

В христианском богословии центральной является концепция, которая утверждает, что человек – это не животное (пусть даже высшее), а личность, созданная по образу Божьему. Подражание повадкам животных, желание идентифицировать себя с ними и формировать на основе

этого субкультуру, где отрицается все человеческое, расценивается как искажение образа Божия. Быть человеком – это дар свыше. Отрицать и уж тем более отвергать этот дар по своей прихоти никак нельзя. Происходит подмена онтологического статуса – вместо того, чтобы личность развивалась в социальном и духовном смыслах, предлагается уподобление биологическому уровню существованию.

Патриарх Русской Православной Церкви Кирилл, а также многие священнослужители называют данные движения явлением, противоречащим христианскому пониманию человека, предостерегая, что если взрослое поколение не будет более внимательно обращать внимание на подобные увлечения детей, то в дальнейшем велики риски разрушения традиционной семьи и преемственности поколений, а наши дети могут страдать в ближайшем будущем тяжелыми психическими и духовными расстройствами, вплоть до посттравматических состояний. Говоря об отношении Русской Православной Церкви к данным молодежным субкультурам, стоит подробнее разобраться и понять, что подразумевается под движениями квадروبинг, териантропия, фурри и хоббихорсинг.

Наиболее острая полемика разворачивается вокруг квадробики (квадروبинга), где участники имитируют движения животных, передвигаясь на четвереньках, тренируя повадки животных, и для полной схожести используют звериные аксессуары, такие как – маски, хвосты, перчатки. Используя перечисленные атрибуты, свойственные животным, люди перевоплощаются в кошек, волков, лис и т.д. Занятие квадروبингом – это сочетание акробатики и странного увлечения, которое зачастую приводит к неадекватному поведению. Было зафиксировано несколько случаев, когда квадроберы в буквальном смысле нападали на людей, кусали и царапали их. На сегодняшний день можно купить «корм» для квадроберов, будки-домики, в которые свободно помещается ребенок-подросток и, конечно же, одежду. В то время как некоторые родители переживают и беспокоятся из-за стремления ребенка к подобному деструктивному увлечению, другие люди не забывают о собственном благе и активно пропагандируют данные товары на различных маркетплейсах. Психологи полагают, что ассоциирование ребенка со звериным образом может привести «к изоляции от других социальных групп» [1]. По мнению священнослужителей, в квадробике присутствует серьезный риск для психики детей, когда может произойти потеря границ между игрой и реальностью, что впоследствии приведет к деградации и «расчеловечиванию».

Существует более радикальная форма этого же течения – это териантропия, или тери. В переводе с греческого *theríon* – «дикое животное»

или «зверь», *anthrōpos* – «человек», то есть получается «получеловек-полузверь». Териантропия пока остается малораспространенной молодежной субкультурой, представители которой отождествляют себя с конкретным хищником, соответственно повадки и движения представителей этой субкультуры полностью уподобляются животным. Терианы – это люди, которые буквально считают себя животными в теле человека, идентифицируют себя с ними на внутреннем и психологическом уровне и полностью стараются прожить жизнь животного. Они могут есть из миски или вообще отказаться от продуктов животного происхождения, в знак солидарности животному, которое они представляют. Терианы считают данное увлечение не просто хобби, а своим естественным состоянием. В некоторых источниках проводят параллели между поведением терианов и древними ритуалами, где люди переодевались в шкуры и имитировали поведение животных. В богословии подобная самоидентификация рассматривается как отрицание человеческого достоинства и образа Божия.

Самой простой и достаточно лояльной формой анималистического подражания является движение фурри (от английского «*fur*» – «мех»). Представители этого движения ассоциируют себя с существами с человеческим интеллектом и внешними признаками животных. Они носят маски в виде морды того или иного животного и меховые костюмы с соответствующими хвостами и ушами. Фурри переодеваются в персонажей-животных в человеческих костюмах, например, как волк и заяц из мультфильма «Ну, погоди!», фурри передвигаются на двух ногах и говорят человеческим языком. Утверждается, что на появление данной субкультуры повлияло распространение мультфильмов, где животные обладают человеческими чертами. Представили фурри не только воплощаются в различных антропоморфных персонажей, но и создают картины, литературные и цифровые произведения на эту тему, например, Человек-паук, Бэтмен и т.д. Андрей Цыганов, председатель комиссии по защите детей от деструктивного контента при Роскомнадзоре, в 2021 году высказался о необходимости приравнять данное движение к экстремизму, но, к сожалению, это предложение не получило широкой поддержки. Во многих странах движение фурри не запрещено официально, однако ограничено рядом законодательных актов под давлением общественности, а также имеет место вмешательство властей при нарушении правопорядка [3].

Наиболее обособленно в ряду квадроберов, тери и фурри стоит увлечение, которое связанное с имитацией верховой езды на деревянной

палке с лошадиной головой – хоббихорсинг. Такие скачки долгое время существовали как детская забава, до того момента, пока финская активистка Алиса Аорнимяки не начала активно пропагандировать встречи любителей хоббихорсинга в социальных сетях. Впоследствии возникла целая субкультура, а с 2015 года – новый вид спорта. На сегодняшний день по хоббихорсингу проводят настоящие соревнования и считают его скорее экстравагантной, но все же спортивной дисциплиной, чем способом самовыражения подростков и молодежи. Так, например, деятели из движения «Ветераны России» придерживаются мнения, что хоббихорсинг является деструктивным движением, поскольку оно стирает грань между человеком и животным, в результате чего ведет к «оскотиниванию» людей.

На сегодняшний день в православной среде пока не принято ни одного официального документа, который был бы посвящен именно осуждению какой-то из перечисленных субкультур. Тем не менее, озвучивались разные мнения – от призывов к жесткому запрету до рекомендаций не акцентировать проблему и больше внимания уделять семейному воспитанию как самой главной защите от деструктивных влияний. Но основным принцип в богословии остается устойчивым и неизменным: любая форма стирания границы между человеком и животным миром так или иначе противоречит христианскому учению о достоинстве личности, которое состоит не в уподоблении биологическому образу жизни, а в духовном преображении и раскрытии в себе образа Божия. Человек – это венец творения, образ Божий. И призван Творцом к тому, чтобы расти духовно, становиться подобным Богу. Это предназначение христиан, а в общем смысле и всех людей. Недаром Иисус Христос сказал: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф. 28: 19-20).

Анималистические тенденции в современной молодежной культуре представляют собой сложный и многогранный феномен, который не может быть расценен как безобидное увлечение. Официальная позиция Русской Православной Церкви, выраженная как в документальных заявлениях, так и в пастырских комментариях, указывает на необходимость взвешенного, но принципиального отношения к этим явлениям. Звероподобное поведение не только не устремляет человека ввысь, но и создает прямо противоположный эффект: низводит на более низкий уровень по сравнению с просто человеческим. Это расчеловечивание, деградация, низведение до уровня скота. Самое важное, чтобы люди

смогли вовремя остановиться. Было бы хорошо, если бы увлечение данными субкультурами являлось лишь временным веянием времени для детей-подростков, чтобы в дальнейшем им не пришлось бы обращаться за медицинской помощью. Ни в коем случае нельзя утверждать, что фурри, тери, квадроберы, хоббихорсинги являются психически больными или бесноватыми людьми. Но порой людям с неустойчивой или еще не сформировавшейся психикой становится сложно не перейти эту грань между игрой и реальностью [2].

Список литературы:

1. Лепешев Д.В., Доскенова Д.А., Галкин Е.Е. Маска квадробера как проблема психологии личности // НИП/S&R. 2024. №4 (20). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/maska-kvadrobera-kak-problema-psiologii-lichnosti> (дата обращения: 02.04.2026).
2. Макарова Е.А. Териантропия: угроза ментальному здоровью или детская игра? // Вестник ТИУиЭ. 2024. №4 (44). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/teriantropiya-ugroza-mentalnomu-zdorovyu-ili-detskaya-igra> (дата обращения: 02.04.2026).
3. Фазилов, Ф.М. Попытка осмысления правового регулирования квадробики // Universum: экономика и юриспруденция. 2024. №11 (121). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/popyтка-osmysleniya-pravovogo-regulirovaniya-kvadbobiki> (дата обращения: 02.04.2026).

References

1. Lepeshev, D.V., Doskenova, D.A., and Galkin, E.E. "The Quadrober's Mask as a Problem of Personality Psychology." NIR/S&R, no. 4 (20), 2024. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/maska-kvadrobera-kak-problema-psiologii-lichnosti> (accessed: 02.04.2026).
2. Makarova, E.A. "Therianthropy: A Threat to Mental Health or a Child's Play?" Bulletin of TIU&E, no. 4 (44), 2024. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/teriantropiya-ugroza-mentalnomu-zdorovyu-ili-detskaya-igra> (accessed: 02.04.2026).
3. Fazilov, F.M. "An Attempt to Comprehend the Legal Regulation of Quadrobics." Universum: Economics and Jurisprudence, no. 11 (121), 2024. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/popyтка-osmysleniya-pravovogo-regulirovaniya-kvadbobiki> (accessed: 02.04.2026).

**КРИЗИС КУЛЬТУРЫ КАК СОЦИАЛЬНО-ДУХОВНАЯ КОЛЛИЗИЯ:
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ Н. А. БЕРДЯЕВА В СТАТЬЕ
«СОЦИАЛЬНЫЙ КРИЗИС КУЛЬТУРЫ»**

*протоиерей Андрей Баран (Андрей Васильевич Баран), магистрант,
Саратовская православная духовная семинария,
410028, г. Саратов, ул. Мичурина, д.92.
E-mail: sagito@list.ru*

*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 анализируется концепция социального кризиса культуры, предложенная русским философом Николаем Бердяевым в работе «Социальный кризис культуры» (1932). Показано, что Бердяев рассматривает кризис не как локальное явление, а как результат столкновения аристократического и демократического, личного и общественного начал в культуре на фоне технизации, механизации и вхождения широких масс в культурное пространство. Особое внимание уделяется противопоставлению гуманистической культуры и технической цивилизации, а также роли христианской духовности как возможного синтезирующего начала. Делается вывод, что бердяевская диагностика кризиса сохраняет эвристическую значимость для понимания современных социокультурных трансформаций.

Ключевые слова: кризис культуры, гуманизм, цивилизация, технизация, демократизация культуры, аристократизм, духовность, христианство, Бердяев, массовое общество.

**THE CRISIS OF CULTURE AS A SOCIO-SPIRITUAL COLLISION:
NIKOLAI A. BERDYAEV'S INTERPRETATION IN THE ARTICLE
«THE SOCIAL CRISIS OF CULTURE»**

*priest Andrei Baran (Andrei Vasilievich Baran), Master's Student,
Saratov Orthodox Theological Seminary,
92 Michurina St., Saratov, 410028, Russia.
E-mail: sagito@list.ru*

*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. The article analyzes the concept of the social crisis of culture proposed by the Russian philosopher Nikolai Berdyaev in his work “The Social Crisis of Culture” (1932). It is shown that Berdyaev views the crisis not as a local phenomenon, but as a result of the collision between aristocratic and democratic, personal and social principles in culture against the background of technicalization, mechanization, and the entry of broad masses into the cultural space. Special attention is paid to the opposition between humanistic culture and technical civilization, as well as to the role of Christian spirituality as a possible synthesizing principle. The conclusion is drawn that Berdyaev’s diagnosis of the crisis retains heuristic significance for understanding contemporary socio-cultural transformations.

Keywords: crisis of culture, humanism, civilization, technicalization, democratization of culture, aristocracy, spirituality, Christianity, Berdyaev, mass society.

В послевоенную эпоху, отмечает Бердяев, тема кризиса культуры становится одной из центральных в европейской философской и публицистической мысли. Особенно остро она звучит в Германии, где Освальд Шпенглер первым обозначил новую эру размышлений о гибели европейской культуры; существенный вклад в разработку проблемы вносит и граф Кайзерлинг [1, с. 46]. Даже во Франции, традиционно консервативной и хранящей классическое гуманистическое наследие, начинают писать о кризисе культуры. Однако Бердяев ставит задачу рассмотреть лишь одну, но ключевую грань этого явления – социальный кризис культуры, который, по его убеждению, коренится в глубинном изменении отношений между качеством и количеством, личностью и массой, духом и техникой.

Систематическое изложение позиции Николая Бердяева относительно кризиса культуры разворачивается в ряде его ключевых трудов, созданных в период с 1910-х по 1930-е годы. Фундаментальное значение имеет книга «Смысл творчества» (1916), где философ впервые концептуально противопоставляет живой творческий акт и культуру как его

объективированный, «охлаждённый» результат [2, с. 55–57]. Бердяев постулирует глубинный антагонизм между творческим порывом, в котором раскрывается подлинная природа человека, и застывшей, дифференцированной культурой, неизбежно искажающей этот порыв. Эта тема получает прямое продолжение в брошюре «Кризис искусства» (1918), где Бердяев рассматривает распад классических художественных форм в авангардных течениях как симптом общего кризиса культуры, свидетельствующий об исчерпании ренессансного гуманизма и утрате сакрального измерения творчества [3, с. 12–15; 4, с. 118].

Центральное место в бердяевской философии кризиса занимает трактат «Новое средневековье» (1924), где мыслитель интерпретирует переход от рационалистической эпохи Просвещения к «ночной эпохе» иррационализма и коллективных движений как ритмическую смену исторических циклов [5, с. 28–32]. Здесь Бердяев проводит всестороннюю критику «старого мира»: рационалистического просвещения, индивидуализма и индустриально-капиталистической системы, которая, по его убеждению, привела к профанации культуры и подмене духовных ценностей материальным интересом. Заключительный аккорд в этой тематике звучит в работе «Судьба человека в современном мире» (1932), где Бердяев утверждает, что вера в технику и буржуазная установка на экономическую эффективность стали последней религией идолопоклоннического мира, породив опустошающую бездуховность и превратив человека в функцию производственного процесса [6, с. 335–340].

В более широком корпусе текстов Бердяева – включая статью «Конец Ренессанса и кризис гуманизма» и работу «О духовной буржуазности» – выстраивается целостная концепция, в которой кризис культуры предстаёт как закономерный итог утраты христианских сакральных основ [7, с. 8–10; 8, с. 5–7]. По Бердяеву, гуманистическая культура Нового времени, оторвавшись от религиозного источника, неизбежно перерождается в цивилизацию, где количественные показатели и техническая рациональность вытесняют качественные критерии и личное достоинство. Особую роль в этом процессе играет «духовная буржуазность» – внутреннее приспособленчество и обмельчание самого культурного слоя, который утрачивает пророческий пафос и способность к сопротивлению социальной стихии [8, с. 9–10]. Именно эта внутренняя капитуляция элит перед «царством чистогана» делает культуру беззащитной перед напором масс и техники [9, с. 74].

Итоговая бердяевская диагностика сводится к тому, что современный кризис имеет не только культурный или социальный, но и глубоко рели-

гиозный характер. Спасти культуру, по мысли философа, может только новое духовное пробуждение – возврат к конкретному, активному христианству, которое способно синтезировать аристократическое качество личного творчества и демократическую обращённость ко всем людям [6, с. 351–355]. Без такого синтеза культуре угрожает окончательное превращение в бездушную техническую цивилизацию, где тело оторвано от души, а душа – от духа. Бердяев настаивает, что борьба против смерти культуры есть одновременно борьба за целостность человеческой личности и за преображение самой жизни, а не только за сохранение музейных ценностей [2, с. 620–625; 7, с. 18–20].

В статье «Социальный кризис культуры» (1932) Николай Бердяев диагностирует кризис как результат фундаментального столкновения аристократического и демократического, личного и общественного начал, усугублённого вторжением техники и вхождением широких масс в культурное пространство [1, с. 46]. Философ констатирует, что количественный принцип берёт верх над качественным, а гуманистическая культура, утратившая религиозную основу и изъеденная скептицизмом, оказывается хрупкой и неспособной ни предложить массам духовной пищи, ни противостоять механизации и вульгаризации [1, с. 46–47]. Аристократизм культуры, выражающийся в свободе творца от «черни», сталкивается с неизбежной демократизацией, которая, однако, становится опасной, когда массы не одухотворены верой и высшей идеей [1, с. 48–49]. Единственным путём спасения Бердяев считает не возврат к элитарной изоляции и не принятие технической цивилизации как самодостаточной, а синтез техники с духом на христианской основе – через очищенную духовность, способную соединить аристократическое качество с демократической всенародностью и преодолеть разрыв между культурным слоем и рабочими массами [1, с. 51–53]. Без такого духовного пробуждения культура рискует окончательно превратиться в обездушенную техническую цивилизацию, где тело оторвано от души, а душа – от духа [1, с. 53].

Бердяев видит суть проблемы в том, что вторжение машины и техники в гуманистическую культуру Европы, а также всасывание в культуру огромных человеческих масс и расширение ее социального базиса ведут к перерождению культуры. «Принцип количественный начинает преобладать над принципом качественным», – констатирует философ [1, с. 46]. Созидание культуры становится массовым и рассчитанным на массовое потребление; техническая сторона культуры, наименее связанная с традицией и наиболее легко усваиваемая людьми, лишенными культурной

подготовки, начинает определять стиль эпохи. Этот процесс Бердяев, вслед за Шпенглером, определяет как переход культуры в цивилизацию. Утонченная гуманистическая культура оказывается ненужной, старомодной, сохраняясь лишь в узком и замкнутом кругу и будучи социально бездейственной [1, с. 46].

Особую остроту кризису придает то обстоятельство, что гуманистическая культура, утратившая религиозную основу и изъеденная скептицизмом, хрупка и неспособна выдержать напор масс. «При помощи Вергилия и Цицерона невозможно овладеть массами», – заявляет Бердяев [1, с. 47]. Высокая аристократическая культура еще существует в старой Европе, но ее круг сужается, а культурное усложнение и утончение приводят к слабости и упадку. Дух смерти проносится над культурной элитой, тогда как вокруг бушует океан человеческой массы, вооруженной техникой – орудием страшной силы [1, с. 47].

Центральная коллизия, по Бердяеву, заключается в конфликте аристократического и демократического начал. Культура по своему основному принципу аристократична: она создается через подбор качеств в философии, искусстве и науке. Философ стоит перед истиной, художник творит, повинаясь закону совершенства, и они не обращены к массам. Бердяев цитирует Пушкина: «Ты царь: живи один» и «Подите прочь – какое дело Поэту мирному до вас?» [1, с. 48]. Однако, признавая вечную правду независимости творца от «черни», Бердяев указывает на проблему, которая мучила Гоголя, – проблему социального и в конечном счете религиозного служения сверхличной цели. Тогда человеческая масса перестает быть «чернью», и творец, оставаясь внутренне свободным, сознает ответственность перед сверхличным целым, в которое входит каждая душа [1, с. 48–49]. Такое понимание, по мысли Бердяева, ведет к иерархическому строению культуры, где высшие и низшие ступени связаны служением друг другу.

Демократизация культуры – процесс необходимый и необратимый. Однако масса, не организованная никакой верой и высшей идеей, есть явление страшное: она грозит истреблением творческой свободы, вульгаризацией и понижением качественного уровня. «„Чернь“ совсем не есть трудящиеся классы, рабочие или крестьяне, „чернь“ есть грубая и вульгарная масса, живущая обыденными интересами», – уточняет Бердяев [1, с. 49]. Опасность демократизации в том, что в культуру входят слишком большие количества и массы, не одухотворенные и не просветленные. Это уже происходило в истории при падении античной культу-

ры, и многие представители старого гуманизма чувствуют себя подобно Целсу или Лукиану перед натиском христианства [1, с. 49].

Бердяев углубляет противоречие, связывая его с конфликтом личного и общественного начал. Высшее цветение культуры есть продукт личного творчества, однако культура есть объективация творчества в социальном мире, социальная кристаллизация, которая может как питать личность, так и стеснять ее. В эпоху демократизации этот конфликт обостряется. Безрелигиозная гуманистическая культура, по Бердяеву, неспособна сопротивляться нахлынувшему количеству, диктатуре общества, процессам вульгаризации и варваризации. «Побеждает механизация, технизация, обезличивающая коллективизация», – и это явление мировое, происходящее не только в коммунистической России, но и в капиталистической Европе и Америке [1, с. 50]. Гуманистическая культура может лишь сжиматься и уединяться; единственный пафос, остающийся для ее людей, – *amor fati*, печаль, обращенная назад, а не вперед [1, с. 50].

Выход из тупика Бердяев видит в возрастании духовной жизни. «Душа не может больше сопротивляться, сопротивляться может только дух» [1, с. 51]. Спасти ценности культуры, освободить их от лжи, с которой они были связаны, может только духовное пробуждение и движение в человеческих массах. Демократизация без духовного возрождения – срыв в бездну; хаос количеств можно организовать либо религиозно-духовно, либо технически-механически, но гуманистическая культура для этого непригодна. Единственный путь – соединение технической цивилизации с духом, подчинение техники духовным целям [1, с. 51].

Бердяев утверждает, что спасти вечное аристократическое и личное начало в культуре и примирить его с демократическим и социальным может только христианство, ибо оно одновременно аристократично (зовет вверх, раскрывает благородство детей Божиих) и демократично (обращено ко всем людям и душам), лично и сверхлично [1, с. 51]. Только религиозная христианская культура способна бороться с опасностями, несомыми вторжением количеств, механизацией жизни и цивилизованным варварством. При этом Бердяев подчеркивает, что речь идет об очищенной христианской культуре, не связанной с господствующими классами и капиталистическими интересами [1, с. 51].

Особо остро социальный кризис проявляется в идее пролетарской культуры, противопоставляемой культуре буржуазной. Буржуазной оказывается гуманистическая культура, связанная с привилегированными слоями, имевшими досуг и знание древних языков. Пролетарская куль-

тура замышляется как реалистическая, прагматическая, индустриализованная и техническая, подчиненная экономике, с приоритетом естественно-научных и технических знаний. В ней умирает созерцание – мистическое, философское, эстетическое, что означает окончательный переход от культуры к технической цивилизации [1, с. 52]. Однако, предупреждает Бердяев, пролетарской технической цивилизации придется вести гораздо более трудную борьбу с религиозными верованиями, и именно в этой точке решится судьба культуры.

Для спасения культуры, по Бердяеву, необходимо преодолеть разрыв между теорией и практикой, между культурным слоем и рабочими массами. Это преодоление возможно только на христианской почве и есть спасение духовной культуры в ее вечных началах. Иначе «тело будет окончательно оторвано от души, душа окончательно оторвана от духа», что означает наступление смерти [1, с. 53]. Рабочая техническая цивилизация рискует стать обездушенным телом, хорошо организованным, но мертвым механизмом, тогда как старая гуманистическая культура оказывается развоплощенной душой, бессильной над материальным миром. Синтезирующим началом может быть только конкретный, активный дух, преображающий мир. Поэтому борьба против смерти культуры есть борьба за духовную целостность, доступная лишь христианской духовности, требующей не только восхождения в мир горний, но и нисхождения в мир дольний для его преображения [1, с. 53].

Заключение

Интерпретация Бердяевым социального кризиса культуры выходит далеко за рамки культурфилософской публицистики 1930-х годов. Он вскрывает фундаментальную антиномию между качеством и количеством, свободой личности и давлением социальной среды, духовным содержанием и технической формой. Отвергая как утопию пролетарской технической цивилизации, так и бессилие замкнутого гуманизма, Бердяев предлагает путь духовного синтеза, укорененного в христианском понимании личности и соборности. Его анализ сохраняет актуальность в эпоху цифровой трансформации, глобализации и новых форм массовой культуры, когда проблема сохранения качественного начала и человеческой субъектности встает с новой остротой.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Социальный кризис культуры // Новый Град. – 1932. – № 3. – С. 46–53.
2. Бердяев Н. А. Смысл творчества: [опыт оправдания человека] / Николай Бердяев. – М.: Изд-во АСТ: Фолио, 2004. – 678 с.
3. Бердяев Н.А. Кризис искусства // Эстетическое самосознание русской культуры. 20-е годы XX века: Антология. М.: РГГУ, 2003. С. 47–67.
4. Шукуров Д.Л. Философско-теологический дискурс Н.А. Бердяева, русский авангард и религиозные идеи Даниила Хармса // Соловьевские исследования. – 2025. – Вып. 1(85). – С. 112–127.
5. Бердяев Н. А. Новое средневековье: Размышление о судьбе России и Европы. – Берлин: Обелиск, 1924. – 142 с.
6. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире (к пониманию нашей эпохи) // Философия свободного духа: [Сборник] / Н. А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – С. 318–362.
7. Бердяев Н. А. Конец Ренессанса и кризис гуманизма. – Санкт-Петербург: Лань, 2017. – 21 с.
8. Бердяев Н. А. О духовной буржуазности // Путь. – 1926. – № 3. – С. 3–13.
9. Силантьева М. В. Философия культуры Николая Бердяева о перспективах «посткризисного мира»: методологические аспекты интеллектуальной модели «нового средневековья» // Ученые записки ЗабГУ. – 2017. – Том 12, № 3. – С. 71–79.

References

1. Berdyaev, N. A. "The Social Crisis of Culture." *Novyi Grad*, no. 3, 1932, pp. 46–53.
2. Berdyaev, N. A. *The Meaning of the Creative Act: [An Essay in the Justification of Man]*. Moscow: AST: Folio, 2004. 678 p.
3. Berdyaev, N. A. "The Crisis of Art." *Aesthetic Self-Consciousness of Russian Culture. The 1920s: An Anthology*. Moscow: RGGU, 2003, pp. 47–67.
4. Shukurov, D. L. "The Philosophical-Theological Discourse of N. A. Berdyaev, the Russian Avant-Garde, and the Religious Ideas of Daniil Kharms." *Solovyov Studies*, issue 1(85), 2025, pp. 112–127.
5. Berdyaev, N. A. *The New Middle Ages: A Reflection on the Fate of Russia and Europe*. Berlin: Obelisk, 1924. 142 p.
6. Berdyaev, N. A. "The Fate of Man in the Modern World (Towards an Understanding of Our Epoch)." *Philosophy of the Free Spirit: [Collected Essays]*. Moscow: Respublika, 1994, pp. 318–362.

7. Berdyaev, N. A. The End of the Renaissance and the Crisis of Humanism. St. Petersburg: Lan, 2017. 21 p.

8. Berdyaev, N. A. "On Spiritual Bourgeoisness." Put', no. 3, 1926, pp. 3–13.

9. Silantieva, M. V. "Nikolai Berdyaev's Philosophy of Culture on the Prospects of a 'Post-Crisis World': Methodological Aspects of the Intellectual Model of the 'New Middle Ages'." Scientific Notes of Transbaikal State University, vol. 12, no. 3, 2017, pp. 71–79.

МОЛОДЕЖНАЯ ВЕРА ВНЕ ИНСТИТУЦИИ

*Яковенко В.Д., студент,
Смоленский государственный институт искусств,
214020, г. Смоленск, ул. Румянцева, д.8.
E-mail: sgii@mail.ru*

Аннотация. Статья посвящена исследованию феномена «веры вне институции» в молодежной среде на примере студентов Смоленского государственного института искусств. На основе данных анкетного опроса (N=42) анализируется разрыв между религиозной самоидентификацией и реальной церковной практикой. Показано, что более половины опрошенных относят себя к верующим, однако большинство не посещает богослужения, не знакомо с вероучительными текстами и не читает религиозной литературы. При этом религиозные праздники отмечает подавляющее большинство, а иконы присутствуют во многих домах. Особое внимание уделяется высокому интересу студентов к эзотерике, астрологии и гаданиям, которые мирно сосуществуют в их сознании с православной идентичностью. Делается вывод, что доминирующей моделью религиозности среди студентов становится личная, «тихая» вера, не требующая институционального оформления и регулярных усилий, но сохраняющая значение как источник смыслов и утешения. Исследование носит локальный характер и открывает перспективу для сравнительных межвузовских исследований.

Ключевые слова: молодежная вера, внеинституциональная религиозность, студенчество, православие, эзотерика, астрология, секуляризация, религиозная идентичность, приватизация веры, Смоленский государственный институт искусств.

YOUTH FAITH OUTSIDE THE INSTITUTION

*Yakovenko V.D., Student,
Smolensk State Institute of Arts,
8 Rumyantseva St., Smolensk, 214020, Russia.
E-mail: sgii@mail.ru*

Abstract. The article is devoted to the study of the phenomenon of "faith outside the institution" among young people, using students of the Smolensk State Institute of Arts as a case study. Based on a questionnaire survey (N=42), the gap between religious self-identification and actual church practice is analyzed. It is shown that more than half of the respondents consider themselves believers, yet the majority do not attend religious services, are not familiar with doctrinal texts, and do not read religious literature. At the same time, the vast majority celebrate religious holidays, and icons are present in many homes. Special attention is paid to the high interest of students in esotericism, astrology, and fortune-telling, which peacefully coexist in their consciousness with Orthodox identity. It is concluded that the dominant model of religiosity among students is a personal, "quiet" faith that does not require institutional formalization or regular effort, but retains significance as a source of meaning and consolation. The study is local in nature and opens up prospects for comparative inter-university research.

Keywords: youth faith, non-institutional religiosity, studenthood, Orthodoxy, esotericism, astrology, secularization, religious identity, privatization of faith, Smolensk State Institute of Arts.

В любом обществе вера выполняет важную роль: она не только помогает человеку найти смыслы и отвечает на фундаментальные вопросы бытия, но и объединяет людей вокруг общих ценностей. Традиционно религия была тем фундаментом, на котором держались моральные нормы и общественное согласие [3]. Однако сегодня, в стремительно меняющемся мире, место веры в жизни людей, и особенно молодежи, требует нового осмысления.

Современная Россия демонстрирует на первый взгляд противоречивую картину. Согласно исследованиям, количество россиян, считающих себя верующими, неуклонно растет. Последние данные ВЦИОМ показывают, что 83% граждан относят себя к верующим, причем среди молодежи 18–24 лет этот показатель вырос особенно заметно – доля идентифи-

цирующих себя с православием увеличилась с 25% до 45% за последние годы [1; 5; 9]. Казалось бы, статистика фиксирует возвращение интереса к религии.

Однако за этими цифрами скрывается более сложная реальность. Исследователи обращают внимание на то, что характер религиозности меняется, особенно в молодежной среде [2]. Сегодня быть верующим для молодого человека далеко не всегда означает быть воцерковленным, регулярно посещать храмы и соблюдать обряды. Всё чаще вера становится делом личным, почти интимным – способом обрести душевное равновесие, справиться с тревогой или почувствовать связь с культурой и традицией своей страны. Религия воспринимается не столько как система строгих предписаний, сколько как источник поддержки и утешения в сложных жизненных ситуациях [1; 5].

Социологи называют это явление «приватизацией веры»: человек может искренне считать себя верующим, носить крестик, отмечать религиозные праздники, но при этом его вера существует вне институциональных рамок, вне регулярного общения с церковью [4; 8]. Она становится частью личного мира, а не публичной идентичности. Опросы показывают, что, например, 46% молодых людей носят религиозную символику, а 43% отмечают праздники, но при этом лишь немногие регулярно участвуют в церковной жизни [1; 5].

В этом контексте особенно интересно посмотреть на студенческую молодежь – тех, кто только формирует свое мировоззрение, но при этом чутко улавливает новые социальные тенденции. Как проявляется эта «внеинституциональная» вера в реальной жизни? Что студенты вкладывают в понятие «быть верующим»? В поисках ответов на эти вопросы мы провели опрос среди студентов первого и второго курсов Смоленского государственного института искусств. В данной статье мы попытаемся разобраться в специфике молодежной веры и понять, как общероссийские тенденции отражаются в повседневности студентов конкретного смоленского вуза.

Эмпирическую базу нашего исследования составили данные анкетного опроса, проведённого в марте 2026 года среди студентов 1–2 курсов Смоленского государственного института искусств. Всего было опрошено 42 человека. Опрос проводился анонимно, что позволяло респондентам быть максимально откровенными, особенно в вопросах, касающихся личных убеждений.

Кто же отвечал на наши вопросы? Выборка ожидаемо оказалась «женской»: 69% составили девушки, 31% – юноши. Это отражает общую гендерную структуру творческого вуза, где специальности вокала, живописи, актёрского мастерства традиционно привлекают больше девушек. Возрастной состав: абсолютное большинство (73,8%) – молодые люди 18–20 лет, то есть те, кто совсем недавно вышел из школьного возраста и активно формирует свою систему ценностей. Ещё 23,8% – в возрасте 21–24 лет, и лишь один респондент был старше 25 лет.

Национальный состав ожидаемо однороден для Смоленска: 83% называли себя русскими. Встретились также белорусы, одна респондентка указала: «татарка», другая – «русская-молдованка», один юноша написал «славянин». Таким образом, культурный и религиозный фон большинства – православная традиция, хотя, как мы увидим дальше, это не означает строгой воцерковлённости.

Образовательный уровень: 88% имеют неоконченное высшее, что соответствует статусу студента младших курсов. И, наконец, место учёбы – практически все учатся в Смоленском государственном институте искусств (несколько человек также указали колледж при институте, что говорит о смешанной выборке из вуза и среднего профессионального звена).

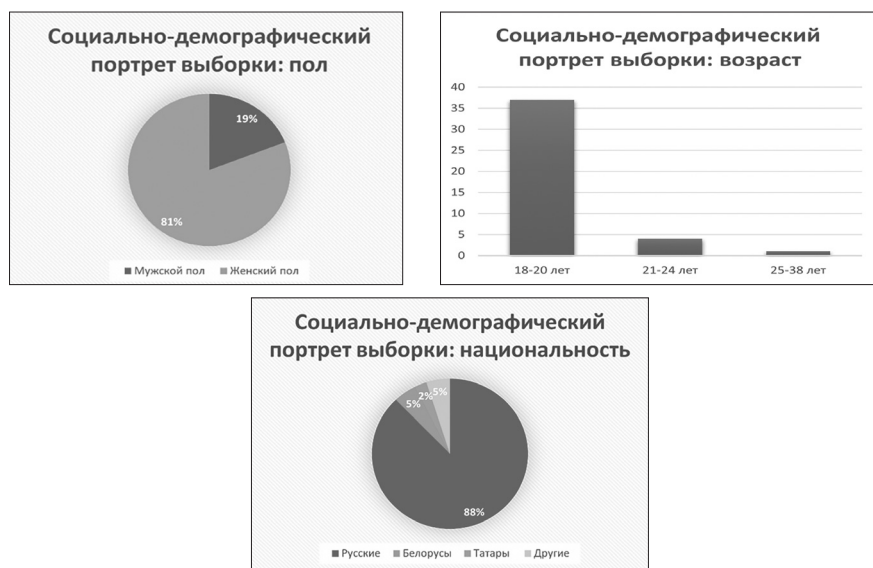


Рис. 1. Социально-демографический портрет выборки: пол, возраст, национальность

Этот портрет важен для интерпретации: наши выводы прежде всего характеризуют взгляды молодых девушек-гуманитариев, склонных к рефлексии, творческому мышлению и, как мы увидим, к духовным поискам, не всегда совпадающим с традиционной церковностью.

Самый первый вопрос нашей анкеты звучал прямо и без обиняков: «Считаете ли Вы себя верующим человеком?». И вот что мы услышали.

Твёрдое «да» выбрали 21,4% опрошенных. Это те, для кого вера – осознанный и не вызывающий сомнений факт биографии. Ещё 35,7% остановились на варианте «скорее да, чем нет» – то есть человек не готов к решительному признанию, но и отрицать свою связь с верой не хочет. Суммарно 57% студентов относят себя к верующим или колеблющимся. Это очень близко к общероссийским данным по молодёжи, где аналогичный показатель колеблется в районе 60–65%.

Атеистический лагерь оказался куда скромнее: «скорее нет, чем да» – 9,5%, категорическое «нет» – 11,9%. Итого 21,4% – почти зеркальное отражение числа твёрдых верующих. Самой любопытной, однако, оказалась группа «затрудняюсь ответить» – целых 21,4%! Это почти каждый пятый студент. Что это значит? А то, что для значительной части молодёжи вопрос о вере не решён окончательно, находится в подвешенном состоянии. Они не говорят «нет», но и не готовы сказать «да». Это зона рефлексии, сомнения, внутреннего диалога. Именно здесь, как нам кажется, рождается та самая «внеинституциональная вера» – не оформленная, не требующая обязательств, но и не отвергаемая.



Рис. 2. Распределение ответов на вопрос о самоидентификации верующего

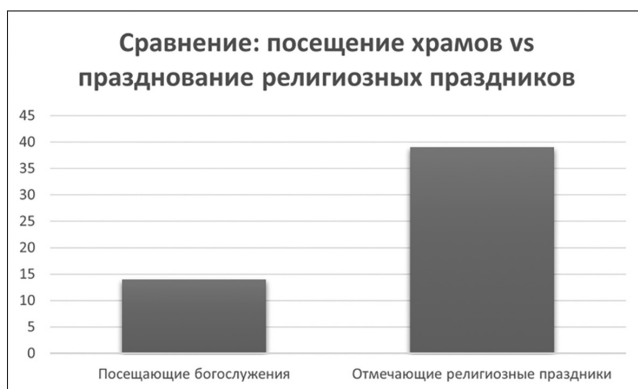


Рис. 3. Сравнение: посещение храмов vs празднование религиозных праздников

Если же посмотреть на конфессиональное самоопределение (вопрос 8), то картина проясняется. Подавляющее большинство назвали православие. Несколько человек указали буддизм (интересный факт для Смоленска – возможно, речь идёт об увлечении восточными практиками). Встретились атеисты (4 человека, они же в предыдущем вопросе выбрали «нет»), а также те, кто написал «ни к одной», «не определился до конца» или просто оставил поле пустым. Один студент написал в графе «Ваш вариант»: «атеизм» – чётко и без колебаний.

При этом на вопрос об отношении к людям другой веры почти 70% ответили «положительно», остальные – «безразлично» или «ничего не знаю о других конфессиях». Ни одного отрицательного ответа! Это важный маркер: современные студенты, даже если они верят, не склонны к религиозной исключительности и агрессии. Они скорее толерантны или, как минимум, индифферентны к чужим верованиям.

Теперь перейдём к самому интересному – к практике. Ведь именно разрыв между декларациями и реальными действиями и есть суть «веры вне институции».

Посещение богослужений (вопрос 3). Результат красноречив: 54,8% студентов вообще не ходят в храм. Ещё 40,5% бывают там «изредка» – по большим праздникам, когда «зовёт душа» или по просьбе родителей. И только 4,8% (это два человека) посещают церковь еженедельно. Ежедневных посетителей, разумеется, не нашлось.

Но тут же, в вопросе 5, мы спрашиваем: «Отмечаете ли Вы религиозные праздники?» – и получаем совершенно иную картину. 76% опрошенных ответили «да». Ещё 19% – «иногда». Не отмечают только 2 челове-



Рис. 4. Предметы культа дома

ка. То есть почти все студенты так или иначе участвуют в праздновании Пасхи, Рождества, Масленицы (пусть последний и полуязыческий). Получается парадокс: Пасху празднуют, а на пасхальную службу не идут. Рождество отмечают в кругу семьи с кутьёй, но в храм на всенощную не заглядывают. Вера оказывается домашней, кухонной, семейной – но не публичной и не литургической.

А как насчёт молитв? (вопрос 6). 62% знают 1–2 молитвы – обычно это «Отче наш» или «Богородице Дево, радуйся». 31% не знают ни одной. И лишь 7% (три человека) знают многие молитвы. Но важно понимать: знание молитвы не равно её регулярному прочтению. Скорее всего, речь идёт о пассивном знании, которое всплывает в памяти, когда «прижмёт» – перед экзаменом, в трудной жизненной ситуации.

Знание вероучительных текстов (вопрос 7) ещё ниже. Почти половина (45%) ответили, что не знакомы с ними вовсе. Ещё 31% читали, но «над смыслом не задумывались». Хорошо знакомы с текстами только 19% – и это, вероятно, те самые 2–3 человека, которые ходят в храм еженедельно. То есть интеллектуальное освоение религии у подавляющего большинства отсутствует. Вера держится не на знании догматов, а на эмоциональной привычке, семейной традиции и, возможно, эстетическом чувстве (красивые иконы, пение, архитектура).

Религиозную литературу (вопрос 12) не читают 52,4% – больше половины. Читают 47,6%, но что именно? Вопрос был закрытый, мы не уточняли названия, но можно предположить, что речь идёт либо о житийной литературе по благословию бабушек, либо о популярных брошюрах, распространяемых у храмов.



Рис. 5. Мнение о нужности религии

Предметы культа дома (вопрос 13) – почти у всех есть иконы. У многих – распятие, образа. Одна студентка написала в графе «Ваш вариант»: «готические кресты». Это очень показательный штрих! Готический крест – это уже не каноническое православие, а скорее элемент субкультуры (готы, металлисты), эстетика смерти и тайны. То есть вера смешивается с молодёжной модой, с личным стилем. Человек может не ходить в церковь, но носить на шее массивный крест «в стиле» – и считать это частью своей религиозности.

Итак, перед нами портрет «верующего вне институции»: человек идентифицирует себя с православием (или просто с верой без названия), с удовольствием отмечает праздники, хранит иконы, может знать пару молитв, но не участвует в церковной жизни, не знает вероучения, не читает религиозную литературу и не считает это постыдным или проблематичным. Для него это норма.

Несмотря на дистанцирование от института церкви, студенты признают пользу религии. На вопрос 10 «Нужна ли религия современному человеку?» ответ «да» дали 78,6% – это подавляющее большинство. «Нет» – лишь 7,1%, остальные затруднились. То есть даже те, кто сами не воцерковлены, считают, что «кому-то это нужно» или «в принципе это важно».

А какие конкретные функции они выделяют? Мы предложили 6 вариантов (вопрос 11), можно было выбрать несколько. Давайте посмотрим, что получилось.

Ранжирование по популярности:

1. Религия способствует нравственному совершенствованию человека – этот вариант выбрало большинство (около 30 человек из 42). Для



Рис. 6. Функции религии по мнению студентов

студентов вера – это прежде всего моральный компас, то, что помогает отличать добро от зла, быть честнее, терпимее, милосерднее.

2. Религия помогает обрести смысл жизни – на втором месте (около 25 человек). В экзистенциальном вакууме современного мира, в эпоху, когда традиционные идеологии размыты, религия даёт ответ на вопрос: «Зачем я живу?».

3. Религия даёт человеку утешение и смирение – третья по частоте функция (около 20 человек). Это прямая корреляция с тезисом о «терапевтической» роли веры. Человек идёт к Богу не за догмами, а за покоем, когда страшно, больно или одиноко.

4. Религия помогает сохранить культуру и традиции народа – этот вариант тоже набрал много голосов (около 20). Здесь вера воспринимается как часть национальной идентичности. Мы русские – значит, православные (или наоборот). Пасха и Рождество – часть нашего культурного кода, даже если мы не постимся и не исповедуемся.

5. Религия объединяет людей – набрала меньше (около 12–15 человек). Видимо, студенты не очень верят в объединительную силу религии в эпоху религиозного разнообразия и секуляризации. Или же они не наблюдают этого объединения в своей жизни.

6. Религия помогает понять и объяснить современный мир – набрала совсем мало (около 5–7 человек). Это показательно: студенты не воспринимают религию как научное или философское объяснение устройства Вселенной. Для этого есть физика, биология, социология. Религия – про другое: про нравственность, смысл и утешение.



Рис. 7. Отношение к нетрадиционной науке

Если обобщить, то религия нужна как личный психоэтический ресурс, а не как глобальная картина мира и не как механизм социальной солидарности. Это очень «индивидуалистический» взгляд, характерный для западных секулярных обществ, но, как видим, проникающий и в российскую глубинку, даже в такую традиционно православную, как Смоленск.

Может показаться, что молодёжь, отходя от церкви, становится сухим рационалистом. Но это не так. Просто её духовные запросы ищут другие формы. И одна из этих форм – нетрадиционная наука, эзотерика, астрология.

На вопрос 14 «Ваше отношение к парапсихологии, астрологии?» только треть (33,3%) ответили отрицательно. Положительно отнеслись 35,7%, а 31% затруднились с ответом – что в социологии часто интерпретируется как скрытая симпатия или как минимум отсутствие предубеждения. Итого почти 67% студентов либо одобряют, либо не против этих практик.

А как часто они к ним обращаются? Вопрос 15: «Читаете ли Вы литературу по астрологии, гаданию, эзотерике?». 50% ответили: «Да, иногда» (это каждый второй!), 7% – «Да, постоянно». Никогда не читают 42,9% – но это меньше половины.

Знаки зодиака (вопрос 16) заполнили все без исключения. То есть астрология – это не маргинальное увлечение, а часть повседневного дискурса: «Я – Скорпион, поэтому...», «Он – типичный Близнец» – такие фразы можно услышать в любой студенческой компании.

И что особенно важно: эта увлечённость эзотерикой не воспринимается как нечто противоречащее вере. Студент может носить крестик, зажигать свечку в храме на Пасху и в тот же день читать гороскоп на неделю или гадать на Таро. Для него это не конфликт, а разные инструменты для разных задач. Церковь – для больших смыслов и утешения, астрология – для бытовых прогнозов и самопознания, эзотерика – для развития «скрытых способностей». Духовный рынок современного студента эклектичен и прагматичен: он берёт то, что «работает», не заботясь о доктринальной чистоте.

Таким образом, вера вне институции не означает атеизма. Она означает выход за пределы одной институции – и одновременное обращение сразу к нескольким духовным источникам: традиционной религии, эзотерике, астрологии, народной магии, психологии. Это гибрид, который пока плохо изучен социологами, но уже стал реальностью.

Вернёмся к цифрам, которые мы приводили во введении. По данным ВЦИОМ, среди молодёжи 18–24 лет доля идентифицирующих себя с православием выросла до 45%. В нашей выборке твёрдых верующих («да») – только 21,4%. Почти вдвое меньше! А если сложить «да» и «скорее да» – получится 57%, что уже ближе к общероссийским данным, но всё равно не дотягивает. Однако важно отметить, что общероссийские опросы часто предлагают другой формат вопроса («К какой религии вы себя относите?»), а мы спросили более лично («Считаете ли вы себя верующим человеком?»). Разница в формулировке даёт разницу в ответах.

Но главное отличие, на наш взгляд, в другом: в творческой среде СГИИ выше доля рефлексирующих и сомневающих («затрудняюсь ответить» – 21,4%). И гораздо выше интерес к эзотерике (50% читают литературу). Студенты искусств в целом более открыты к новым идеям, менее склонны к догматизму, любят экспериментировать со своей идентичностью – в том числе и религиозной.

Возможно, если бы мы провели такой же опрос в Смоленском медицинском университете или в Технической академии, цифры были бы иными: больше православных «по умолчанию» и меньше интереса к гороскопам. Но это уже тема для отдельного сравнительного исследования.

Попробуем теперь собрать воедино всё, что мы узнали, и нарисовать собирательный образ.

Студент СГИИ (скорее всего, девушка 18–20 лет, русская) относится к себе как к верующей или склоняющейся к вере, но при этом:

1. в храм не ходит (или заходит очень редко);

2. религиозные праздники охотно отмечает дома или в компании;
3. знает одну-две молитвы «на всякий случай»;
4. не знаком с текстами Священного Писания и вероучением;
5. может иметь дома иконы, а может – «готические кресты» или другие неканонические предметы;
6. считает, что религия нужна для нравственности и утешения;
7. при этом интересуется астрологией, читает гороскопы и не видит в этом противоречия;
8. к людям других вер относится доброжелательно.

Ключевая характеристика такой веры – её необязательность. Она не требует жертв, не ограничивает свободу, не навязывает правил. Она – часть повседневного фона, который включается, когда нужно, и выключается, когда не нужно. Это «вера по требованию» – как приложение в смартфоне.

Социологи называют этот феномен «религиозным индифферентизмом» или «диффузной религиозностью». Нам же кажется более точным термин «вера вне институции»: человек верит (в Бога, в высшие силы, в судьбу – формулировки могут быть разными), но не доверяет оформление своей веры никакой организации – ни церкви, ни секте, ни гургу. Он сам себе священник, сам себе духовник. И это, может быть, главная религиозная черта современной молодёжи.

Ниже представлен текст заключения к статье. Оно подводит итоги исследования, отвечает на главный вопрос, связывает локальные данные с теоретической рамкой, обозначенной во введении, и предлагает возможные объяснения полученным фактам. Стил – научно-публицистический, продолжает предыдущие части.

Подводя итог нашему небольшому, но, как нам кажется, показательному исследованию, вернёмся к главному вопросу, поставленному во введении: как проявляется «вера вне институции» в реальной жизни студентов Смоленского государственного института искусств и что современные молодые люди вкладывают в понятие «быть верующим»?

Проведённый опрос наглядно продемонстрировал, что между религиозной самоидентификацией и реальной церковной практикой существует значительный разрыв. Более половины студентов относят себя к верующим или склоняющимся к вере, однако при этом большинство не посещает богослужения, не знакомо с вероучительными текстами и не читает религиозной литературы. В то же время религиозные праздники отмечает подавляющее большинство, а иконы и другая символика присутствуют во многих домах.

Этот парадокс, на наш взгляд, объясняется тем, что вера для современной молодёжи утратила свой институциональный, обязательный характер. Она перестала быть набором предписаний и запретов, за выполнением которых следит церковь, и превратилась в личный ресурс – психологический, культурный и иногда эстетический. К Богу или «высшим силам» обращаются в минуты жизненных трудностей, когда нужна поддержка или утешение. Религиозные праздники и обряды воспринимаются прежде всего как семейная традиция и способ сохранения связи с родной культурой, а не как исполнение церковного долга.

Особенно ярко этот внеинституциональный характер проявляется в высоком интересе студентов к эзотерике, астрологии и гаданиям. Половина опрошенных хотя бы иногда читают соответствующую литературу, а отношение к парапсихологии чаще положительное или нейтральное, чем отрицательное. При этом увлечение гороскопами и гаданиями никак не воспринимается как нечто противоречащее вере – напротив, эти практики мирно сосуществуют в сознании молодого человека с православной идентичностью и домашними иконами. Мы имеем дело с эклектичной, гибридной духовностью, которая свободно комбинирует элементы разных традиций, не чувствуя потребности в их доктринальном согласовании.

Сравнение наших данных с общероссийскими показывает, что студенты творческого вуза, с одной стороны, вписываются в общие тенденции (высокий уровень самоидентификации, обрядовость без воцерковлённости), а с другой – демонстрируют более высокую долю рефлексирующих и сомневающих, а также заметно больший интерес к нетрадиционным духовным практикам. Это, вероятно, связано со спецификой гуманитарного, художественного образования, которое поощряет плюрализм, критическое мышление и чуткость к новым культурным веяниям.

Таким образом, гипотеза о существовании в молодёжной среде «веры вне институции» полностью подтверждается. Более того, можно утверждать, что именно такая, не оформленная институционально, личная, «тихая» вера становится доминирующей моделью религиозности среди студентов. Она не требует регулярных усилий, не ограничивает повседневную свободу, не вступает в конфликт с наукой или светским образом жизни – но при этом остаётся значимым элементом внутреннего мира, источником смыслов и утешения в сложные моменты.

Разумеется, наше исследование имеет локальный характер и не претендует на репрезентативность в масштабах всей страны. Оно выполне-

но на небольшой выборке студентов одного – пусть и интересного – вуза. Однако полученные результаты открывают перспективу для дальнейших изысканий. Было бы важно провести сравнительный опрос в вузах разных профилей (технических, медицинских, педагогических), а также углубить анализ с помощью качественных методов – глубинных интервью или фокус-групп, которые позволили бы услышать голоса самих студентов и понять, как они сами осмысливают свой религиозный опыт.

В завершение хочется сказать, что «вера вне институции» – это не признак упадка религиозности или духовной пустоты. Скорее, это новая форма присутствия сакрального в жизни человека, форма, более соответствующая эпохе индивидуализма, цифровой культуры и плюрализма. И задача исследователей – не оплакивать уходящую традиционную церковность, а внимательно и без предубеждения изучать те живые, пусть и не всегда канонические, формы веры, которые выбирает для себя современная молодёжь.

Список источников

1. ВЦИОМ: более 80% россиян считают себя верующими // Российская ассоциация защиты религиозной свободы. 24.07.2025. URL: <https://religsvoboda.ru/kratko/vciom-bolee-80-rossiyan-schitayut-sebya-veruyushchimi> (дата обращения: 19.03.2026).

2. Молодые россияне рассказали о своем отношении к Богу // NEWS.ru. 25.01.2026. URL: <https://news.ru/russia/rg-bolshinstvo-studentov-v-rossii-zayavili-chto-schitayut-sebya-veruyushimi/> (дата обращения: 19.03.2026).

3. Гуманитарные ведомости. Вып. 1(53) 2025 г. // Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого. 15.04.2025. URL: [https://tspu.ru/fb/hum/2025/1\(53\)_2025/4/](https://tspu.ru/fb/hum/2025/1(53)_2025/4/) (дата обращения: 19.03.2026).

4. Сторчак В. М., Элбакян Е. С. Социология религии: учебник для вузов. 2-е изд., испр. и доп. М.: Юрайт, 2025. 232 с. URL: <https://web5.urait.ru/bcode/561528> (дата обращения: 19.03.2026).

5. Более 80% россиян считают себя верующими // Русский пионер. 25.07.2025. URL: <https://ruspioner.ru/sobranie/m/single/13005> (дата обращения: 19.03.2026).

6. ВШЭ: большинство россиян называют себя верующими // Ведомости. 21.05.2024. URL: <https://www.vedomosti.ru/society/articles/2024/05/21/1038381-vshe-bolshinstvo-rossiyan-nazivayut-sebya-veruyuschimi> (дата обращения: 19.03.2026).

7. Более 80 процентов россиян считают себя верующими // Пятый канал. 29.07.2025. URL: <https://www.5-tv.ru/news/5031643/bole-80-procentov-rossian-scitau-seba-veruusimi/> (дата обращения: 19.03.2026).

References

1. VTsIOM: More than 80% of Russians Consider Themselves Believers. *Russian Association for the Protection of Religious Freedom*, 24 July 2025. Available at: <https://religsvoboda.ru/kratko/vciom-bole-80-rossiyan-schitayut-sebya-veruyushchimi> (accessed: 19.03.2026).

2. Young Russians Talk About Their Attitude to God. *NEWS.ru*, 25 January 2026. Available at: <https://news.ru/russia/rg-bolshinstvo-studentov-v-rossii-zayavili-chto-schitayut-sebya-veruyushimi/> (accessed: 19.03.2026).

3. Humanities Gazette. Issue 1(53), 2025. *Tula State Pedagogical University named after L.N. Tolstoy*, 15 April 2025. Available at: [https://tsput.ru/fb/hum/2025/1\(53\)_2025/4/](https://tsput.ru/fb/hum/2025/1(53)_2025/4/) (accessed: 19.03.2026).

4. Storchak, V.M., and Elbakyan, E.S. *Sociology of Religion: A Textbook for Universities*. 2nd ed., revised and expanded. Moscow: Yurayt, 2025. 232 p. Available at: <https://web5.urait.ru/bcode/561528> (accessed: 19.03.2026).

5. More than 80% of Russians Consider Themselves Believers. *Russky Pioneer*, 25 July 2025. Available at: <https://ruspioner.ru/sobranie/m/single/13005> (accessed: 19.03.2026).

6. HSE: The Majority of Russians Call Themselves Believers. *Vedomosti*, 21 May 2024. Available at: <https://www.vedomosti.ru/society/articles/2024/05/21/1038381-vshe-bolshinstvo-rossiyan-nazivayut-sebya-veruyushchimi> (accessed: 19.03.2026).

7. More than 80 Percent of Russians Consider Themselves Believers. *Fifth Channel*, 29 July 2025. Available at: <https://www.5-tv.ru/news/5031643/bole-80-procentov-rossian-scitau-seba-veruusimi/> (accessed: 19.03.2026).

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПЕРЕЖИВАНИЙ СТЫДА И ВИНЫ У МОЛОДЕЖИ С РЕЛИГИОЗНОЙ И СЕКУЛЯРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТЬЮ

*Сергеева Анастасия Александровна, 3 курс, направление подготовки
«Психология в образовании»,
Смоленский государственный университет,
214000, Смоленская обл., г. Смоленск, ул. Пржевальского, д. 4.
E-mail: cupof7tea@yandex.ru*

*Научный руководитель: Разина Лидия Сергеевна, кандидат психоло-
гических наук, доцент кафедры общей психологии СмолГУ; Смоленский
государственный университет,
214000, Смоленская обл., г. Смоленск, ул. Пржевальского, д. 4.
E-mail: lidia722@yandex.ru*

Аннотация: Статья посвящена сравнительному анализу переживания стыда и вины у молодежи с религиозной и секулярной идентичностью. Рассматривается, как принадлежность к религиозной традиции или ее отсутствие влияет на способность человека различать эти моральные эмоции. Обсуждается роль исповеди как практики, формирующей дифференциацию «плохого поступка» и «плохой самости». На материале авторского ситуационного опросника показаны возможные различия в эмоциональных паттернах двух групп. Результаты могут быть полезны для психологии эмоций, кризисной психологии и пастырской практики.

Ключевые слова: стыд, вина, секулярная идентичность, религиозная идентичность, молодежь, эмоциональные переживания.

COMPARATIVE ANALYSIS OF SHAME AND GUILT EXPERIENCES AMONG YOUTH WITH RELIGIOUS AND SECULAR IDENTITY

*Sergeeva Anastasia Aleksandrovna, 3rd year student, Educational
Psychology program, Smolensk State University, 4 Przewalskiego St., Smolensk,
Smolensk Region, 214000, Russia. E-mail: cupof7tea@yandex.ru*

*Academic Supervisor: Razina Lidia Sergeevna, Candidate of Psychological
Sciences, Associate Professor, Department of General Psychology, Smolensk State
University, 4 Przewalskiego St., Smolensk, Smolensk Region, 214000, Russia.
E-mail: lidia722@yandex.ru*

Abstract: The article is devoted to a comparative analysis of the experience of shame and guilt in young people with religious and secular identities. It examines how belonging to a religious tradition or its absence affects a person's ability to distinguish between these moral emotions. The role of confession as a practice that forms the differentiation between "bad deed" and "bad self" is discussed. Based on the author's situational questionnaire, possible differences in the emotional patterns of the two groups are shown. The results can be useful for the psychology of emotions, crisis psychology, and pastoral practice.

Keywords: shame, guilt, secular identity, religious identity, young people, moral emotions.

В современной психологии эмоций стыд и вина традиционно относятся к классу моральных эмоций [4]. В отличие от базовых эмоций (страх, гнев, радость), моральные эмоции возникают в контексте оценки собственных действий или личности с точки зрения социальных норм и ценностей. Стыд связан с переживанием собственной неполноценности, «плохости» и обычно сопровождается желанием скрыться или исчезнуть. Вина, напротив, фокусируется на конкретном действии («я сделал плохо») и мотивирует к исправлению ошибки [1].

Способность различать стыд и вину имеет клиническое значение. Хронический стыд коррелирует с депрессией, тревожными расстройствами и социальной изоляцией, тогда как вина, будучи сфокусированной на конкретном проступке, чаще адаптивна и связана с просоциальным поведением [5]. Однако в обыденном сознании стыд и вина часто смешиваются. Человек может испытывать «стыд-вину» как аморфное тягостное переживание, не понимая, что именно его вызывает – оценка себя или оценка поступка.

Православная традиция через практику исповеди потенциально может способствовать дифференциации этих эмоций. В ходе исповеди верующий называет конкретные грехи и получает прощение, что отделяет «плохое действие» от «плохого Я». Священник не осуждает личность кающегося, но осуждает грех. В психологической интерпретации это создаёт условия для формирования у верующего более чёткого различения вины и стыда. В научной литературе высказывалось предположение, что религиозная практика может служить «тренировкой» морального сознания, снижая склонность к глобальному самоосуждению [2].

Целью настоящего исследования является выявление различия в переживании и дифференциации стыда и вины у студентов с религи-

озной и секулярной идентичностью в зависимости от типа моральной ситуации.

Задачи исследования:

1. Сравнить средние показатели склонности к стыду/вине в двух группах по пяти ситуационным задачам.

2. Проанализировать частоту смешанных ответов «стыд и вина поровну» как показатель дифференциации эмоций.

3. Оценить интенсивность переживания стыда и вины в секулярной и религиозной группе.

4. Выявить корреляции между стыдом, виной, возрастом, полом и религиозной идентичностью.

Основной гипотезой нашего исследования стало предположение о том, что молодые люди с религиозной идентичностью переживают стыд и вину более дифференцированно по сравнению с секулярными благодаря опыту исповеди.

Частные гипотезы:

1. В ситуациях, связанных с нарушением обещания или доверия, религиозные студенты будут демонстрировать более высокие показатели вины.

2. Интенсивность переживания стыда и вины не будет различаться между группами, но корреляции между стыдом и виной окажутся слабее в религиозной группе.

3. Влияние религиозной идентичности проявится не на уровне общей интенсивности эмоций, а в специфических ситуационных контекстах.

Для проверки гипотез был разработан ситуационный опросник, включающий пять морально значимых ситуаций, различающихся по наличию свидетелей, типу проступка и степени ущерба для других. Респондентам предлагалось оценить своё наиболее вероятное эмоциональное переживание по шкале от 1 (определённо стыд) до 5 (определённо вина), а также указать интенсивность переживания стыда и вины в целом. Дополнительно собирались данные о возрасте, поле и религиозной самоидентификации. Опрос распространялся в онлайн-формате через Yandex Forms. Участие было добровольным и анонимным. В исследовании приняли участие 56 респондентов. На основе самоидентификации по переменной «Религия/мировоззрение» выборка была разделена на две группы: религиозные (код 1, $n = 28$) и секулярные (код 0, $n = 28$). Группы оказались равными по объёму, что удобно для сравнения. Распределение по полу: 46 (82,1%) девушек, 10 (17,9%) юношей. Распределение по возрасту составило от 17 до 28 лет.

Дополнительно анализировались интенсивность переживания стыда и вины, разделенные на две отдельные шкалы от 1 до 5; возраст и пол респондентов; религиозная идентичность. Статистический анализ включал расчёт описательных статистик и корреляционный анализ по Спирмену в связи с отсутствием нормального распределения по ряду переменных. Для каждой из пяти ситуаций были рассчитаны средние баллы, стандартные отклонения и медианы отдельно для религиозных и секулярных респондентов.

Полные результаты представлены в Таблице 1.

Таблица 1

Ситуация	Группа	N	Среднее	Медиана	Ст. откл.
Вы случайно разбили дорожную чужую вещь (телефон, вазу). Никто этого не видел.	Религиозные	28	2,96	3,00	1,07
	Секулярные	28	2,89	3,00	1,79
Вы публично сказали глупость, все засмеялись	Религиозные	28	0,68	0,00	0,82
	Секулярные	28	0,86	1,00	1,01
Вы солгали близкому человеку, который вам доверял.	Религиозные	28	2,86	3,00	1,30
	Секулярные	28	2,79	3,00	1,40
Вы не сдержали обещание, хотя могли это сделать.	Религиозные	28	3,46	3,00	1,40
	Секулярные	28	2,68	3,00	1,72
Вы поступили эгоистично в ущерб другим, но окружающие этого не заметили.	Религиозные	28	1,93	2,00	1,74
	Секулярные	28	2,61	3,00	1,95

Ситуация 1. Средние баллы в обеих группах близки к 3 (поровну). Религиозные студенты демонстрируют чуть более высокий средний балл (2,96 / 2,89), что указывает на незначительный сдвиг в сторону вины по сравнению с секулярными. Однако разница составляет лишь 0,07 балла, а медианы в обеих группах равны 3. Стандартное отклонение у секулярных (1,79) заметно выше, чем у религиозных (1,07), что говорит о

большем разбросе ответов в секулярной группе. Часть секулярных респондентов выбирала крайние значения (1 или 5), тогда как религиозные чаще концентрировались вокруг среднего. Возможно, в ситуации тайного проступка без внешних свидетелей обе группы в среднем демонстрируют смешанное переживание стыда и вины. Религиозные респонденты более единодушны в своих ответах, что может отражать действие интериоризированной нормы. Секулярные распадаются на тех, кто испытывает отчётливую вину, и тех, кто склонен к стыду или индифферентности.

Ситуация 2. Средние баллы крайне низки (0,68 у религиозных, 0,86 у секулярных). Такие значения означают, что большинство респондентов в обеих группах не испытывали ни стыда, ни вины в значимой степени, выбирая варианты «ничего особенного», «другое чувство» или «затрудняюсь». Медиана у религиозных равна 0, у секулярных – 1, что подтверждает слабый эмоциональный отклик. При этом разница между группами минимальна, а стандартные отклонения невелики (0,82 и 1,01). Вероятно, современная молодёжь, независимо от религиозности, не склонна драматизировать ситуацию публичной ошибки или неловкости. Возможно, это отражает общую культурную тенденцию к дедраматизации социальных неудач, а также влияние интернет-культуры, где публичные ошибки становятся объектом иронии, а не стыда.

Ситуация 3. Средние баллы снова близки к 3 (религиозные – 2,86, секулярные – 2,79). Медианы в обеих группах равны 3. Разница минимальна (0,07 балла). Стандартные отклонения умеренные (1,30 и 1,40), что говорит о довольно высокой вариативности ответов внутри каждой группы.

Возможная интерпретация: Ситуация лжи доверяющему человеку вызывает у обеих групп преимущественно смешанные чувства, близкие к «стыд и вина поровну». Это, вероятно, наиболее «универсальная» из всех ситуаций – независимо от религиозности, нарушение доверия оценивается как серьёзный моральный проступок.

Ситуация 4. В данном случае наблюдается наиболее выраженное расхождение между группами. Религиозные студенты демонстрируют средний балл 3,46, что заметно выше, чем у секулярных (2,68). Разница составляет 0,78 балла. При этом медианы в обеих группах одинаковы (3,0), что означает: различия в средних связаны с тем, что у секулярных больше ответов с низкими значениями (0, 1, 2), которые «тянут» среднее вниз, тогда как религиозные чаще выбирают значения 4 и 5 (вина). Стандартные отклонения сопоставимы (1,74 и 1,72). Обещание в религиозном

сознании, вероятно, обладает особым статусом – приближаясь к обету или обязательству не только перед человеком, но и перед Богом. Нарушение обещания воспринимается как грех, что усиливает переживание вины. В секулярном сознании обещание – скорее социальный контракт, нарушение которого вызывает досаду, но не обязательно вину в строгом смысле. Этот результат – одно из центральных эмпирических подтверждений влияния религиозной идентичности на эмоциональную оценку моральных проступков.

Ситуация 5. Здесь наблюдается обратная картина: секулярные студенты демонстрируют более высокие показатели вины (2,61) по сравнению с религиозными (1,93). Разница составляет -0,68 балла. Медианы также различаются: у секулярных – 3,0, у религиозных – 2,0. Это устойчивое различие, которое не сводится к разбросу данных. Данный результат стал самым неожиданным и интригующим. Религиозные студенты в ситуации скрытого эгоизма без жертв и свидетелей отвечают ближе к стыду или вовсе не испытывают отчётливых эмоций. Возможные объяснения данного результата следующие:

Во-первых, явление покаяния как защитной функции. Если проступок никто не видел, и он не нанёс видимого ущерба, религиозный человек может «отложить» его осмысление до исповеди, где он получит прощение. Это снижает остроту переживания здесь и сейчас. Во-вторых, на фоне более серьёзных нарушений эгоистичный поступок без свидетелей может восприниматься религиозным человеком как незначительный проступок, не заслуживающий сильной вины. В-третьих, человек не имеет института исповеди и прощения «по умолчанию», поэтому даже незначительный эгоистичный поступок может вызывать устойчивое чувство вины – как единственный механизм регуляции.

Для выявления скрытых взаимосвязей между переменными был проведён корреляционный анализ Спирмена. В анализ были включены баллы по пяти ситуациям, суммарный балл, интенсивность переживания стыда и вины, пол, религиозная идентичность.

Умеренная положительная связь стыда и вины ($R = 0,48$) указывает на то, что люди, склонные к стыду, в целом склонны и к вине. Однако коэффициент далёк от 1, так как общая дисперсия составляет лишь 23%, что подтверждает теоретическое различие этих эмоций. Они родственны, но не тождественны.

Слабая положительная связь ситуации публичного осмеяния со стыдом ($R = 0,32$) показывает, что те, кто склонен к стыду как к устойчивой

черте, несколько чаще отвечают ближе к стыду в этой конкретной ситуации. Однако связь невысокая, что может говорить о влиянии ситуативных факторов.

Ни в одной из ситуаций религиозная идентификация значимо не коррелирует с эмоциональным ответом. Это означает, что религиозность сама по себе не определяет, будет ли человек испытывать стыд или вину. Влияние религии, как было показано выше, проявляется не в линейной корреляции, а в специфических ситуационных контекстах (обещание, эгоизм). Также, вопреки классическим данным и взглядам о том, что женщины обычно выше по стыду и вине, в данной выборке пол не связан с эмоциональными ответами. Возможно, это связано с возрастными характеристиками выборки или её небольшим объёмом.

Дополнительно мы сравнили две группы по показателям общей интенсивности стыда и вины (вопросы: «Насколько сильно вы обычно переживаете чувство стыда/вины?», шкала от 1 до 5). Различия между группами по интенсивности обеих эмоций статистически не значимы ($p > 0,05$). Это означает, что религиозная идентичность не связана ни с усилением, ни с ослаблением моральных эмоций «вообще». Как показывают ситуационные различия, эффект религии проявляется не на уровне глобальной интенсивности, а на уровне оценки конкретных типов проступков.

Выдвинутая гипотеза о более низкой частоте смешанных ответов у религиозных студентов не нашла однозначного подтверждения. В двух ситуациях религиозные респонденты значимо чаще выбирали ответ «стыд и вина поровну», чем секулярные – разница 22% в обоих случаях. В ситуации лжи близкому, напротив, религиозные реже смешивали эмоции (25% / 36%). В остальных ситуациях различий не выявлено. Таким образом, влияние религиозной идентичности на дифференциацию стыда и вины ситуационно специфично и не может быть описано линейной гипотезой без учёта контекста проступка.

Подводя итоги исследования, можно сделать следующие выводы.

1. В трёх из пяти ситуаций (тайный проступок, ложь, публичная глупость) религиозные и секулярные студенты отвечали сходным образом. Значимые различия обнаружены только в двух ситуационных контекстах.

2. В ситуации №4 – «не сдержали обещание» религиозные студенты продемонстрировали более высокие показатели вины, что подтверждает гипотезу об особом статусе обещания в религиозном сознании.

3. В ситуации №5 – «скрытый эгоизм» (поступок в ущерб другим, без свидетелей) секулярные студенты оказались ближе к вине. Предположи-

тельно, это связано с защитной функцией покаяния и институциональным прощением в религиозной традиции.

4. Гипотеза о более редком смещении стыда и вины у религиозных студентов не подтвердилась однозначно. Частота ответов «поровну» варьировала в зависимости от ситуации.

5. Корреляция между интенсивностью стыда и вины составила $R = 0,48$ ($p < 0,05$), что подтверждает их родство, но не тождественность. Значимых корреляций с религией, полом и возрастом не обнаружено.

6. Выборка из 56 человек, включая студентов разных вузов, школьников и респондентов из других городов, обладает достаточным разнообразием для выявления значимых различий, однако окончательные выводы требуют подтверждения на большей выборке.

Список литературы

1. Изард К.Э. Психология эмоций. СПб.: Питер, 2008. 464 с.
2. Branson C.M. Improving leadership by nurturing moral consciousness through structured self-reflection // Journal of Educational Administration. 2007. Vol. 45, No 4. P. 471-495. DOI: 10.1108/09578230710762463.
3. Tangney J.P., Dearing R.L., Wagner P.E., Gramzow R.H. The Test of Self-Conscious Affect-3 (TOSCA-3) / J.P. Tangney, R.L. Dearing, P.E. Wagner, R.H. Gramzow. Fairfax, VA: George Mason University, 2000.
4. Tangney J.P., Stuewig J., Mashek D.J. Moral emotions and moral behavior // Annual Review of Psychology. 2007. Vol. 58. P. 345-363.

References

1. Izard, K.E. Psychology of Emotions. St. Petersburg: Piter, 2008. 464 p.
2. Branson, C.M. "Improving Leadership by Nurturing Moral Consciousness through Structured Self-Reflection." Journal of Educational Administration, vol. 45, no. 4, 2007, pp. 471-495. DOI: 10.1108/09578230710762463.
3. Tangney, J.P., Dearing, R.L., Wagner, P.E., and Gramzow, R.H. The Test of Self-Conscious Affect-3 (TOSCA-3). Fairfax, VA: George Mason University, 2000.
4. Tangney, J.P., Stuewig, J., and Mashek, D.J. "Moral Emotions and Moral Behavior." Annual Review of Psychology, vol. 58, 2007, pp. 345-363.

ДИАЛЕКТИКА ДЕСТРУКТИВНОГО ПОВЕДЕНИЯ ПО ОТНОШЕНИЮ К ЗДОРОВЬЮ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

*Сигодзинская Анастасия Борисовна,
Студентка 2 курса педиатрического факультета,
Смоленский государственный медицинский университет,
214019, Смоленская область, г. Смоленск, ул. Крупской, д. 28.
E-mail: priem@smolgm.ru*

Аннотация. В статье представлен философско-антропологический взгляд на саморазрушительное поведение, связанное со здоровьем. С опорой на классическую традицию, гегелевскую диалектику, психоанализ Фрейда, экзистенциализм, социальную теорию Фуко, феноменологию тела и христианскую антропологию автор раскрывает, как саморазрушение укореняется в глубинной противоречивости человеческого бытия. Свобода, отрицание, влечение к смерти, экзистенциальная тревога, нормативное давление на тело и отстранённое переживание собственной телесности рассматриваются как условия, превращающие деструкцию в устойчивый способ существования. Вместе с тем утверждается, что именно понимание этих корней открывает и возможность движения к целостности.

Ключевые слова: деструктивное поведение, здоровье, философская антропология, диалектика, свобода, отрицание, влечение к смерти, телесность, экзистенциализм, биополитика, христианская антропология.

DIALECTICS OF DESTRUCTIVE BEHAVIOR TOWARDS HEALTH: A PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS

*Sigodzinskaya Anastasia Borisovna, 2nd year student, Faculty of Pediatrics,
Smolensk State Medical University, 28 Krupskoy St., Smolensk, Smolensk
Region, 214019, Russia. E-mail: priem@smolgm.ru*

Abstract. The article provides a philosophical-anthropological analysis of self-destructive health behavior. It reveals the insufficiency of rationalist models that tie self-preservation solely to knowledge. Drawing on classical tradition, Hegelian dialectics, Freudian psychoanalysis, existentialism, Foucault's social theory, the phenomenology of the body, and Christian anthropology, the author

demonstrates that self-destructive practices are rooted in the fundamental contradictoriness of human existence. Freedom, negation, the death drive, existential anxiety, normative health pressure, and eccentric bodily experience are examined as structural conditions that turn self-destruction into a stable mode of being. At the same time, the article argues that recognizing these foundations opens the possibility of moving toward integrity.

Keywords: destructive behavior, health, philosophical anthropology, dialectics, freedom, negation, death drive, corporeality, existentialism, biopolitics, Christian anthropology.

Всемирная организация здравоохранения регулярно напоминает нам о том, огромная доля болезней, уносящих людские жизни, вызвана не вирусами, не катастрофами, а вредными факторами обычной жизни человека: табаком, нездоровой едой, алкоголем, обездвиженностью. Мы – человечество – накопили о теле колоссальный объём знаний. Понимаем механизмы патогенеза, умеем предупреждать болезни. Здоровье превратилось в одну из главных ценностей нашего времени, вокруг него выстроена целая индустрия – от клинических рекомендаций до фитнес-браслетов. И при всём этом мы неизбежно сталкиваемся с фундаментальным парадоксом. Человек прекрасно знает, что наносит себе вред, – и продолжает делать это систематически. Пациент с гипертонией пересаливает пищу. Студентка-биохимик выходит на перекур между лекциями о никотиновой зависимости.

Этот разрыв между знанием и действием больше не позволяет ограничиваться просвещенческой моделью, которая молчаливо предполагает: дайте человеку правильную информацию, и он начнёт вести себя разумно. Знание, как оказалось, не обладает принудительной силой. Оно не гарантирует поведенческого сдвига. Поэтому я, как будущий врач и как человек, которого философия привлекает не меньше, чем физиология, хочу разобраться в причинах деструктивного поведения человека по отношению к самому себе.

Деструктивное поведение по отношению к здоровью не является ни случайным сбоем, ни редкой патологией. Оно укоренено в самой структуре человеческого бытия. Мы переживаем собственное тело одновременно как своё и как чуждое. Человек – единственное известное нам существо, способное не просто к самосохранению, но и к методичному, хладнокровному саморазрушению, которое может стать устойчивым способом существования.

Моя цель – рассмотреть этот модус существования как внутренне возможный, структурно обусловленный, и показать его диалектическую природу.

Привычка думать, будто разум автоматически управляет поступками, разбивается о свидетельства философской классики. Платон в «Федре» рисует душу как колесницу: возничий-ум пытается справиться с двумя конями – благородным и необузданным, который так и норовит понести вниз, к чувственному, сиюминутному. Метафора оставляет нас перед неудобным антропологическим фактом: разум не обладает монополией. Можно ясно, отчётливо знать, что тебе вредит, – и всё равно поступать вопреки этому знанию [1, с. 137].

Кант доводит эту коллизия до предела в учении о радикальном зле. Зло, согласно Канту, – не следствие невежества и не простая слабость воли. Оно коренится в свободном решении воли. Человек способен сознательно предпочесть мотивы себялюбия моральному закону, превратив отклонение в свою личную максиму [2, с. 38]. В этом положении заложен антропологический фундамент деструктивного поведения: возможность выбора вредного для себя действия при полном знании о его пагубности – это оборотная сторона свободы. Человек может пойти против инстинкта самосохранения – и в этом состоит его трагическая привилегия.

Философская антропология XX века, в частности работы Арнольда Гелена, углубляет данное понимание. Гелен характеризует человека как «недостаточное существо» (*Mängelwesen*). В отличие от животного, поведение которого жестко детерминировано инстинктами, человек рождается с избытком побуждений и не имеет врожденной защиты от саморазрушения. Гелен пишет: «Человек – это существо, которое должно само себя делать» [10, с. 88]. Следовательно, направление самоконструирования не предопределено. Человек может выстраивать себя в сторону здоровья, а может – в сторону распада. Свобода здесь предельно амбивалентна: она выступает условием любого творчества, но одновременно открывает онтологически реальную возможность саморазрушения, не перекрываемую никаким биологическим механизмом.

В диалектике Гегеля отрицание – не просто уничтожение, а необходимый момент становления. Всякое развитие предполагает отказ от наличной формы, выход из непосредственного единства с собой. Отрицание служит двигателем развития, однако при условии, что оно будет «снято» (*aufgehoben*), то есть переплавлено в новое, более богатое единство

[4, с. 107]. Проблема возникает, когда момент отрицания выпадает из этой триады и застывает в абсолютизированной форме. Деструктивное поведение я предлагаю понимать именно как такую «остановившуюся» форму отрицания, которая не достигает продуктивного синтеза. Когда человек неоднократно игнорирует телесные ограничения, нарушает нормы здорового образа жизни, идет на риск, граничащий с прямой угрозой существованию, он внутренне переживает это как опыт суверенности. Разрушение временно создает ощущение полноты бытия, выхода за пределы обыденности.

Однако это ловушка. Отрицание, не переходящее в новую позитивную форму, перестает быть моментом развития и превращается в замкнутый, повторяющийся цикл. Эрих Фромм предупреждал о «синдроме распада»: человек способен стремиться не только к жизни, но и к разрушению, и когда деструктивная установка вырастает в личность, она начинает истощать жизненные силы [5, с. 44]. Жест, задуманный как утверждение автономии, оборачивается зависимостью от патологической привычки, а интенсивность жизни – ее постепенным угасанием.

Психоанализ вносит в эту картину дополнительное измерение. В работе «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд пересматривает собственную теорию и вводит понятие влечения к смерти – Танатоса, который противостоит Эросу, влечению к жизни. Танатос направляет организм к неорганическому состоянию, к полному снятию напряжения. В клинической реальности он проявляется в навязчивом повторении: человек снова и снова воспроизводит саморазрушительный сценарий, словно не в силах извлечь урок [15, с. 400]. В этой оптике деструктивные практики – курение, алкогольная или наркотическая зависимость, самоповреждения – выглядят как компромиссные образования. В них энергия Танатоса находит частичную разрядку, но при этом связывается с либидинозными компонентами: оральным удовольствием, ритуалом, социальным контактом. Человек одновременно обслуживает и влечение к смерти, и принцип удовольствия, балансируя на грани. Лакан позднее заостряет этот парадокс, вводя понятие *jouissance* – наслаждения, которое не укладывается в принцип удовольствия и включает в себя боль, нарушение запретов, приближение к смерти [16, с. 210]. Субъект может находить специфическое удовлетворение в собственном разрушении. Иными словами, в самой сердцевине человеческой субъективности, как ее понимает психоанализ, присутствует измерение, не подчиненное императиву самосохранения.

Экзистенциалисты рассматривают деструктивное поведение сквозь призму свободы, тревоги и отчаяния. Сартр утверждает: существование предшествует сущности, человек обречен быть свободным [6, с. 322]. Свобода здесь – не награда, а онтологическая необходимость, бремя, которое невозможно сложить. Каждый поступок есть выбор, и ответственность за него не на кого переложить. Из этого вырастает фундаментальная тревога. Саморазрушительное поведение в этой системе координат может быть истолковано как стратегия уклонения от такой тревоги. Отказываясь от систематической заботы о себе, от долгосрочного планирования здорового будущего, человек как бы снимает с себя авторство собственной жизни. «Я не могу с собой справиться», «это сильнее меня» – подобные формулы ослабляют невыносимую ответственность и переводят субъекта в состояние пассивного страдания.

Сёрен Кьеркегор в «Болезни к смерти» идет дальше. Отчаяние для него – не эмоция, а экзистенциальная конструкция: нежелание быть самим собой. В своем пределе оно приводит человека к попытке избавиться от невыносимого «я» [17, с. 300]. Деструктивное поведение тогда предстает как растянутый во времени символический акт самоуничтожения. Каждая сигарета, каждая токсическая доза, каждый безрассудный риск – микрошаг к небытию, движимый глубинным отказом принять собственную экзистенцию. Альбер Камю добавляет к этому понятие абсурда – столкновения человеческой жажды смысла с молчанием вселенной. Саморазрушение в его оптике – не бунт, а хроническая капитуляция перед абсурдом, немой и неартикулированный выход напряжения через тело [7, с. 45].

Далее необходимо сместить фокус на социальный уровень. Человек разрушает себя не в изоляции. Мишель Фуко показал, что в современном обществе здоровье перестает быть частным делом и становится объектом биополитики – власти, которая «производит» послушные, эффективные, продуктивные тела. Забота о теле превращается в моральный императив, подкрепленный механизмом нормализующего суждения. Индивид обязан быть здоровым не столько ради себя, сколько ради социальной отдачи – работать, потреблять, не быть обузой [8, с. 53]. В этом контексте демонстративное пренебрежение здоровьем может интерпретироваться как глухая форма сопротивления. Отказ от предписанных норм здорового образа жизни, нарочитое курение, злоупотребление алкоголем, избегание врачей – всё это способно субъективно переживаться как отстаивание личной автономии, как неотрефлексированный протест

против императива «быть здоровым, продуктивным и нормальным». Тело оказывается пространством молчаливого политического жеста. Однако такое сопротивление внутренне противоречиво. Пытаясь уйти от внешнего дисциплинарного контроля, человек попадает в более жесткую зависимость – от собственных аддикций, бессознательных импульсов, патологических паттернов. Протест против социальной нормы оборачивается рабством перед болезнью. Разрушающееся тело перестает быть пространством свободы и становится местом двойного страдания – от социальной стигмы и от прямых медицинских последствий.

Одной из главных антропологических предпосылок деструктивного поведения выступает способность человека воспринимать собственное тело как нечто отдельное, чуждое и даже враждебное. Хельмут Плессер называет это «эксцентрической позициональностью»: человек находится не только в центре своего бытия, но и вне его, он может занять внешнюю позицию по отношению к самому себе [9, с. 152]. Именно эта способность позволяет смотреть на тело как на объект, оценивать его, сравнивать с другими, а значит – наказывать его, пренебрегать им, методично разрушать. Тело переживается одновременно как «я» и как «не-я», как то, что я есть, и как то, что я имею. Подобный раскол делает психологически возможным хладнокровное саморазрушение без автоматического включения инстинкта самосохранения.

Феноменология в лице Мориса Мерло-Понти указывает еще на один нюанс. В норме здоровое тело «прозрачно» для сознания: мы не замечаем его, пока оно исправно служит нашим намерениям. В поле внимания тело вторгается через боль, дисфункцию или через взгляд другого [11, с. 178]. Отсюда возникает предположение: возможно, саморазрушение – это извращенная попытка вернуть телу ощутимость, вновь обнаружить его присутствие. Боль тогда становится экзистенциальной верификацией: «Мне больно – следовательно, я существую в теле, которое сопротивляется». Ради подтверждения собственной воплощенности человек оказывается готов эту воплощенность систематически уничтожать.

Особое значение для данного анализа имеет христианская антропология. Святоотеческая традиция понимает грех не как формальное нарушение, а как экзистенциальное искажение, онтологическую болезнь, уводящую человека от его призвания. Августин учит, что зло есть *privatio boni* – умаление, недостаток добра, не имеющий собственной субстанции. Деструктивное поведение в этой оптике – не проявление самостоятельной «темной силы», а результат неупорядоченной любви (*amor*

inordinatus) [12, с. 120]. Душа, утратившая свой центр, начинает разрушать собственный сосуд – тело. Апостол Павел описывает это состояние с феноменологической точностью: «Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7:15, 24) [13, Рим. 7:15, 24]. Перед нами не моральное суждение, а диагноз паралича воли. Человек знает благо и даже желает его, но не находит в себе сил осуществить задуманное. Одновременно он отвращается от зла – и снова в него впадает.

Аскетическая традиция детально разработала механизм, посредством которого единичный проступок превращается в страсть – устойчивое состояние, становящееся, по выражению преподобного Иоанна Лествичника, «второй природой» [14, Слово 15, с 73]. Выделяются этапы: прилог, сочетание, сосложение, пленение – и наконец собственно страсть, когда свобода воли утрачена и поведением управляет укоренившаяся зависимость. Чревоугодие, пьянство, табакокурение, наркотическая аддикция – всё это в аскетической системе координат суть страсти, поработившие человека. Однако важно: тело для христианства – не темница и не враг. Апостол Павел именует его храмом Святого Духа (1 Кор. 6:19) [13, 1 Кор. 6:19]. Тело – интегральная часть личности, призванная к обожению и воскресению. Поэтому деструктивное поведение – это не просто медицинская проблема, а нарушение связи между человеком и его собственным призванием к целостности.

Христианская антропология не ограничивается диагнозом. В центре ее стоит покаяние – *метанойя*, понимаемая не как формальное сожаление, а как глубинная перемена ума. Это долгий, подчас мучительный, но терапевтический процесс. Он включает осознание своей поврежденности, принятие личной ответственности и постепенное, совершаемое благодатью исцеление воли. Преподобный Максим Исповедник различает волю естественную, направленную к подлинному благу, и волю гномическую – колеблющуюся, блуждающую в потемках [19, с. 80]. Аскеза направлена именно на исцеление гномической воли, на возвращение человеку утраченной свободы. Таким образом, христианская мысль не только диагностирует укорененность деструктивного начала, но и указывает на возможный путь к цельности.

Проведенный анализ не позволяет рассматривать деструктивное поведение как результат информационной недостаточности или бытового «слабоволия». Оно встроено в фундаментальные структуры человеческого бытия: свободу, которая может обернуться против субъекта;

диалектику отрицания, способную застрять в саморазрушении; борьбу между Эросом и Танатосом; экзистенциальную тревогу и отчаяние; противостояние нормативному давлению общества; парадоксальное переживание собственной телесности как чужой. Каждая из рассмотренных традиций – от Платона до Фуко, от Фрейда до преподобного Максима Исповедника – высвечивает свою грань фундаментальной противоречивости человека, благодаря которой саморазрушение становится не исключением, а постоянной антропологической возможностью. Однако именно эта многомерность открывает пространство для движения. Человек – не только тот, кто разрушает, но и тот, кто способен осознать это разрушение, принять за него ответственность и начать возвращение к целостности. В дальнейшем необходимо продолжать междисциплинарный диалог между философской антропологией, клинической психологией и социологией здоровья – чтобы теоретические выводы подкреплялись эмпирическими данными и в конечном счете служили человеку, его душе и его телу.

Список литературы

1. Платон. Федр / пер. А.Н. Егунова // Платон. Собр. соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – С. 135–191.
2. Кант И. Религия в пределах только разума / пер. с нем. А.А. Столярова // Кант И. Трактаты. – СПб.: Наука, 1996. – С. 259–424. (Цит. с. 37 данного издания.)
3. Шелер М. Положение человека в космосе / пер. А. Филиппова // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31–95.
4. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. / пер. с нем. Б.Г. Столпнера. – М.: Мысль, 1970. – Т. 1. – С. 107.
5. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / пер. с англ. Э.М. Телятниковой. – М.: Республика, 1994. – С. 44.
6. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / пер. с фр. А.А. Санина // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319–344.
7. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / пер. с фр. А.М. Руткевича // Камю А. Бунтующий человек. – М.: Политиздат, 1990. – С. 23–100.
8. Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Наумова. – М.: Ad Marginem, 1999. – С. 53.
9. Плесснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанова. – М.: РОС-СПЭН, 2004. – С. 152.

10. Гелен А. Человек. Его природа и положение в мире / пер. с нем. К.А. Лоцевского. – М.: Университетская книга, 2001. – С. 88.
11. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – СПб.: Ювента; Наука, 1999. – С. 178.
12. Августин А. Исповедь / пер. с лат. М.Е. Сергеенко. – М.: Республика, 1992. – Кн. VII.
13. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод. – М.: Российское библейское общество, 2000. (Рим. 7:15, 24; 1 Кор. 6:19.)
14. Иоанн Лествичник, преп. Лествица / пер. с греч. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. – Слово 15, § 73.
15. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / пер. с нем. А.М. Боковой // Фрейд З. Психология бессознательного. – М.: Просвещение, 1989. – С. 382–424.
16. Лакан Ж. Этика психоанализа (Семинары: Книга VII) / пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: Гнозис; Логос, 2006. – С. 209–227.
17. Кьеркегор С. Болезнь к смерти / пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 251–357.
18. Leder D. The Absent Body. – Chicago; London: University of Chicago Press, 1990. – 232 p.
19. Максим Исповедник, преп. Диспут с Пирром / пер. с греч. Д.А. Поспелова. – М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. – С. 67–98. (О различении естественной и гномической воли.)

References

1. Plato. "Phaedrus." Translated by A.N. Egunov. Plato. Collected Works: in 4 vols. Moscow: Mysl, 1993. Vol. 2, pp. 135–191.
2. Kant, I. "Religion within the Limits of Reason Alone." Translated from German by A.A. Stolyarov. Kant, I. Treatises. St. Petersburg: Nauka, 1996, pp. 259–424. (Cited p. 37 of this edition.)
3. Scheler, M. "Man's Place in the Cosmos." Translated by A. Filippov. The Problem of Man in Western Philosophy. Moscow: Progress, 1988, pp. 31–95.
4. Hegel, G.W.F. The Science of Logic: in 3 vols. Translated from German by B.G. Stolpner. Moscow: Mysl, 1970. Vol. 1, p. 107.
5. Fromm, E. The Anatomy of Human Destructiveness. Translated from English by E.M. Telyatnikova. Moscow: Respublika, 1994, p. 44.

6. Sartre, J.-P. "Existentialism Is a Humanism." Translated from French by A.A. Sanin. *Twilight of the Gods*. Moscow: Politizdat, 1989, pp. 319–344.
7. Camus, A. "The Myth of Sisyphus. An Essay on the Absurd." Translated from French by A.M. Rutkevich. Camus, A. *The Rebel*. Moscow: Politizdat, 1990, pp. 23–100.
8. Foucault, M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated from French by V. Naumov. Moscow: Ad Marginem, 1999, p. 53.
9. Plessner, H. *The Stages of the Organic and Man: Introduction to Philosophical Anthropology*. Translated from German by A.G. Gadzhikurbanov. Moscow: ROSSPEN, 2004, p. 152.
10. Gehlen, A. *Man: His Nature and Place in the World*. Translated from German by K.A. Loshchevsky. Moscow: Universitetskaya Kniga, 2001, p. 88.
11. Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of Perception*. Translated from French by I.S. Vdovina and S.L. Fokin. St. Petersburg: Yuventa; Nauka, 1999, p. 178.
12. Augustine, A. *Confessions*. Translated from Latin by M.E. Sergeenko. Moscow: Respublika, 1992. Book VII.
13. *The Bible. Books of the Holy Scripture of the Old and New Testaments. Synodal Translation*. Moscow: Russian Bible Society, 2000. (Rom. 7:15, 24; 1 Cor. 6:19.)
14. John Climacus, St. *The Ladder of Divine Ascent*. Translated from Greek. Sergiev Posad: Holy Trinity St. Sergius Lavra, 2007. Step 15, § 73.
15. Freud, S. "Beyond the Pleasure Principle." Translated from German by A.M. Bokovikov. Freud, S. *The Psychology of the Unconscious*. Moscow: Prosveshchenie, 1989, pp. 382–424.
16. Lacan, J. *The Ethics of Psychoanalysis (The Seminar: Book VII)*. Translated from French by A. Chernoglazov. Moscow: Gnozis; Logos, 2006, pp. 209–227.
17. Kierkegaard, S. "The Sickness unto Death." Translated from Danish by N.V. Isaeva and S.A. Isaev. Kierkegaard, S. *Fear and Trembling*. Moscow: Respublika, 1993, pp. 251–357.
18. Leder, D. *The Absent Body*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1990. 232 p.
19. Maximus the Confessor, St. *The Disputation with Pyrrhus*. Translated from Greek by D.A. Pospelov. Moscow: Church of Sophia the Wisdom of God in Sredniye Sadovniki, 2004, pp. 67–98. (On the distinction between natural and gnostic will.)

ПРАВОСЛАВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА: КОНФЛИКТ ЦЕННОСТЕЙ И ПОИСК ГАРМОНИИ В СОЦИАЛЬНОМ УЧЕНИИ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

*Иерей Игорь Киричук (Киричук Игорь Марисович),
Магистрант Саратовской православной духовной семинарии
Собор Богоявления Господня,
171163, Тверская область, город Вышний Волочек,
Осташковская улица, 2.
E-mail: rilantar@yandex.ru*

*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 богословско-правовая концепция понимания прав человека, изложенная в документе Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2008 года. Анализируется фундаментальное различие между секулярной теорией прав человека и христианским учением о достоинстве и свободе. Автор исследует диалектику свободы выбора (αὐτεξούσιον) и свободы от греха (ἐλευθερία), а также критикует редукционизм современного правозащитного дискурса, сводящего человеческую личность к автономному индивиду. В работе обосновывается положение о том, что Церковь, признавая институт прав человека инструментальной ценностью, настаивает на его подчинении вечному нравственному закону и традиционным культурным кодам. Особое внимание уделяется принципам правозащитной деятельности Церкви как форме «милосердного ходатайства» и общественного служения, направленного на преодоление эгоистического индивидуализма.

Ключевые слова: права человека, Русская Православная Церковь, человеческое достоинство, свобода совести, нравственный закон, свобода от греха, правозащитная деятельность, социальная концепция, антропология, симфония властей.

ORTHODOX ANTHROPOLOGY OF HUMAN RIGHTS: VALUE CONFLICT AND THE SEARCH FOR HARMONY IN THE SOCIAL TEACHING OF THE RUSSIAN CHURCH

*Priest Igor Kirichuk (Kirichuk Igor Marisovich);
Master's Student, Saratov Orthodox Theological Seminary
Cathedral of the Epiphany,
2 Ostashkovskaya Street, Vyshny Volochyok, Tver Oblast, 171163, Russia.
E-mail: rilantar@yandex.ru*

*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. The article examines the theological and legal concept of human rights as presented in the document of the Bishops' Council of the Russian Orthodox Church (2008). The author analyzes the fundamental difference between the secular theory of human rights and the Christian teaching on dignity and freedom. The study explores the dialectic of freedom of choice (αὐτεξούσιον) and freedom from sin (ἐλευθερία), while criticizing the reductionism of modern human rights discourse, which reduces the human person to an autonomous individual. The paper substantiates the position that the Church, recognizing the institution of human rights as an instrumental value, insists on its subordination to the eternal moral law and traditional cultural codes. Special attention is paid to the principles of the Church's human rights activities as a form of "merciful intercession" and public service aimed at overcoming selfish individualism.

Keywords: human rights, Russian Orthodox Church, human dignity, freedom of conscience, moral law, freedom from sin, human rights activities, social concept, anthropology, symphony of authorities.

На рубеже XX–XXI веков институт прав человека стал универсальным языком международного общения и главным критерием оценки легитимности государственной власти. Однако секулярная трактовка прав и свобод, возводящая автономию личности в абсолют, вступила в глубокое противоречие с традиционными религиозными мировоззрени-

ями. В ответ на вызовы современности, которые Православная Церковь воспринимает как угрозу спасению души и деградацию нравственности, Архиерейским Собором Русской Православной Церкви в 2008 году был принят документ «Основы учения о достоинстве, свободе и правах человека» [см. 1].

Данный документ представляет собой не просто богословский комментарий к светскому праву, но попытку предложить альтернативную антропологическую модель, в которой права человека перестают быть самодостаточной ценностью и включаются в иерархию духовных ориентиров. Цель настоящей статьи – проанализировать ключевые положения данного учения, выявить точки его конфликта с либеральной правовой традицией и определить роль Церкви как субъекта правозащитной деятельности.

Базовым понятием, вокруг которого строится дискуссия, является «достоинство». В светской философии достоинство часто выводится из автономии личности или ее способности к рациональному выбору. Православный подход, напротив, укореняет достоинство исключительно в теологии творения. Как подчеркивается в тексте, человек обладает неотъемлемой ценностью лишь потому, что он есть «образ Божий» (Быт. 1:26). Это онтологическое достоинство не может быть утрачено даже в результате грехопадения, что подтверждается актом Воплощения Христа.

Однако важнейшей новацией документа является разведение двух уровней: образа (неотъемлемое достоинство) и подобию (реализуемое достоинство). Если образ дан каждому от рождения, то подобие достигается через аскетический подвиг, стяжание добродетелей и обожение. Данное различие позволяет Церкви одновременно утверждать священность любой жизни и критиковать аморальные поступки. Грех не уничтожает достоинство, но «помрачает» его до неузнаваемости. Тем самым вводится корреляция между правами и нравственной ответственностью, которая, по мнению авторов документа, практически игнорируется секулярным правом.

Светская теория прав человека оперирует преимущественно понятием свободы выбора (свобода передвижения, слова, вероисповедания). Православие признает ценность этой свободы (αὐτεξούσιον) как условия нравственного подвига, но отказывается считать ее абсолютной [1, с. 10].

Ключевым тезисом раздела II документа становится различие свободы выбора и свободы от зла (ἐλευθερία). Авторы учения утверждают,

что злоупотребление свободой ведет к порабощению грехом, и в этом случае свобода выбора самоуничтожается. Истинная свобода, по мысли святых отцов (и зафиксированная в документе), достигается только в соединении со Христом. Отсюда следует принципиальный вывод: правовая защита свободы выбора теряет смысл, если она способствует утверждению греха (абортов, разврата, эвтаназии). Слабость современного правозащитного института видится Церкви именно в разрыве между юридической нормой и нравственным законом, что делает права человека не инструментом развития личности, а легитимацией ее деградации.

Пожалуй, самый острый конфликт между церковным учением и либеральной традицией обнаруживается в вопросе о верховенстве прав человека. Документ решительно отвергает попытки возвести права человека в ранг «высшего и универсального основания общественной жизни» [1, с. 14]. Православная мысль настаивает на том, что Божественное Откровение и вечный нравственный закон стоят выше любых человеческих установлений.

В статье подчеркивается, что авторы «Основ» рассматривают права человека не как Божественное установление, а как исторически эволюционирующий инструмент. В связи с этим недопустимо, чтобы права человека служили оправданием для оскорбления религиозных чувств, разрушения традиционной семьи или навязывания чуждых культурных кодов. Церковь выступает против «нейтральности» государства в вопросах морали, поскольку такая нейтральность на практике превращается в навязывание безрелигиозного или антирелигиозного мировоззрения.

В четвертом разделе документа предпринята попытка богословской квалификации конкретных прав и свобод [1, с. 35]. Отдельного внимания заслуживает трактовка права на жизнь. Православие настаивает на защите жизни «с момента зачатия», что вступает в жесткую оппозицию с законодательствами ряда стран, допускающих аборт. Интересно, что вопрос о смертной казни решается не с абсолютно пацифистских позиций, а с позиции церковного «печалования», призывающего к милости, что демонстрирует пастырский, а не политический характер документа.

В отношении политических прав документ демонстрирует сбалансированный подход: признавая полезность гражданской активности (по примеру апостола Павла, использовавшего права римского гражданина), Церковь предупреждает об опасности манипуляций сознанием и тотального контроля. Особо выделяется защита коллективных прав: прав семьи, народа и религиозной общины, которые не могут быть принесены

в жертву индивидуализму. Приоритет семьи как «домашней Церкви» является краеугольным камнем этого раздела [1, с. 35].

Заключительный раздел документа переводит богословские абстракции в практическую плоскость. Правозащитная деятельность понимается Церковью как продолжение ее спасительной миссии, как «милосердное ходатайство» перед властью. В этом контексте Церковь выступает не столько как правозащитная организация в западном смысле (оппозиционная сила), а как институт, стремящийся к диалогу и «симфонии» с государством ради общего блага.

Список направлений деятельности (защита верующих, борьба с этнической враждой, противодействие наркомании, поддержка заключенных) свидетельствует о широкой социальной базе церковного присутствия. Однако принципиальным условием такой деятельности является отказ от революционных методов преобразования мира. Церковь признает право на существование иных мировоззрений, но оставляет за собой право свидетельствовать об Истине.

Анализ документа «Основы учения о достоинстве, свободе и правах человека» [см. 3; 4] позволяет утверждать, что Русская Православная Церковь предлагает парадигму, альтернативную классическому либеральному гуманизму. В отличие от секулярного правосознания, которое рассматривает права человека как самодостаточную и верховную ценность, церковное учение встраивает их в иерархию духовных ориентиров, где высшим благом признается спасение души и соединение с Богом. Основное содержание этой парадигмы сводится к следующим тезисам.

Права человека не являются божественным установлением и не обладают безусловным характером. Они представляют собой исторически развивающийся инструмент, ценность которого определяется исключительно его соответствием вечному нравственному закону, запечатленному в Священном Писании и голосе совести. Как только правовая норма вступает в противоречие с заповедями Божиими, она утрачивает для христианина свою обязательную силу, ибо «справедливее повиноваться Богу, нежели человеку» [1, с. 12].

Секулярная модель прав человека акцентирует внимание на автономии личности и ее притязаниях по отношению к обществу и государству. Православие же последовательно подчеркивает неразрывную связь права и долга. Неотъемлемость достоинства должна уравниваться нравственной ответственностью перед Богом, ближними и собственной совестью. На практике это означает, что свобода выбора не является аб-

солютной и не может служить оправданием для греха; подлинная свобода, по учению Церкви, есть свобода от зла, которая обретается лишь через добровольное ограничение своей воли ради следования Истине.

В противовес крайностям индивидуализма, разрушающего социальные связи и нивелирующего культурное многообразие, православная антропология утверждает приоритет коллективных ценностей – семьи, народа, религиозной общины. Правозащитная деятельность Церкви направлена не на расширение автономии индивида как таковой, а на сохранение культурно-религиозной идентичности, защиту традиционного уклада жизни и создание условий, в которых человек мог бы возрастать в своем богоданном достоинстве через добродетель и покаяние.

Документ содержит важное предупреждение об опасности использования правозащитной риторики для манипуляции сознанием, вмешательства в частную жизнь и разрушения духовных основ общества. Церковь настаивает на том, что общественное устройство не может быть нейтральным по отношению к нравственности, а истинное благополучие социума достигается не через расширение перечня прав и свобод, а через их гармонизацию с вечными ценностями и взаимную ответственность людей друг перед другом.

«Основы учения о достоинстве, свободе и правах человека» представляют собой не просто богословский комментарий к светскому праву, но целостную мировоззренческую альтернативу либеральному гуманизму. Данный документ является ярким примером того, как религиозное мировоззрение адаптируется к вызовам глобализации, не поступаясь своими догматическими основами, и предлагает уникальный для современной юридической науки взгляд на права человека как на производное от божественного замысла о мире. В этом смысле документ имеет не только внутрицерковное, но и широкое общественное значение, поскольку он обращен к диалогу с государством, международными организациями и иными религиозными общинами в поиске справедливого и нравственно обоснованного общественного устройства.

Разработанная Церковью парадигма прав человека, основанная на онтологическом достоинстве личности, свободе от греха и соборной ответственности, может рассматриваться как значимый вклад в современную философско-правовую дискуссию, позволяющий преодолеть односторонность как индивидуалистического, так и коллективистского подходов. Дальнейшее развитие этой концепции в практике церковно-общественного взаимодействия будет определять не только место

Православия в публичной сфере, но и общие контуры будущей российской модели правозащитной деятельности.

Список литературы

1. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека: приняты Архиерейским Собором РПЦ, Храм Христа Спасителя, Москва, 26 июня 2008 г. – М.: Издательский совет РПЦ, 2008. – 48 с.
2. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Юбилейный Архиерейский Собор. – М., 2000.
3. Булеков, Филарет (игумен). Церковь и права человека: Право на позицию / игумен Филарет (Булеков) // Ведомости. – 2008. – 10 июля. – С. 6.
4. Минин, С. Сражение с ветряными мельницами [Электронный ресурс] / С. Минин // НГ-Религии. – 2008. – 2 июля. – Режим доступа: https://www.ng.ru/ng_religio/2008-07-02/100_religion2008_07_02_2008-07-02_100.html (дата обращения: 08.07.2026).
5. Споры о декларации (о правах и достоинстве человека) // Фома. – 2006. – № 7 (39) (июль). – С. 15–22.

References

1. The Foundations of the Teaching of the Russian Orthodox Church on Dignity, Freedom, and Human Rights: Adopted by the Bishops' Council of the Russian Orthodox Church, Cathedral of Christ the Saviour, Moscow, June 26, 2008. Moscow: Publishing Council of the Russian Orthodox Church, 2008. 48 p.
2. The Foundations of the Social Concept of the Russian Orthodox Church // Jubilee Bishops' Council. Moscow, 2000.
3. Bulekov, Filaret (Hegumen). "The Church and Human Rights: The Right to a Position." Vedomosti, July 10, 2008, p. 6.
4. Minin, S. "A Battle with Windmills." NG-Religions, July 2, 2008. Available at: https://www.ng.ru/ng_religio/2008-07-02/100_religion2008_07_02_2008-07-02_100.html (accessed: July 8, 2026). [Note: The provided URL returned a 404 error. Please verify the link.]
5. "Debates on the Declaration (On Human Rights and Dignity)." Foma, no. 7 (39), July 2006, pp. 15–22.

ЭТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПРОТИВОАБОРТНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ РЕКЛАМЫ И ЭФФЕКТИВНОСТЬ ЕЁ ВЛИЯНИЯ НА ЖЕНЩИН РЕПРОДУКТИВНОГО ВОЗРАСТА В РОССИИ

*Гомонова Алена Владиславовна,
студентка педиатрического факультета Смоленского государственного
медицинского университета,
Смоленский государственный медицинский университет,
214019, Смоленская область, г. Смоленск, ул. Крупской, д. 28.
e-mail: alyonamoonshine@mail.ru*

Аннотация. В статье представлен комплексный этический анализ современной противонаборной социальной рекламы в Российской Федерации. Актуальность исследования обусловлена демографическим кризисом и необходимостью поиска баланса между государственной политикой повышения рождаемости и соблюдением репродуктивных прав женщин. В работе рассматривается основная этическая дилемма между деонтологическим и либеральным подходами к проблеме аборта. На основе рекламных материалов и данных анкетирования студенток медицинского вуза ($n=95$) выявлены критерии эффективности и этичности рекламных сообщений. Эмпирические данные демонстрируют выраженное неприятие целевой аудиторией агрессивного тона, стигматизацию и навязывание чувства вины. Сделаны выводы о том, что наиболее перспективной моделью является переход от морализаторства к социально-ориентированному информированию.

Ключевые слова: социальная реклама, аборты, биоэтика, репродуктивное здоровье, демографическая политика, этический анализ, психологическое воздействие, стигматизация, материнство, социальная поддержка.

Благодарности

Выражаю благодарность своему научному руководителю Коноплевой Елене Леонидовне, канд. медицинских наук, доценту кафедры философии, биоэтики, истории медицины и социальных наук Смоленского государственного медицинского университета за помощь в структурировании и редактировании статьи.

ETHICAL ANALYSIS OF ANTI-ABORTION SOCIAL ADVERTISING AND THE EFFECTIVENESS OF ITS IMPACT ON WOMEN OF REPRODUCTIVE AGE IN RUSSIA

*Gomonova Alena Vladislavovna, Student, Faculty of Pediatrics,
Smolensk State Medical University,
28 Krupskoy St., Smolensk, Smolensk Region, 214019, Russia.
E-mail: alyonamoonshine@mail.ru*

Abstract. This article presents a comprehensive ethical analysis of contemporary anti-abortion social advertising in the Russian Federation. The relevance of the study is driven by the demographic crisis and the need to find a balance between state policies aimed at increasing the birth rate and the protection of women's reproductive rights. The paper examines the core ethical dilemma between deontological and liberal approaches to the issue of abortion. Based on advertising materials and survey data from female medical university students (n=95), the study identifies criteria for the effectiveness and ethical soundness of advertising messages. The empirical data demonstrate a pronounced rejection by the target audience of aggressive tone, stigmatization, and the imposition of guilt. The conclusions suggest that the most promising model is a shift from moralizing to socially oriented information provision.

Keywords: social advertising, abortion, bioethics, reproductive health, demographic policy, ethical analysis, psychological impact, stigmatization, motherhood, social support.

Acknowledgments

I express my gratitude to my research supervisor, Elena Leonidovna Konopleva, Candidate of Medical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Bioethics, History of Medicine and Social Sciences, Smolensk State Medical University, for her assistance in structuring and editing this article.

«Социальная реклама должна быть не прокурором, а социальным работником. Её эффективность измеряется не количеством напуганных людей, а количеством тех, кто нашел номер телефона помощи».

Актуальность: обусловлена демографическим кризисом в РФ и необходимостью поиска баланса между государственными интересами и правами женщин.

В статистическом контексте: общее количество аборт в нашей стране за пять лет снизилось на 30% (с 622 тыс. в 2019 году до 444 тыс. в 2025), но остаётся достаточно высоким. При этом две трети россиян выступают против законодательного запрета абортов, что делает психологическое консультирование и социальную противоабортную рекламу важными инструментами влияния на окончательное решение женщины.

Аборты и контрацепция являются наиболее гендерно-окрашенной тематикой российской социальной рекламы, которая часто позиционируется как сугубо женская проблема, поскольку именно на женщину, а не на обоих партнеров общество склонно возлагать ответственность за решения, связанные с деторождением [3, 68] [4].

Цель исследования: провести комплексный этический анализ современных кампаний противоабортной рекламы в России и определить корреляцию между их эмоциональным содержанием и реальной эффективностью.

Объект: Социальная реклама против абортов в российском медиапространстве.

Предмет: Этические аспекты воздействия противоабортной социальной рекламы на женщин репродуктивного возраста.

Методы исследования: Теоретический анализ литературы, сравнительно-правовой метод, статистический анализ данных, контент-анализ рекламных материалов.

Основная этическая дилемма: конфликт подходов двух основных этических систем.

1. Деонтологическая система: рассматривает плод как субъект с правом на жизнь. Здесь реклама часто апеллирует к моральному долгу.

2. Либеральная (утилитарная) система: ставит во главу угла автономию женщины и её право распоряжаться своим телом.

«Успешной» мы считаем рекламу, которая достигает цели (сохранение беременности), не вызывая у женщины агрессии или тяжелых психологических травм.

Пример неудачной социальной рекламы: «Победили мы фашистов – победим и абортистов» (2018 год). Сюжет: Молодая женщина узнаёт о беременности и задумывается об аборте. В этот момент оживает военная медсестра с плаката «Бессмертного полка». Она уговаривает героиню

ню не делать аборт, обещая ей радости материнства. В конце звучит лозунг: «Победили мы фашистов – одолеем абортистов!». Однако, во-первых, социальная роль матери включает в себя не только положительные эмоции и привилегии, но также ответственность и обязанности. Во-вторых, связь между фашизмом и сторонниками аборта прямо не объясняется и остаётся неясной [1, 57].

Пример удачной социальной рекламы: Проект «Здравствуй, мама!». Проект, инициированный в Мордовии, включает в себя плакаты, иллюстрирующие вручение беременным женщинам «папки помощи» с письмом от главы региона и списком всех доступных выплат и льгот.

Для оценки успешности противоабортивной рекламы в ходе исследования нами были использованы следующие критерии:

1. Ценностная ориентация – соответствие современным стандартам и ценностям лиц репродуктивного возраста (мужчин и женщин)
2. Содержательная доступность – простота восприятия идеи и лаконичность (точность, ёмкость) изложения.
3. Психологический тон – выделены два основных подхода: апелляция к чувству вины (включая стигматизацию женщины как «убийцы») и рациональная аргументация с позитивным посылом «Материнство – счастье», то есть запугивающий или поддерживающий типы рекламы.
4. Медицинская достоверность – корректность и точность используемых медицинских фактов.
5. Локация размещения – формат и место презентации рекламных материалов (баннер, пост в интернете, плакат в женской консультации и пр.).

Проведение анкетирования

Анкетирование проводилось среди студентов Смоленского государственного медицинского университета. Общее число прошедших составило 105 человек, из них 95 – женщины и 10 – мужчины в возрасте от 18 до 27 лет. Учитывались ответы только женской половины, поскольку группа ответов мужчин является неинформативной ввиду маленькой выборки. Анкета была создана на платформе «Яндекс формы», состояла из 5 вопросов [2, 322].

Первый вопрос определял принадлежность к религии



Также были предложены 4 разновидности противонаборной рекламы. Анкетированные выбирали собственные «симпатии» и «антипатии». Под каждой рекламой были представлены определенные тезисы: «Аборт – убийство», «Плод – человек», также учитывалась красочность, простота понимания, наличие контактов поддержки.

Реклама-1

**ЗАЩИТИ МЕНЯ
СЕГОДНЯ**

**Я
СМОГУ**

**ЗАЩИТИТЬ ТЕБЯ
ЗАВТРА**

АБОРТ – НЕ «ДЕЛО СОВЕСТИ КАЖДОГО», А ОТНЯТИЕ ЖИЗНИ У ЧЕЛОВЕКА

8 (800) 100 48 77

**ПОМОЩЬ КРИЗИСНЫМ БЕРЕМЕННЫМ
И НУЖДАЮЩИМСЯ СЕМЬЯМ С ДЕТЬМИ**

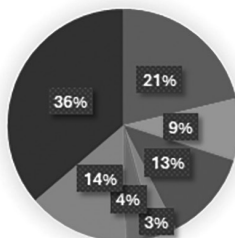


Наибольшее количество женщин (40% – 38 чел.) отмечает, что эта реклама не нравится своим тезисом о том, что аборт – убийство. Ещё 29% (28 чел) отмечают ощущение чувства вины.

Реклама-2

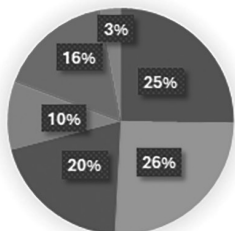


Реклама 2, симпатия



- Счастливое изображение матери и ребенка
- Красочность
- Обозначение важности жизни ребенка
- Отмечает, что аборт - убийство
- Создание ощущения ответственности перед обществом и церковью
- Формулировка, что жизнь ребёнка - Божий дар
- Воздержались

Реклама 2, антипатия



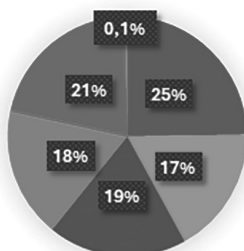
- Создает ложные представления о материнстве
- Лозунг, что аборт - убийство
- Создает чувство ответственности перед обществом и церковью
- Отсутствие контактов для поддержки
- Создает чувство вины/страха
- Воздержались

18% (17 чел.) и 12% (11 чел.) женщин привлекает счастливое изображение матери и дитя, тезис, что ребенок – Божий дар. Одновременно с этим 23% (22 чел.) считают, что данная реклама создает ложные представления о материнстве, не раскрывает трудностей родительства.

Реклама-3

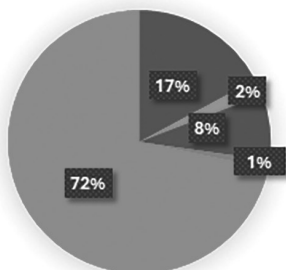


Реклама 3, симпатия



- Забота о женском репродуктивном здоровье
- Информативность
- Чувство ответственности за свой выбор и здоровье
- Отсутствие чувства вины и агрессивного тона
- Фокус на женщине и её здоровье, а не на ребёнке
- Воздержались

Реклама 3, антипатия



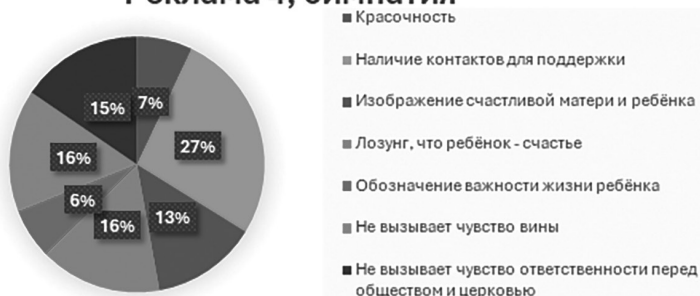
- Отсутствие красочности
- Не призывает к ответственности перед обществом и Богом
- Не говорит о важности жизни ребёнка
- Фокус на женщине и её здоровье, а не на ребёнке
- Воздержались

Данная реклама вызывает симпатии своим фокусом на женском здоровье, отсутствием навязывания вины и страха.

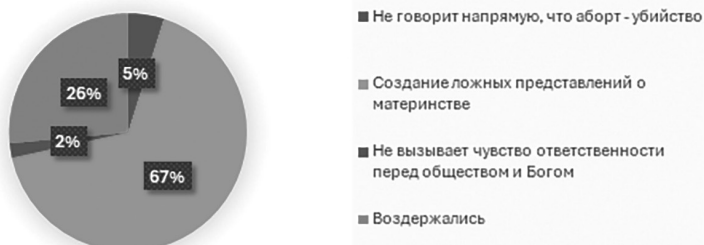
Реклама-4



Реклама 4, симпатия

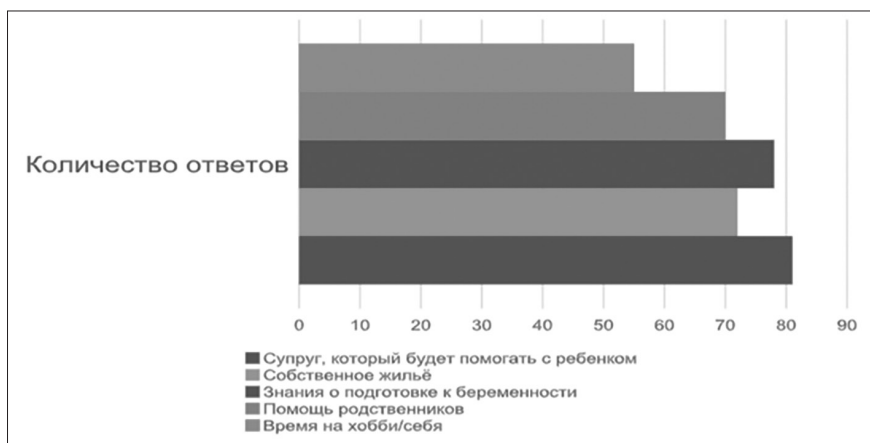


Реклама 4, антипатия



27% женщин отмечают важность наличия контактов для поддержки. Также 67% считают, что реклама создаёт ложные представления о материнстве.

Помимо использованных реклам анкетированных спрашивали о том, что, по их мнению, является критически важным для положительного решения вопроса о сохранении беременности: финансовое положение, наличие поддержки со стороны супруга и семьи.



Чаще всего обращают внимание на рекламу, которая размещена в сети «Интернет» – 73% (66 чел.) и женских консультациях – 41% (37 чел.).

ВЫВОДЫ

Государство имеет право и обязанность продвигать свои приоритеты, в данном случае – демографическую безопасность. Однако этичность заключается в методах. Если реклама информирует о мерах поддержки, она не нарушает право на выбор, а делает этот выбор более осознанным, убирая фактор «безысходности».

Цель современной антиабортной социальной рекламы – не морализаторство, а изменение поведения. Наше исследование подтверждает, что репрессивная реклама (запреты, запугивание) идет вразрез с мнением большинства (89%). Переход от давления к диалогу – единственный путь сохранения доверия аудитории в долгосрочной перспективе.

Современная российская женщина/семья ждет от социальной рекламы не «проповеди», а «дорожной карты» по выходу из кризиса. Наиболее эффективной в России является та реклама, которая не конфликтует с правами женщины, а предлагает ей социальный ресурс для реализации материнства. Реклама, ориентированная на социальную поддержку, попадает в запрос 51% женщин, для которых финансовые трудности являются главным барьером.

Самыми эффективными и привлекательными видами противоабортной рекламы являются материалы, имеющие мягкий психологический тон без обвинений в убийстве, призывающие к защите женского репродуктивного здоровья, предупреждения нежелательной беременности.

Такие материалы создают видимость заинтересованности государства (и РПЦ) в защите женщины, учетов её интересов.

Наиболее неэффективным видом противоабортной рекламы являются агитационные материалы с прямым обвинением женщин в «убийстве», навязыванием чувства вины и ответственности перед обществом (или РПЦ). Женщин пугает не само чувство ответственности (к которому призывают социальные ресурсы), а агрессивное навязывание вины и стигматизация, её восприятие как "преступницы", а не как личности, находящейся в сложной жизненной ситуации. Такие материалы способствуют развитию недоверия и отторжения между обществом, государством, РПЦ и женщиной.

РЕКОМЕНДАЦИИ

по разработке этичной и эффективной антиабортной рекламы

1. Смена роли: от «Судьи» к «Помощнику».
2. Детализация социальной помощи.
3. Визуальная гигиена (Отказ от шок-контента).
4. Фокус на «Горячие линии» и сервисы (телефоны доверия или QR-коды).
5. Уважение к субъектности женщины.
6. Создание рекламы ценности семьи/отцовства для мужчин.

Список литературы

1. Гарвардт М. А., Головков В. В., Джинчарадзе М. З., Дорогостайский В. Г., Перова Н. В., Шестакова Е. А. Дискурсы этики. 2023, 1(17): 51-68.
2. Датхаев У. М., А.Р. Шопабоева, Г.Ж. Умурзахова, К.Д. Шертева, Р.Б. Ержанова, А.А. Султанбеков // Вестник КазНМУ: вид социологического опроса – анкетирование.
3. Ильина В.В. Особенности российской социальной рекламы // Коммуникология: электронный научный журнал. 2018. Том 3. № 4. С.56-72.
4. Росстат. Естественное движение населения в разрезе субъектов Российской Федерации [URL] – <https://showdata.rosstat.gov.ru/report/278934/>
5. Сопов Д.К. Оценка и прогноз динамики рождаемости в России//Вестник университета. 2022. № 7. С. 184–191.

References

1. Garvardt, M.A., Golovkov, V.V., Dzhincharadze, M.Z., Dorogostaisky, V.G., Perova, N.V., and Shestakova, E.A. "Discourses of Ethics." *2023*, no. 1(17), pp. 51–68.

2. Dathayev, U.M., Shopabayeva, A.R., Umurzakova, G.Zh., Sherteva, K.D., Yerzhanova, R.B., and Sultanbekov, A.A. "Type of Sociological Survey – Questionnaire." Bulletin of KazNMU.

3. Ilyina, V.V. "Peculiarities of Russian Social Advertising." Communicology: Electronic Scientific Journal, vol. 3, no. 4, 2018, pp. 56–72.

4. Rosstat. "Natural Population Movement by Constituent Entities of the Russian Federation." Available at: <https://showdata.rosstat.gov.ru/report/278934/> (accessed: [date of access]).

5. Sopov, D.K. "Assessment and Forecast of the Dynamics of the Birth Rate in Russia." University Bulletin, no. 7, 2022, pp. 184–191.

ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МЕДИЦИНСКОГО СОПРОВОЖДЕНИЯ ПОДРОСТКОВОЙ БЕРЕМЕННОСТИ

*Марьина Мария, Гараева Нуранэ Расим кызы, студенты,
Смоленский государственный медицинский университет,
214019, Смоленская область, г. Смоленск, ул. Крупской, д. 28.
E-mail: priem@smolgm.ru*

*Научный руководитель: Коноплёва Елена Леонидовна, кандидат ме-
дицинских наук, доцент кафедры философии, биоэтики, истории меди-
цины и социальных наук СГМУ,
Смоленский государственный медицинский университет,
214019, Смоленская область, г. Смоленск, ул. Крупской, д. 28.
E-mail: priem@smolgm.ru*

Аннотация. Статья посвящена анализу этических проблем, возникающих при медицинском сопровождении беременных подростков в современной России. На основе теоретического обзора литературы и эмпирических данных (анкетирование студентов-медиков) рассматриваются ключевые этико-правовые дилеммы: дискриминация юных матерей, риск отказа семьи от поддержки, коллизия между конфиденциальностью и необходимостью информирования родителей, социальное принуждение к сохранению беременности, баланс прав будущего ребенка и возможностей несовершеннолетней матери. Особое внимание уделяется роли государства и Русской Православной Церкви в оказании по-

мощи несовершеннолетним беременным, включая систему социальных выплат, кризисные центры, противоабортное консультирование и гуманитарную поддержку. Результаты опроса студентов-медиков демонстрируют осознание респондентами медицинских рисков ранней беременности, негативное отношение к абортам и приверженность традиционной модели семьи, а также фиксируют недостаток сексуального просвещения среди подростков. Делается вывод, что эффективное медицинское сопровождение требует междисциплинарного подхода, сочетающего медицинскую, психологическую, социальную и правовую помощь, при этом центральной этической задачей остается сохранение баланса между автономией несовершеннолетней пациентки, интересами будущего ребенка и общественными ценностями.

Ключевые слова: подростковая беременность, этические дилеммы, медицинское сопровождение, юные матери, противоабортное консультирование, социальная поддержка, Русская Православная Церковь, сексуальное просвещение, репродуктивное здоровье, анкетирование.

ETHICAL ASPECTS OF MEDICAL SUPPORT FOR ADOLESCENT PREGNANCY

Maryina Maria, Garaeva Nurane Rasim kyzy, students, Smolensk State Medical University, 28 Krupskoy St., Smolensk, Smolensk Region, 214019, Russia. E-mail: priem@smolgm.ru

Academic Supervisor: Konopleva Elena Leonidovna, Candidate of Medical Sciences, Associate Professor, Department of Philosophy, Bioethics, History of Medicine and Social Sciences, Smolensk State Medical University, 28 Krupskoy St., Smolensk, Smolensk Region, 214019, Russia. E-mail: priem@smolgm.ru

Abstract. The article is devoted to the analysis of ethical problems arising in the medical support of pregnant adolescents in modern Russia. Based on a theoretical review of the literature and empirical data (a survey of medical students), key ethical and legal dilemmas are examined: discrimination against young mothers, the risk of family refusal of support, the conflict between confidentiality and the need to inform parents, social coercion to continue pregnancy, and the balance between the rights of the unborn child and the capabilities of the minor mother. Special attention is paid to the role of the

state and the Russian Orthodox Church in providing assistance to pregnant minors, including the system of social benefits, crisis centers, anti-abortion counseling, and humanitarian support. The results of the survey of medical students demonstrate the respondents' awareness of the medical risks of early pregnancy, a negative attitude towards abortion, and commitment to the traditional family model, while also revealing a lack of sex education among adolescents. It is concluded that effective medical support requires an interdisciplinary approach combining medical, psychological, social, and legal assistance, with the central ethical task being to maintain a balance between the autonomy of the minor patient, the interests of the unborn child, and societal values.

Keywords: adolescent pregnancy, ethical dilemmas, medical support, young mothers, anti-abortion counseling, social support, Russian Orthodox Church, sex education, reproductive health, questionnaire survey.

«Способность принимать решения не наступает
в день шестнадцатилетия как по волшебству»

Януш Корчак

Введение

Подростковая беременность – состояние вынашивания развивающегося эмбриона и плода несовершеннолетней девочкой-подростком в возрасте от 12 до 17 лет включительно.

Актуальность

Основные причины – недостаточная просвещённость подростков в сфере половой жизни и в вопросах контрацепции. Также беременность может наступить в результате изнасилования или попадания в «плохую компанию». До 50% беременностей у девочек этого возраста связаны с сексуальным насилием.

По данным ВОЗ, ежегодно в мире рожают около 12 млн девушек подросткового возраста. **Проблема ранней беременности актуальна** и для современной России, оказывая негативное влияние на демографическую ситуацию и социальное благополучие общества. В России доля ранних родов составляет менее 1%, но в абсолютных цифрах это около 10 000 рождений. Все эти случаи характеризуются высокой группой медицин-

ского риска. Вероятность материнской смертности у девочек в два раза выше, чем у взрослых матерей. У их детей риск смертности на **50% выше**, риск преждевременных родов, низкой массы тела ребенка и асфиксии возрастает на 30%.

Объект исследования: медицинское сопровождение несовершеннолетних беременных.

Предмет исследования: этические дилеммы медицинского сопровождения ранней беременности

Цель: анализ этических проблем, возникающих при оказании медицинской помощи беременным подросткам, и поиск путей их разрешения в современной российской практике.

Методы исследования и анализа

Теоретические методы. Анализ и синтез научно-методической литературы, анализ социального опыта по проблеме, обобщение.

Эмпирические методы. Анкетирование, опрос.

Этико-правовые проблемы:

1. Риск дискриминации юных матерей в обществе, воспринимающем раннюю беременность как «ненормальную».

2. Риск в семье и отказа родителей в поддержке беременной девочки в случае рождения ребёнка.

3. Боязнь разглашения беременности может привести к абортам и позднему обращению за помощью (сообщение родителям без согласия подростка старше 15 лет) [3, с. 11].

4. Риск социального принуждения к рождению нежеланного ребёнка для матери моложе 15 лет.

5. Риск нарушения баланса между правами будущего ребёнка на здоровое развитие и возможностями юной матери обеспечить ему полноценную среду/семью для правильного роста и воспитания [3, с.13].

6. Риск привлечения к уголовной ответственности совершеннолетнего отца ребёнка за сексуальные отношения с несовершеннолетней.

7. Так как государство заинтересовано в рождаемости, врач мотивирован выступать за сохранение беременности, запрет пропаганды чайлдфри, при консультировании должен говорить о рисках ранних родов строго как о медицинских фактах (невынашивания, перфорация

матки). В сложных медицинских случаях решение должен принимать консилиум, а не один врач.

Ресурсы государственной поддержки юных матерей

Социальные выплаты:

- Единое пособие: в среднем по РФ до 17 201 руб.
- Материнский капитал: сумма за первого ребенка составляет 690 266 рублей.
- Единовременное пособие при рождении: 24 тыс. руб.

Ответственность отца:

Если отец также несовершеннолетний (от 14 лет), его статус регулируется Семейным кодексом РФ. Подросток с 14 лет имеет право самостоятельно признавать свое отцовство. Обязанности: Отец обязан содержать ребенка (алименты) и участвовать в его воспитании. Если у него нет дохода, обязанность может лечь на его родителей.

Жилищные условия и кризисная поддержка, если проживание в семье невозможно или затруднено:

- Кризисные центры – «Дом для мамы», «Маленькая мама» – предоставляют временное жилье, питание и сопровождение.
- Социальный патронаж женских консультаций.

Отношение церкви к беременным девочкам-подросткам

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл обратился к женщинам:

«Если женщина хочет сохранить свое дитя, в церкви ей обязательно помогут. Если вы не можете воспитать ребенка, но вы его родили или готовы родить, не убивайте ребенка, родите и отдайте нам, Церкви, и мы сделаем все, чтобы воспитать и поднять на ноги ваше дитя. И никогда не будем препятствовать тому, чтобы вы как мать могли навещать, чувствовать единство со своим ребенком. Наоборот – будем делать все для того, чтобы укреплялась ваша семья, пусть и неполная, но имеющая ценность и пред Богом, и в отношении ко всему нашему Отечеству».

Известно, что сейчас в ведомстве РПЦ находятся более 4,5 тысячи церковных социальных учреждений, 350 сестричеств милосердия и 77

приютов для беременных и матерей с детьми. «Церковь постоянно свидетельствует о страшной проблеме – о проблеме аборт. «Мы большая страна, мы нуждаемся в том, чтобы нас было больше. И нет другой более эффективной возможности повлиять на демографию, как радикально сократить количество абортов. К этому призывает Церковь», – подчеркнул патриарх.

Тема сохранения семьи и предотвращения абортов занимает важное место в повестке Русской Православной Церкви (РПЦ). Священнослужители стараются поддержать женщин не только словом, но и делом: в России созданы десятки церковных приютов и центров гуманитарной помощи для беременных женщин и матерей, попавших в трудную жизненную ситуацию.

По благословлению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на создание центров было собрано 39 млн рублей. О том, как они работают, зачем нужны противоабортные психологи и какую роль играют волонтеры, рассказали работники центров и те, кто обратился туда за помощью.

«Женщину, сохранившую ребенка, не бросят»

«Мама, передумай! Я хочу жить!» – плакаты с таким призывом стоят у входа в роддома. В июне 2016 года начали работу кабинеты пока еще экзотического для нашей страны специалиста – психолога противоабортного консультирования. За это время в них побывало более 2000 женщин, которые хотели сделать аборт, но каждая шестая из них в итоге стала мамой.

«40 женщин, которые побывали у меня в кабинете, передумали делать аборт, это приблизительно каждая шестая. Некоторые из них уже благополучно родили, а кто-то еще только готовится стать мамой», – рассказала психолог программы «Спаси жизнь» Марина Антонова.

Несмотря на данные Минздрава, согласно которым число абортов в прошлом году сократилось на 56 тыс., количество прерванных беременностей по-прежнему исчисляется сотнями тысяч в год. По словам психолога, чаще всего принять такое решение вынуждают материальные трудности. При опросе жительницы Подольска Елены, в кабинет Марины Антоновой она пришла за формальностью – получить печать в медицинскую карту, перед тем как сделать аборт.

«Это уже третья беременность, но в отличие от двух предыдущих, ставшая для меня неожиданной. Я поняла, что не потяну троих детей, потому что денег не хватало, были сложности в семье. В кабинет психолога я шла в полной уверенности делать аборт, не хотела ни с кем раз-

говаривать, впускать в свою жизнь. Но в итоге Марина вывела меня на разговор, мы проговорили два часа, и, когда поняла: что убьешь ребенка внутри себя, что убьешь живого – одно и то же, я расплакалась и твердо решила рожать. И это теперь Марина для меня стала другом семьи, благодаря ей зимой я стану мамой в третий раз и очень этому рада», – рассказала она.

По словам Елены, ей помогли не только морально, но и материально. «Сейчас я еще беременна, но мне уже помогают: дают продукты, витамины, памперсы, средства по уходу за ребенком, и, когда я рожу, все это очень пригодится. И доказывает, что женщину, сохранившую ребенка, ни морально, ни материально не бросят, и это очень важно», – добавила будущая мама.

Большую работу проводит и местное благочиние: православные волонтеры организуют сбор вещей и продуктов. Как отметила Антонова, священники помогают тем, кто думает прервать беременность, но не может окончательно решиться на это. «У нас в роддоме есть моленная комната, где работает священник, служит молебны, можно с ним поговорить. И после этого девушки воцерковляются, потому что понимают: с верой преодолеть трудности намного легче», – считает психолог.

Школа для мам и примирение с родными

Рождение ребенка бывает омрачено непредвиденными сложностями и семейными проблемами. Конфликты с родственниками, отказ от отцовства, разводы, потеря работы или жилья – это далеко не все, с чем может столкнуться молодая мама. Чтобы помочь матерям преодолеть возникшие проблемы, в 2012 году в столице открыл свои двери «Дом для мамы» – первый православный кризисный центр службы помощи «Милосердие», в котором уже получили приют 200 женщин с детьми.

«Наша основная цель – не просто дать крышу над головой. Помимо всего прочего, мы даем образование, готовы оплачивать курсы, которые она будет проходить. Нам важно не просто оказать маме помощь, но и то, чтобы она дальше смогла идти по жизни, получить новые знания. Все это мы предоставляем абсолютно бесплатно», – рассказала директор «Дома для мамы», руководитель направления защиты материнства Синодального отдела РПЦ по благотворительности Мария Студеникина.

Одновременно в «Доме» могут находиться 10 беременных женщин или мам с маленькими детьми. Для каждой разрабатывается индивидуальная программа по выходу из кризисной ситуации: помощь в оформлении документов или льгот, налаживании отношений с родственника-

ми, обучение или трудоустройство. Здесь же работает школа для мам, в которой дают знания и навыки по уходу за ребенком. За время работы центра бесплатную социальную и юридическую помощь получили 6,7 тыс. женщин.

Как говорят руководители таких организаций, название для центра было выбрано не случайно. «Живущие в «Домике» напоминают одну большую семью – вместе готовят, убирают, стирают, играют с детьми, помогают друг другу. В среднем мамы живут у нас 3-4 месяца. Но у нас была ситуация, когда женщина прожила в нашем центре год», – добавила она.

Шестнадцатилетняя Кристина живет здесь с двухмесячной дочкой. Ее родители были против ранней беременности, уговаривали сделать аборт, но она не согласилась. Уйдя из дома, девушка узнала про центр и сразу из роддома приехала сюда. Пока Кристина ухаживает за новорожденной дочкой, но планирует вернуться к учебе и стать дизайнером. Налаживаются и отношения с родителями, которые постепенно меняют свое отношение к поступку дочери, и она надеется, что скоро вернется домой.

Служба «Милосердие» помогает и семьям, которые испытывают материальные трудности – рядом с «Домиком для мамы» работает необычный Центр гуманитарной помощи. Он организован по принципу магазина, но все товары здесь раздаются бесплатно. По словам Марии Студеникиной, при его организации волонтеры хотели уйти от простого склада вещей: одежда, обувь, игрушки, посуда, подгузники, средства по уходу за ребенком – все рассортировано и находится на виду, рядом устроены примерочные. Здесь же можно оставить заявку на кроватку, коляску или другие необходимые вещи.

Помощь, общение и рукоделие

Благодаря средствам, собранным всеми приходами церкви, получить помощь могут жители не только столицы, но и других регионов. Всего за последний год в России было открыто 55 центров гуманитарной помощи. В одном из них, расположенном в городе Вязьме Смоленской области, убедились что счастье и любовь можно дарить даже при скромных возможностях, ведь в этом деле главное – желание помочь.

Небольшое двухэтажное кирпичное здание, в котором раньше находился детский сад, стало центром гуманитарной помощи в 2016 году. Принцип его работы – тщательная сортировка поступающих вещей, удобство выбора и возможность примерки – схож с московским, но, как оказалось, есть и свои особенности.

«Центр оказывает помощь не только жителям Вязьмы, но и соседних районов, входящих в состав Вяземской епархии. Но приезжать к нам за 100–200 километров у многих нет возможности. Поэтому мы решили создать систему доверенных лиц, которые получают все необходимое и привозят на дом каждой семье», – рассказала руководитель центра, глава социального отдела Вяземской епархии Светлана Панченкова.

Со дня открытия продукты, одежду, игрушки, технику и мебель получили десятки тысяч человек. Оказанием материальной помощи здесь не ограничиваются: помня, что главная ценность – это общение, волонтеры центра создали возможности для обучения и досуга многодетных семей и мам с детьми-инвалидами, при этом все ребята проводят время вместе. Их мамы организовали православный клуб, в котором они общаются, обсуждают насущные проблемы, занимаются рукоделием. Здесь же отмечают дни рождения, праздники.

Конечно, финансовые возможности центра ограничены, не всегда здесь можно найти нужные вещи, некоторые помещения требуют ремонта, ведь отделывали их сами родители. Но, глядя на смеющихся детей и радостных мам, забывающих здесь о своих проблемах, можно понять: для них счастье – просто любить друг друга и быть вместе, несмотря ни на какие трудности, которые обязательно будут решены.

Анкетирование

Опрос студентов-медиков

1) Как вы понимаете, с какого возраста беременность считается ранней?

Выбор: 12–14 лет / 15–17 лет

Результат:

60% респондентов относят раннюю беременность к возрасту **15–17 лет,**

40% — к **12–14 годам.**

Интерпретация:

Большинство студентов связывают начало ранней беременности с пубертатным всплеском, который чаще приходится на старший подростковый возраст. Однако с клинической точки зрения любая беременность до 18 лет классифицируется как ювенильная, что указывает на необходимость уточнения терминологии в учебных программах.

2) Как вы считаете, ранняя беременность и роды оказывают позитивное или негативное влияние на здоровье?

Выбор: позитивное / негативное

Результат:

100% опрошенных выбрали вариант «**негативное**».

Интерпретация:

Абсолютное единодушие свидетельствует о высоком уровне осведомлённости студентов о рисках: незрелость родовых путей, гормональная нестабильность, высокая частота осложнений и долгосрочные последствия для репродуктивной системы.

3) Связываете ли вы рождение детей с зарегистрированным или незарегистрированным браком?

Выбор: с зарегистрированным / с незарегистрированным

Результат:

70% — за зарегистрированный брак, **30%** — за незарегистрированный.

Интерпретация:

Преобладание традиционной модели семьи отражает приверженность юридическому статусу как основе для рождения ребёнка. Это коррелирует с социальной зрелостью студентов и пониманием правовых аспектов родительства.

4) Приемлемо ли для вас начало половых отношений в подростковом возрасте?

Выбор: да / нет

Результат:

97% ответили «**нет**», только **3%** — «**да**».

Интерпретация:

Почти полное неприятие говорит о сформированном критическом отношении к раннему началу половой жизни. Студенты осознают не только медицинские, но и социально-психологические риски, включая стигматизацию и давление окружения.

5) Оцените своё отношение к искусственному прерыванию беременности

(по 5-балльной шкале: 1 — негативное, 5 — позитивное)

Распределение ответов:

- 1 балл — 33%
- 2 балла — 40%
- 3 балла — 20%
- 4 балла — 7%
- 5 баллов — 0%

Интерпретация:

Средний балл тяготеет к **1–2**, что указывает на резко негативное отношение к абортam. Одобрение встречается только в единичных случаях и, вероятно, допускается исключительно при медицинских показаниях. Это созвучно профессиональной этике и эмбриологическим знаниям студентов.

6) Достаточно ли в наше время подростки получают информации о том, как избежать нежелательной беременности?

Выбор: да / нет

Результат:

80% — «нет», 20% — «да».

Интерпретация:

Подавляющее большинство считает уровень сексуального просвещения недостаточным. Это сигнал о пробеле в системе образования и необходимости внедрения комплексных программ по репродуктивному здоровью в школах и колледжах.

7) В каком возрасте у вас был первый сексуальный опыт?

Выбор: до 15 лет / от 16 до 18 лет / от 18 лет

Результат:

- до 15 лет — 7%
- от 16 до 18 лет — 67%
- от 18 лет — 26%

Интерпретация:

Наиболее типичный возраст дебюта — **16–18 лет**, что соответствует среднестатистической норме. Однако 7% случаев «до 15 лет» требуют до-

полнительного внимания, так как этот возраст связан с повышенными рисками для психического и физического здоровья.

8) Как вы относитесь к ранней подростковой беременности?

Выбор: позитивно / негативно / нейтрально

Результат:

- негативно — 86%
- нейтрально — 13%
- позитивно — 0% (1% технический остаток)

Интерпретация:

Отношение практически единодушно негативное. Беременность в подростковом возрасте воспринимается как угроза здоровью, образовательной траектории и социальному будущему девушки. Нейтральные ответы, вероятно, связаны с попыткой избежать категоричности, но не с одобрением.

9) В каком возрасте лучше рожать первого ребёнка?

Выбор: до 18 лет / от 18 до 25 лет / от 25 лет

Результат:

- до 18 лет — 0%
- от 18 до 25 лет — 47%
- от 25 лет — 53%

Интерпретация:

Большинство выбирает возраст **старше 25 лет**, чуть меньше — **18–25 лет**. Рождение до 18 лет не поддерживается никем. Студенты ориентируются не только на биологический оптимум (20–25 лет), но и на социальные маркеры зрелости: завершение образования, финансовую независимость и эмоциональную готовность. Это показывает смещение акцента с чисто физиологического на комплексный подход к планированию семьи.

Выводы

1. Риск для здоровья юной матери и будущего ребёнка достаточно велик, поэтому подростковая беременность не может рассматриваться как желанная и социально одобряемая. Беременность в подростковом возрасте опасна для девушки и плода: организм ещё не готов, велика вероятность тяжелых осложнений при вынашивании и родах. Аборт в этом

возрасте тоже может навредить здоровью.

2. Общество не должно поощрять раннюю беременность, но в случае её наступления будущая мать не должна столкнуться с дискриминацией и отсутствием ресурсов поддержки.

3. Формирование «дружелюбной к подростку» среды, где медицинская, социальная и все другие виды помощи оказываются без оценочных суждений, что напрямую влияет на доверие будущей матери и своевременность постановки на учёт.

4. Снижение числа нежелательных подростковых беременностей через доступное сексуальное просвещение и консультации по контрацепции.

5. Этическая ответственность врача заключается не только в физиологическом ведении беременности, но и в защите интересов девушки в сложной жизненной ситуации, включая профилактику отказов от ребенка.

«Мать — это единственное на земле божество, не знающее атеистов.

Но юная мать — это божество, которому самому нужна защита».

Эрнест Легуве

Литература

1. Жолондзиовская О.Э., Путилова Н.В., Шакиров Р.Т., Кинжалова С.В. Беременность и роды у юных женщин: факторы риска и особенности течения // Российский вестник акушера-гинеколога. 2021. Т. 21. №5. С. 84-89.

2. Слепцова А. Д. Влияние полового просвещения на снижение частоты подростковой беременности // Журнал социологических исследований. Том 7, №2, 2022. С. 33-37.

3. Ранняя беременность среди учащихся средней школы: распределение вины и чувство ответственности среди учителей и родителей // Фронт. Психол», 2022.

4. Уварова Е.В., Коломейцев М. Г., Радченко М. В. Правовые аспекты охраны репродуктивного здоровья несовершеннолетних по профилю «акушерство и гинекология» в Российской Федерации. Репродуктивное здоровье детей и подростков. 2022.

References

1. Zholondziovskaya, O.E., Putilova, N.V., Shakirov, R.T., and Kinzhalova, S.V. "Pregnancy and Childbirth in Young Women: Risk Factors and Clinical Course." *Russian Bulletin of Obstetrician-Gynecologist*, vol. 21, no. 5, 2021, pp. 84–89.
2. Sleptsova, A.D. "The Impact of Sex Education on Reducing the Incidence of Adolescent Pregnancy." *Journal of Sociological Research*, vol. 7, no. 2, 2022, pp. 33–37.
3. "Early Pregnancy among Secondary School Students: Distribution of Blame and Sense of Responsibility among Teachers and Parents." *Frontiers in Psychology*, 2022.
4. Uvarova, E.V., Kolomeytsev, M.G., and Radchenko, M.V. "Legal Aspects of Reproductive Health Protection for Minors in the Field of Obstetrics and Gynecology in the Russian Federation." *Reproductive Health of Children and Adolescents*, 2022.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ОТНОШЕНИЯ К ЦЕРКВИ В ПЕРВЫЕ ГОДЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

С.А. Сологуб

Смоленский государственный университет, студент

г. Смоленск, ул. Пржевальского, 4

E-mail: abiturient@smolgu.ru

Аннотация. В статье представлен комплексный анализ государственно-церковных отношений в Советской России 1917–1920-х гг. на материале Смоленской губернии и Западной области. Рассматриваются механизмы вытеснения религиозности и формирования светской квазирелигиозности в раннесоветской культуре. Охарактеризованы правовые, административно-репрессивные и агитационно-пропагандистские методы антирелигиозной политики: реализация декрета об отделении церкви от государства, кампания по изъятию церковных ценностей, судебные процессы над духовенством, лишение избирательных прав, массовое закрытие храмов в конце 1920-х – начале 1930-х гг.

Ключевые слова: государственно-церковные отношения, антирелигиозная политика, Смоленская губерния, Западная область, Русская

Православная Церковь, изъятие церковных ценностей, закрытие храмов, советская обрядность.

TRANSFORMATION OF ATTITUDES TOWARDS THE CHURCH IN THE EARLY YEARS OF SOVIET POWER

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

Abstract. The article presents a comprehensive analysis of state-church relations in Soviet Russia during the 1917–1920s based on materials from Smolensk Governorate and the Western Region. The mechanisms of the displacement of religiosity and the formation of secular quasi-religiosity in early Soviet culture are examined. The legal, administrative-repressive, and agitation-propaganda methods of anti-religious policy are characterized: the implementation of the decree on the separation of church from state, the campaign for the confiscation of church valuables, trials of the clergy, disenfranchisement, and the mass closure of churches in the late 1920s – early 1930s.

Keywords: state-church relations, anti-religious policy, Smolensk Governorate, Western Region, Russian Orthodox Church, confiscation of church valuables, closure of churches, Soviet ceremonialism.

Объектом исследования выступают государственно-церковные отношения в советской России 1917–1920-х гг. как пространство столкновения религиозной и атеистической мировоззренческих парадигм в связи с группой взаимообусловленных событий внутренней жизни РПЦ, проявившихся в реформировании церковных институтов и изменении отношений в сообществах православных верующих.

Предметом исследования выступают механизмы вытеснения религиозности и формирование светской квазирелигиозности в раннесоветской культуре (на примере отношения к церковным институтам, символам и ритуалам) в условиях формирования государственно-церковных отношений нового типа на территории Смоленской губернии и Западной области.

Цель исследования состоит в том, чтобы осуществить комплексный анализ того, как формирование советской политики в религиозной сфере и её практическое воплощение на местах были взаимосвязаны с изменениями организационных форм, повседневных практик религиозной жизни православного населения и эволюцией внутрицерковных отношений в отдельной российской провинции – Смоленской губернии и Западной области.

При исследовании были поставлены следующие задачи:

1) Раскрыть влияние революционных событий 1917 г. и смены государственного строя на переосмысление статуса церкви – как на уровне епархиального управления и положения провинциального епископата, так и в системе взаимоотношений клира и мирян.

2) Проанализировать формирование правовых основ новой модели государственно-церковных отношений: выявить логику и динамику изменения отношения советского государства к церкви, отражённую в нормативно-правовых актах первых лет советской власти.

3) Проследить трансформацию идеологического отношения к церкви, выразившуюся в становлении и эволюции системы антирелигиозной пропаганды, и исследовать реализацию агитационно-пропагандистской политики на провинциальном уровне (на примере Смоленской губернии).

4) Выявить основные формы и методы административно-репрессивного воздействия на церковь как практического выражения государственного отношения к ней, включая кампанию по ликвидации молитвенных зданий и судебные процессы над верующими.

5) Охарактеризовать эволюцию организационных форм и повседневных религиозных практик православного населения, а также внутрицерковные разделения (включая обновленческий раскол), рассмотрев их как реакцию на изменение отношения к церкви со стороны государства и общества.

В изучение трансформации отношения к церкви в первые годы советской власти особенно значительный вклад внесли как светские, так и церковные историки.

Непосредственно антирелигиозной политике конца 1920-х годов посвящено диссертационное исследование протоиерея Валерия Рябоконого «Смоленская губерния и Западная область в условиях антирелигиозной политики Советского государства (1925–1930)» [21]. Автор на основе широкого круга архивных материалов (ГАСО, ГАНИСО) реконструирует механизмы административно-репрессивного давления на религиоз-

ные общины, прежде всего – процесс закрытия храмов и молитвенных зданий. В его работах детально проанализированы такие аспекты, как налоговое и страховое давление на приходы, практика передачи культовых зданий под «общественные нужды», а также проведение «антиколыбельной» кампании в Смоленске. Отдельное внимание уделено трансформации антирелигиозной пропаганды после принятия постановления ВЦИК «О религиозных объединениях» (1929 г.) и переходу от просветительских методов к воинствующему атеизму.

Важное место в историографии занимают краеведческие труды Д.А. Ивочкина (иеромонаха Рафаила), который в серии книг («Гжатская земля: православные храмы», «Духовщинская земля: православные храмы», «Ельнинская земля: православные храмы» и др.) собрал уникальный материал о судьбе многих православных храмов на Смоленщине [6, 7, 8, 9, 10, 11, 12]. Хотя его работы носят преимущественно описательный характер, содержащиеся в них сведения о датах закрытия церквей, их переоборудовании или разрушении являются незаменимым фактическим источником для изучения антихрамовой кампании конца 1920-х – начала 1930-х годов.

Среди исследований, посвященных более раннему периоду, но важных для понимания контекста, следует назвать работу протоиерея Георгия Урбановича «Церковь и советская власть в Смоленске в 20-е годы XX века (по материалам смоленских архивов)» [4], который на материалах смоленских архивов реконструировал особенности церковно-государственных отношений в первой половине 1920-х годов. Его монография стала методологическим ориентиром для последующих исследований, в том числе для изучения обновленческого движения в регионе.

Одним из наиболее авторитетных специалистов по истории Смоленской епархии является М.В. Каиль. В своей кандидатской диссертации «Православная церковь и верующие Смоленской епархии в 1917 – середине 1920-х гг.: эволюция государственно-церковных отношений и внутриконфессиональные процессы» [12] детально проанализировал эволюцию государственно-церковных отношений в регионе, включая кампанию по изъятию церковных ценностей, судебные процессы над духовенством и начальный этап обновленческого раскола. Особую ценность представляют его статьи, посвященные антирелигиозной агитации и пропаганде 1920-х годов, а также истории обновленческого раскола в Смоленской епархии на основе архивных документов и периодики. Работы М.В. Каиля заложили фактический фундамент для дальнейшего

изучения провинциального православия в рассматриваемый период [12, 13, 14].

Ценный материал для анализа социально-политической обстановки в регионе содержится в трудах Е.В. Кодина и его научной школы. Под руководством Кодина были выполнены диссертации О.В. Кобец «Сопроотивление смоленского крестьянства государственной политике в деревне, 1928–1933 гг.» [16] и Р.В. Шамшина «Ликвидация кулачества в Западной области, 1929–1931 гг.» [24]. Хотя эти работы не посвящены непосредственно религиозной политике, они дают представление о механизмах административного давления на деревню и общей атмосфере «великого перелома», в которой происходило закрытие храмов на последнем этапе трансформации.

Классическим исследованием советского общества на региональном материале остается монография М. Фэйнсоды «Смоленск под властью Советов», основанная на знаменитом «Смоленском архиве» [23]. Автор анализирует эволюцию партийно-государственного аппарата, в том числе его политику в отношении религии, и приходит к важным выводам о соотношении репрессивных и идеологических методов.

Таким образом, историография антирелигиозной политики в Смоленской губернии и Западной области представлена работами разного уровня – от обобщающих монографий до узких краеведческих очерков. Вместе с тем, многие вопросы, такие как повседневное взаимодействие приходских общин с местными органами власти, практика обжалования закрытий храмов во ВЦИК, а также роль Союза воинствующих безбожников в регионе, требуют дальнейшего исследования.

Приход к власти большевиков радикально изменил статус Церкви. Декрет о земле (1917) ликвидировал церковно-монастырское землевладение, декрет о гражданском браке (декабрь 1917) изымал регистрацию актов гражданского состояния из ведения церкви. 23 января (5 февраля) 1918 г. был принят декрет СНК «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» (известный как декрет об отделении церкви от государства) [5, с. 373–374]. Церковь лишалась прав юридического лица, всё её имущество объявлялось народным достоянием, а религиозные общества могли лишь арендовать здания для богослужений. Запрещалось преподавание вероучения в государственных и частных учебных заведениях. Утверждение советской повестки в церкви на территории Смоленской губернии происходило в обстановке идущей Гражданской войны и сопровождалось последовательным вытеснением Церкви из публичной,

правовой и символической сфер. Этот процесс не был спонтанным – он опирался на законодательные акты, инструкции центральных органов, а также на инициативу местных властей, стремившихся не только выполнять, но и опережать директивы. В хронологической последовательности 1918–1922 гг. можно выделить три ключевых механизма: изъятие у церкви символических и административных функций (регистрация актов, обучение), разграбление материальной базы под видом «помощи голодающим» и, наконец, открытые репрессии, имевшие целью запугать верующих и сломить сопротивление духовенства.

Первым и наиболее болезненным для приходской жизни стало лишение Церкви права вести метрические записи и регистрировать акты гражданского состояния. Однако фактическая передача метрических книг в Смоленской губернии растянулась на несколько месяцев – с весны до осени 1918 г. Епископ Феодосий предписывал благочинным не сдавать книги добровольно, а лишь составлять их описи на случай изъятия. Некоторые приходы, пользуясь нерасторопностью местных властей, сумели сохранить метрики до 1923 г. Но в целом кампания прошла без массовых эксцессов, что объяснялось, во-первых, угрозой применения вооружённой силы, а во-вторых – усталостью населения от войны и неопределённости.

Гораздо ожесточённое проходила борьба за церковный брак. Священники оказывались меж двух огней: с одной стороны, каноны запрещали венчать разведённых и несовершеннолетних; с другой – волостные исполкомы требовали совершать обряды, угрожая привлечением «за саботаж» [15, с. 99]. Епископ Феодосий в резолюциях разъяснял клиру, что никакая гражданская власть не может заставить священника нарушить церковные правила, и ссылался на циркуляры Наркомюста. Однако на местах давление продолжалось. В ответ епархиальное начальство инициировало обращение в губисполком, добиваясь признания неправомерности действий волостных властей. Эта бюрократическая борьба, растянувшаяся на 1919–1920 гг., демонстрировала бессилие церковной иерархии защитить канонический порядок.

Параллельно наносился удар по духовному образованию. Инструкция Наркомпроса от 30 августа 1918 г. запрещала преподавание Закона Божия в любых государственных и частных учебных заведениях. Смоленская духовная семинария, возобновившая занятия осенью 1918 г., была закрыта уже в начале 1919 г. Вместо неё епархиальный совет попытался организовать пастырские курсы, которые просуществовали до

1922 г., но затем были ликвидированы в ходе процесса «смоленских церковников» [15, с. 101-105]. Преподавание вероучения на дому или в церковных помещениях разрешалось лишь при условии подписки о том, что содержание занятий ограничится «религиозной моралью». Тем не менее, заявления о том, чтобы возобновить образовательную деятельность поступали в Административный Отдел Губисполкома от Смоленского Епархиального Управления, хоть и в виде противосектантских курсов и уже в 1924 году [3].

К концу 1918 г. церковь лишилась контроля над двумя ключевыми сферами: регистрацией гражданского состояния, образованием и поведением в школе. Это означало, что религиозная социализация нового поколения становилась практически невозможной – дети крестьян и рабочих всё чаще сталкивались с атеистической установкой на официальном уровне.

Поворотным моментом в вытеснении церкви стала кампания по изъятию церковных ценностей, развернутая весной 1922 г. под лозунгом помощи голодающим Поволжья. В Смоленской губернии, как и по всей стране, она из добровольного пожертвования быстро превратилась в принудительную конфискацию. Поводом послужил декрет ВЦИК от 23 февраля 1922 г., разрешавший изъятие «церковных ценностей, годных для превращения в золото и серебро» [18, с. 59-60]. Однако уже 2 марта Политбюро дало негласную директиву о проведении кампании с самой бешеной и беспощадной энергией.

Как сообщает А. Ф. Гавриленков в статье «К вопросу об изъятии церковных ценностей в Смоленской губернии в 1922 году» [2], согласно сводке смоленского губисполкома от 11 апреля 1922 года, ситуация с изъятием церковных ценностей в губернии складывалась по-разному: в Смоленске процесс завершался спокойно, укрытий духовенством не выявлено; в Сычёвке эксцессов не было, верующие отнеслись лояльно; в Демидове комиссия работала неэнергично, результаты оказались незначительными; в Рославле же на почве изъятия произошёл раскол среди духовенства. В Смоленске события приняли драматический оборот. 28 марта комиссия попыталась изъять ценности из Успенского кафедрального собора. Верующие, организованные соборным братством (около 25 активистов), оказали сопротивление. Сопровождавший комиссию красноармейский отряд открыл огонь: по разным данным, 1–6 человек были ранены, одна женщина скончалась. «Смоленский инцидент» получил освещение в центральной печати («Правда» назвала его «погромными

порядками» и обвинила «черносотенно-церковную клику»). Центральная комиссия по изъятию в Москве создала особую подкомиссию для расследования, но в итоге поддержала действия местных властей.

Как показал в своём исследовании М. В. Каиль ход кампании в Смоленской губернии показывает, что изъятие не было чисто экономической мерой [15, с. 150]. По его данным до мая 1922 г. удалось собрать 26 фунтов золота и 312 пудов серебра по губернии (более 5 тонн). Однако значительная часть ценностей была не вывезена из-за переполненных кладовых – телеграмма заведующего Смолгубфинотделом от 9 мая 1922 г. гласила: «Кладовая переполнена, принимать ценности из уездов некуда». Более важным, чем финансовая выручка, оказался политический эффект. Надо отметить, что кампания расколола православное сообщество: часть духовенства (особенно обновленцы) выступила за «уступки» новой власти, в то время как патриаршая часть заняла непримиримую позицию. В Смоленске именно после мартовских событий епископ Филипп (Ставицкий) начал склоняться к обновленчеству, что спасло его от расстрела, но привело к обвинениям в сотрудничестве.

Тем не менее, проводилась церковная политика, направленная на то, чтобы узаконить и упорядочить определенные церковные отношения и характер регистрации и создания церковных обществ. В Смоленске для этого распространялся циркуляр НКВД №2513/с [1].

Параллельно с изъятием ценностей разворачивались судебные процессы над духовенством. Они выполняли двоякую функцию: во-первых, устрашали верующих, во-вторых, публично десакрализовали священников, представляя их корыстными «князьями церкви».

Первым крупным процессом в регионе стало «дело епископа Макария (Гневушева)» в августе 1918 г. Бывший викарий Вяземский, известный монархист, был арестован по обвинению в контрреволюционном заговоре (набатный звон, организация братства). В условиях развернувшегося красного террора он был расстрелян 4 сентября 1918 г. без полноценного суда. Это дело стало сигналом: прошлые монархические связи и даже просто активная проповедническая деятельность могли стоить жизни [19].

Более показательным был процесс 1920–1921 гг. над членами Смоленского епархиального совета и епископом Филиппом (Ставицким). Формальным поводом послужила ликвидация епархиального совета и изъятие его документации. Однако в ходе следствия выяснилось, что обвинение строилось на провокации: некий гражданин подбросил епископу «контрреволюционную» переписку (рукопись «Что такое коммунизм

при свете истины»). Власти использовали этот случай, чтобы привлечь к ответственности около 50 человек – от епископа до псаломщиков. Итогом стали расстрелы четверых фигурантов, реальные сроки для десяти человек и общественное порицание для остальных. Епископ Филипп отделался мягким наказанием, поскольку дал показания, в которых осудил «политиканство высшего управления» и выразил лояльность советской власти – что и стало основой для его последующего перехода в обновленчество.

Репрессии оказали мощное психологическое воздействие. Согласно документам, уже к концу 1918 г. в Смоленской губернии были расстреляны по обвинению в контрреволюции не менее 15 клириков, многие арестованы. В рапортах благочинных перечисляются протоиерей Александр Афанасьев, священники Стефан Стефанов, Иоанн Селезнев, Николай Смирнов, Николай Недачин и другие. Их семьи оставались без средств к существованию. Вдовы писали правящему архиерею письма с мольбами о помощи, но епархиальный совет, сам испытывавший хроническое недофинансирование, мог лишь рекомендовать приходам принять на место расстрелянного его родственника – чтобы сохранить семье хоть какой-то доход.

Таким образом, к концу 1922 г. церковь на Смоленщине оказалась в состоянии, близком к параличу: храмы либо закрывались, либо переходили под контроль лояльных обновленцев; духовное образование было уничтожено; клир подвергался арестам и расстрелам. Верующие, напуганные репрессиями, начинали скрывать свою религиозность, переносить богослужения на дом, избегать публичных крестных ходов. Этот процесс вытеснения публичной религии создал почву для формирования «домашней веры» – практики, которая станет доминирующей в советский период.

В апреле 1923 г. XII съезд РКП(б) принял резолюцию, предписывавшую развернуть углубленную систематическую работу по разрушению религиозных верований. В течение 1923–1929 гг. на территории Смоленской губернии, а затем Западной области были лишены избирательных прав священнослужители (по годам): 1923 г. – 1 557 (11,3 % от общего количества лишенных избирательных прав), конец 1924 г. – 1 742 (16,1 %), 1925–1926 гг. – 1 351 (17,7 %), 1926–1927 гг. – 1 891 (9,7 %), 1928–1929 гг. – 2 149 (7,5%) [1].

В Смоленской губернии этот поворот пришёлся на 1925 г., когда был создан региональный Союз безбожников (СБ). Важным источником для

понимания перелома в антирелигиозной пропаганде Смоленской губернии служит секретный циркуляр Смоленского губсовета Союза безбожников «О религиозном фронте по губернии и методах содержания и организационных формах антирелигиозной работы», разосланный 17 ноября 1925 г. по всем волкомам РКП(б). Документ, который тщательно проанализировал Я.Ф. Макаров («Религиозная обстановка и итоги антирелигиозной кампании в Смоленской губернии (по материалам секретного доклада Союза безбожников 1925 года)», позволяет увидеть, как региональное руководство СБ оценивало итоги предшествующей агитационной работы и какие задачи ставило на будущее. Циркуляр констатировал, что к концу 1925 г. в Смоленской губернии насчитывалось 548 православных церквей и 736 священников, из которых «301 тихоновец и 344 обновленца, а 91 не самоопределились». Во главе обновленческого движения стоял архиепископ Алексей (Дьяконов), во главе «тихоновщины» – епископ Илларион (Бельский). Авторы документа отмечали, что обновленчество развито преимущественно в Дорогобужском, Ярцевском, Ельнинском, частично в Сычёвском, Вяземском и Смоленском уездах [17]. Причиной раскола называлась классовая борьба внутри церкви: «чёрное» (монашеское) духовенство якобы вербовалось из крупной буржуазии и монархистов, а «белое» (женатое) выступало как «левая оппозиция», лояльная советской власти. Однако авторы циркуляра скептически оценивали обе стороны: «ни тихоновцы, ни обновленчество не смогут обновить и оживить церковь», а их разногласия следует использовать в пропаганде, «всячески довести до сознания широких крестьянских масс ту борьбу за власть, влияние и доходы, которые так жестоко ведутся в расколовшейся церкви». Несмотря на то, что на 1 ноября 1929 г. в Западной области действовало 2 036 православных церквей (282 – в городах, 1 754 – в сельской местности), увеличение численности может быть связано с расширением границ области [1].

Критика религии не могла быть единственным содержанием пропаганды. Власть предлагала позитивную альтернативу – систему советских праздников и обрядов, призванных заменить православные таинства и торжества. Этот процесс начался ещё в 1918 г. с введения «октябрин» (торжественная регистрация новорождённых в загсах), но массовый характер приобрёл во второй половине 1920-х гг.

В Смоленской губернии особую активность проявлял комсомол. «Антирождественские» и «антипасхальные» кампании включали в себя карнавальные шествия с кошунственными элементами: ряженные «попы»,

сожжение чучел, переименование дней отдыха (рабочая «непрерывка» сделала воскресенье обычным днём) [22, с. 84-91]. В «Рабочем пути» регулярно публиковались отчёты о том, как комсомольцы мешали службам в храмах, организовывали «красные свадьбы» и «комсомольские похороны» вместо церковного отпевания. Эти акции, по замыслу агитаторов, должны были продемонстрировать народу, что все важные моменты жизни можно отмечать без участия священника.

В деревне замещение шло труднее. Крестьяне, особенно старшего поколения, продолжали тайно крестить детей и отпевать умерших. Но молодёжь, воспитанная в комсомольских ячейках, всё чаще отказывалась от церковных обрядов. По данным, собранным Смоленским губотделом ОГПУ в 1928 г., в ряде уездов до 40 % комсомольцев не венчались, а регистрировали брак только в ЗАГСе [22, с. 65-73]. Разрыв между поколениями становился очевидным: дети стыдились верующих родителей, называли их «тёмными», а иногда и доносили на них.

Созданная на рубеже 1920–1930-х гг. законодательная база создала условия для беспрецедентного по своим масштабам административного наступления на церковь. В Западной области, образованной 1 октября 1929 г. из Смоленской и нескольких соседних губерний (Брянской, части Калужской, Тверской и Московской), эта кампания приобрела особый размах. На практике местные власти использовали три основных легальных повода для закрытия храмов: налоговое и страховое давление, «общественную необходимость» и ветхость здания. Однако за внешними формальными причинами скрывалась целенаправленная политика по ликвидации церковного имущества [22, с. 147-150].

Религиозные общины, не имея статуса юридического лица, облагались налогами как частные арендаторы. Размеры страховых платежей устанавливались произвольно местными конторами Госстраха и часто были заведомо непосильными. В Западной области, как свидетельствуют архивные дела, суммы страховых взносов для сельских церквей достигали 1000–1500 руб. в год, при том что годовой бюджет прихода редко превышал несколько сотен рублей. Неуплата в течение двух месяцев влекла расторжение договора и передачу здания другой общине или государству. На практике же храмы просто закрывались. Например, в 1930 г. в Смоленске по причине «отказа верующих от дальнейшего пользования ввиду непосильных налогов» были закрыты Свирская и Крестовоздвиженская церкви. В ряде случаев общины пытались собирать пожертвования на погашение долгов, что лишь оттягивало неизбежное: к 1931 г.

практически каждая сельская община региона имела хроническую задолженность [22, С. 147-150].

Понятие ветхости и отказа от ремонта стали «палочкой-выручалочкой» для закрытия храмов, которые нельзя было изъять под «общественные нужды» из-за активного сопротивления прихожан. Техническая комиссия (в составе представителя отдела народного образования, административного отдела и религиозной общины) признавала здание угрожающим обвалом. Смета на ремонт завышалась, сроки устанавливались нереально короткие. Община, не имевшая средств, «отказывалась» от ремонта, и договор расторгался. Так, например, в 1930 г. была закрыта Верхне-Георгиевская церковь Смоленска – «вследствие отказа религиозной общины от пользования храмом ввиду отсутствия средств на ремонт» [22, с. 150-165].

Массовое закрытие храмов в 1929–1930 гг. привело к невосполнимым потерям историко-культурного наследия Смоленщины. Антиколокольная кампания, ставшая к концу 1929 г. наряду с закрытием храмов основной административно-репрессивной формой антирелигиозной борьбы, на Смоленщине была проведена с особой жестокостью. Колокола сдавались как цветной металлолом на нужды индустриализации [21].

В Смоленске были уничтожены целые архитектурные ансамбли. С лица земли исчезли Ильинская, Казанская, Александро-Невская, Богородице-Рождественская церкви. Ильинская церковь была снесена в 1929–1930 гг., её кирпич использовали для строительства Дома Советов. Церковь Преображения Господня в Смоленске большевики закрыли в 1929 г., предварительно вынеся из него всё церковное имущество; венчания были сбиты, а верхний ярус колокольни позже разобран [22, с. 150-165].

В уездах разрушения были не менее масштабны. В Рославле разрушили Благовещенский собор. Под Демидовом была стерта с лица земли Ордынская пустынь, в которой пребывал чудотворный список Владимирской иконы Божией Матери. По данным, которые приводит прот. Валерий Рябоконт, за период с августа 1929 г. по май 1931 г. в Западной области было закрыто 211 православных храмов, 21 синагога, 1 кирха, 1 костёл. Только в Смоленске из 25 действовавших на 1925 г. церквей на 1 января 1930 г. осталось 11, а к 1933 г. – 6. Сельские храмы закрывались ещё более массово, особенно в ходе коллективизации, когда церковь объявлялась «кулацко-сектантской агентурой». Даже несмотря на антицерковную политику, на начало 1930 г. в Западной области ещё оста-

валась 1631 церковь (в том числе 1041 – Патриаршей церкви и 525 – обновленческая) – цифра, которая показывает, что кампания 1929–1930 гг. была лишь началом массовой ликвидации, завершившейся в следующее десятилетие [20].

Закрытие храмов вызывало ожесточённое сопротивление верующих. В Западной области зафиксированы многочисленные жалобы в облизполком и ВЦИК. Крестьяне писали, что «церковь закрыта под давлением местной власти», что при закрытии «иконы кололи и топили ими печку», а в здании «устроили вечеринку и плясали под гармонику». Однако органы власти, как правило, оставляли жалобы без удовлетворения. Лишь в единичных случаях, когда нарушение закона было очевидным, ВЦИК возвращал храм верующим, но такие решения были временными.

Одновременно с закрытием церквей развернулись массовые репрессии против духовенства. В конце 1929 – начале 1930 г. органами ГПУ было сфабриковано дело так называемой «контрреволюционной церковно-монархической организации». Всего было арестовано 134 человека, из них монахов – 103, священников – 9. Среди обвиняемых были наместник Троицкого монастыря в Смоленске Варлаам (Владыкин), архимандрит Елиивферий (Печеников), священник Николай Домуховский и др.

Таким образом, к концу 1930 г. массовое закрытие было временно приостановлено из-за волны крестьянских восстаний и критики «перегибов» в статье Сталина «Головокружение от успехов» (март 1930 г.). Однако это была лишь тактическая пауза. Законодательная база, созданная в 1929 г., оставалась в силе, и в последующие годы кампания возобновилась с новой силой.

Список литературы

1. ГАСО, Ф. 1-161. Оп. 1. Д. 1478. Л. 2-3.
2. Гавриленков А. Ф. Положение православных верующих на Смоленщине в 20–30-е гг. XX в. // Церковь. Богословие. История. 2021. № 2. С. 87–95.
3. ГАСО, Ф. Р-161. Оп. 1. Д. 1853. Л. 2.
4. Урбанович Г. Церковь и советская власть в Смоленске в 20-е годы XX века: (по материалам смоленских архивов). – Смоленск, 2012.
5. Декреты советской власти. – М., 1957. – Т. I.
6. Ивочкин Д. А. Гжатская земля: православные храмы. – Смоленск, 2015. – 352 с.

7. Ивочкин Д. А. Духовщинская земля: православные храмы. – Смоленск: Свиток, 2009. – 224 с.
8. Ивочкин Д. А. Ельнинская земля: православные храмы. – Смоленск: Свиток, 2005. – 144 с.
9. Ивочкин Д. А. Краснинская земля: православные храмы. – Смоленск: Свиток, 2012. – 184 с.
10. Ивочкин Д. А. Крестный путь архимандрита Рафаила. – Смоленск: Свиток, 2002. – 52 с.
11. Ивочкин Д. А. Поречская земля: православные храмы. – Смоленск: Свиток, 2007. – 184 с.
12. Ивочкин Д. А. Рославльская земля: православные храмы. – Смоленск: Свиток, 2004. – 176 с.
13. Каиль М. В. Антирелигиозная агитация и пропаганда 1920-х годов: провинциальная практика, формы, динамика (на примере Смоленской губернии) // Известия Смоленского государственного университета. – 2010. – № 1(9). – С. 205–218.
14. Каиль М. В. Власть и православные верующие в российской провинции начала 1920-х годов: Голод. Изъятие церковных ценностей. Раскол. Процесс смоленских церковников на Смоленщине. – Смоленск: СмолГУ, 2008. – 252 с.
15. Каиль М. В. Православная церковь и верующие Смоленской епархии в 1917 – середине 1920-х гг.: эволюция государственно-церковных отношений и внутриконфессиональные процессы: дис. ... канд. ист. наук. – Смоленск, 2011. – 273 с.
16. Кобец О. В. Соппротивление смоленского крестьянства государственной политике в деревне, 1928–1933 гг.: дис. ... канд. ист. наук. – Брянск, 2006. – 244 с.
17. Макаров Я. Ф. Религиозная обстановка и итоги антирелигиозной кампании в Смоленской губернии (по материалам секретного доклада Союза Безбожников 1925 года) // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. – 2024. – № 2. – С. 95–114.
18. Одинцов М. И. Русские патриархи XX века: судьбы Отечества и Церкви на страницах архивных документов. – М.: РАГС, 1999. – 334 с.
19. Священномученик Макарий (Гневушев) епископ Орловский и епископ Вяземский. URL: <https://monasterium.ru/monashestvo/issledovaniya/svyashchennomuchenik-makariy-gnevushev-episkop-orlovskiy-i-episkop-vyazemskiy/> (дата обращения: 22.06.2026).

20. Рябоконь В. В. Кампания по закрытию храмов во второй половине 20-х гг. на примере Смоленской губернии // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. – 2015. – № 1. – С. 55–62.

21. Рябоконь В. В. Особенности антиколокольной политики середины 20-х – начала 30-х гг. XX в. и ее реализация в Смоленске // Христианское чтение. – 2015. – № 5. – С. 219–236.

22. Рябоконь В. В. Смоленская губерния и Западная область в условиях антирелигиозной политики Советского государства (1925–1930) : дис. ... канд. богословия. – Минск : МДА, 2023. – 193 с.

23. Фэйнсод М. Смоленск под властью Советов / Мерл Фэйнсод/ Под общ. ред. Кодина Е. В. Пер. с англ. Кузьмина Л. А. Смоленск. гос. пед. ин-т. – Смоленск: ТРАСТ-ИМАКОМ, 1995. – 495 с.

24. Шамшин Р. В. Ликвидация кулачества в Западной области, 1929 – 1931 гг.: автореферат дис. ... канд. ист. наук. – Брянск, 2010, – 26 с.

References

1. State Archive of Smolensk Oblast (GASO), F. 1-161. Op. 1. D. 1478. Ll. 2–3.
2. Gavrilentov, A.F. "The Situation of Orthodox Believers in the Smolensk Region in the 1920s–1930s." *Church. Theology. History*, no. 2, 2021, pp. 87–95.
3. State Archive of Smolensk Oblast (GASO), F. R-161. Op. 1. D. 1853. L. 2.
4. Urbanovich, G. *The Church and Soviet Power in Smolensk in the 1920s: (Based on Materials from Smolensk Archives)*. Smolensk, 2012.
5. *Decrees of Soviet Power*. Moscow, 1957. Vol. I.
6. Ivochkin, D.A. *Gzhatsk Land: Orthodox Churches*. Smolensk, 2015. 352 p.
7. Ivochkin, D.A. *Dukhovshchina Land: Orthodox Churches*. Smolensk: Svitok, 2009. 224 p.
8. Ivochkin, D.A. *Yelnya Land: Orthodox Churches*. Smolensk: Svitok, 2005. 144 p.
9. Ivochkin, D.A. *Krasnyi Land: Orthodox Churches*. Smolensk: Svitok, 2012. 184 p.
10. Ivochkin, D.A. *The Way of the Cross of Archimandrite Raphael*. Smolensk: Svitok, 2002. 52 p.
11. Ivochkin, D.A. *Porechye Land: Orthodox Churches*. Smolensk: Svitok, 2007. 184 p.
12. Ivochkin, D.A. *Roslav' Land: Orthodox Churches*. Smolensk: Svitok, 2004. 176 p.

13. Kail, M.V. "Anti-Religious Agitation and Propaganda in the 1920s: Provincial Practice, Forms, Dynamics (on the Example of Smolensk Governorate)." *Bulletin of Smolensk State University*, no. 1(9), 2010, pp. 205–218.
14. Kail, M.V. *Power and Orthodox Believers in the Russian Province in the Early 1920s: Famine. Confiscation of Church Valuables. Schism. The Trial of Smolensk Churchmen in the Smolensk Region*. Smolensk: SmolGU, 2008. 252 p.
15. Kail, M.V. "The Orthodox Church and Believers of Smolensk Diocese in 1917 – Mid-1920s: The Evolution of State-Church Relations and Intra-Confessional Processes." Cand. hist. sci. diss. Smolensk, 2011. 273 p.
16. Kobets, O.V. "Resistance of Smolensk Peasantry to State Policy in the Countryside, 1928–1933." Cand. hist. sci. diss. Bryansk, 2006. 244 p.
17. Makarov, Ya.F. "Religious Situation and Results of the Anti-Religious Campaign in Smolensk Governorate (Based on Materials from the Secret Report of the Union of Godless of 1925)." *Theological Bulletin of Smolensk Orthodox Theological Seminary*, no. 2, 2024, pp. 95–114.
18. Odintsov, M.I. *Russian Patriarchs of the 20th Century: The Fates of the Fatherland and the Church in the Pages of Archival Documents*. Moscow: RAGS, 1999. 334 p.
19. Holy Martyr Macarius (Gnevushev), Bishop of Oryol and Bishop of Vyazma. Available at: <https://monasterium.ru/monashestvo/issledovaniya/svyashchennomuchenik-makariy-gnevushev-episkop-orlovskiy-i-episkop-vyazemskiy/> (accessed: 22.06.2026).
20. Ryabokon, V.V. "The Campaign for the Closure of Churches in the Second Half of the 1920s on the Example of Smolensk Governorate." *Theological Bulletin of Smolensk Orthodox Theological Seminary*, no. 1, 2015, pp. 55–62.
21. Ryabokon, V.V. "Peculiarities of the Anti-Bell Policy in the Mid-1920s – Early 1930s and Its Implementation in Smolensk." *Christian Reading*, no. 5, 2015, pp. 219–236.
22. Ryabokon, V.V. "Smolensk Governorate and the Western Region under the Anti-Religious Policy of the Soviet State (1925–1930)." Cand. theol. diss. Minsk: MDA, 2023. 193 p.
23. Fainsod, M. *Smolensk under Soviet Rule*. Edited by E.V. Kodin; translated from English by L.A. Kuzmin. Smolensk: TRAST-IMAKOM, 1995. 495 p.
24. Shamshin, R.V. "The Liquidation of the Kulaks in the Western Region, 1929–1931." Cand. hist. sci. diss. abstract. Bryansk, 2010. 26 p.

ГУМАНИТАРНАЯ СЕКЦИЯ

ПРАВОСЛАВНАЯ КНИГА – ПУТЬ К ВЕРЕ

*Критченкова Светлана Николаевна,
студентка 3-го курса Смоленского филиала РЭУ им. Г.В. Плеханова,
«Товароведение и экспертиза качества потребительских товаров»,
214030, Российская Федерация, Смоленская обл., г. Смоленск, ул. Нор-
мандия-Неман, д. 21.
E-mail: smolensk@rea.ru*

Аннотация: Православная книга сохраняет и распространяет знания, которые приближают человека к Творцу и православной Вере. Она открывает ему путь к Истине через чтение, размышление, постижение трудов святых отцов Церкви и главную книгу Библию. Очень важно, чтобы молодое поколение научилось узнавать такие книги, любить их и прибегать к их мудрости, особенно в сложных жизненных ситуациях. Автор работы постаралась изучить и передать многолетний опыт работы, который обобщен в Смоленском филиале РЭУ им. Г.В. Плеханова по изучению основ православной Веры через книгу.

Ключевые слова: Православная книга, Библия, православная Вера, святые отцы Церкви, история православной Руси и Смоленщины, духовно-нравственные качества.

ORTHODOX BOOK – THE PATH TO FAITH

*Kritchenkova Svetlana Nikolaevna,
3rd-year student, Smolensk Branch of Plekhanov Russian University of Economics,
"Commodity Science and Expertise of Consumer Goods Quality",
21 Normandie-Neman Street, Smolensk, Smolensk Oblast, 214030, Russian
Federation.
E-mail: smolensk@rea.ru*

Abstract: The Orthodox book preserves and spreads knowledge that brings a person closer to the Creator and the Orthodox Faith. It opens the way to Truth through reading, reflection, and understanding the works of the Holy

Fathers of the Church. The main such book is the Bible or the Holy Scriptures. It is very important that the younger generation learns to recognize such books, love them, and turn to their wisdom, especially in difficult life situations. The author of the work has tried to study and convey many years of experience, which has been summarized in the Smolensk branch of the Plekhanov Russian University of Economics, on studying the basics of the Orthodox Faith through a book.

Keywords: Orthodox book, Bible, Orthodox Faith, holy fathers of the Church, history of Orthodox Russia and Smolensk region, spiritual and moral qualities.

«Не хлебом одним будет жить человек,
но всяким словом, исходящих из уст Божиих»

Евангелие от Матфея 4:4[1]

Информация, содержащаяся в книге, бывает разной: истинной и ложной, полезной и вредной, полезной для души и полезной для обыденной жизни. Недаром наш народ говорит: «Не все свято, что в книгу вмято». Православная же книга сохраняет и распространяет знания, которые приближают человека к Творцу и православной Вере. Она открывает ему путь к Истине через чтение, размышление, постижение Библии и трудов святых отцов Церкви, молитву. Главной книгой христиан является Библия, или Священное писание, получившая такое именование от греческого слова βιβλιον, что означает «книга». Но понятие православной книги включает в себя не только тексты Священного Писания, свято-отеческого наследия и богослужебную литературу. Буквальный перевод с греческого языка слова «православие» означает «правильное учение». Православие – направление христианства, которое исповедует основы добра, миротворчества и веротерпимости. Эти же ценности несет и православная книга. Поэтому понятие «православная книга» гораздо шире, чем просто церковная книга [2]. Православными могут быть публицистика, русская классика и художественная литература. Однако только в том случае, если они помогают читателю приблизиться к познанию христианских ценностей. Очень важно, чтобы молодое поколение научилось узнавать такие книги, любить их и прибегать к их мудрости, особенно в сложных жизненных ситуациях. В книгах содержится опыт предыдущих



Рис.1. Интерес молодежи к православной и духовной литературе

поколений, мудрость, которая была обретена до нас с вами, и очень важно приобщиться к этой мудрости.

Я задалась вопросом, насколько результаты нашего исследования будут интересны молодежи. Для этого был проведен соцопрос в университете. Было опрошено около 400 студентов. Полученные и проанализированные ответы студентов: незначительная часть студентов (10%) интересуются православной и духовной литературой, а 85% хотели бы узнать о православной книге, ее духовном аспекте более подробно. Небольшая часть (5%) студентов не проявляет интереса к духовной литературе или безразличны (рис.1).

Автор данной работы постаралась изучить и передать многолетний опыт работы, который обобщен в учебном заведении по изучению основ православной Веры через книгу.

На протяжении многих лет Смоленский филиал РЭУ имени Г.В. Плеханова сотрудничает с Комиссией по православным библиотекам и кафедрам православной литературы Смоленской епархии, Смоленской областной научной универсальной библиотекой им. А. Т. Твардовского, Смоленской областной детско-юношеской библиотекой, Смоленской православной духовной семинарией, Смоленским объединением православных писателей (Одигитриевское). Результативность работы в данном направлении прослеживается и в ежегодном участии студентов в региональных, всероссийских и международных конкурсах, форумах,

конференциях, мультимедийных презентациях, конкурсных проектах, целью которых является формирование духовно-нравственных качеств личности через православную книгу; привлечение внимания молодежи к истории Православной Руси, ее духовным ценностям, восстановление и сохранение исторической памяти о памятниках русской православной культуры, пробуждение интереса обучающихся к истокам национальной российской истории и культуры.

Формы работы:

- факультативный курс «Основы православной культуры». На протяжении 20 лет в учебном заведении студенты знакомятся с азами православной веры;

- участие в форумах, конференциях, исследовательских проектах (ежегодная областная научно-практическая конференция «Шаг в науку», номинация «Православная культура», Международная молодежная научно-практическая конференция «Вера и наука: от конфронтации к диалогу», межвузовский проект «Ценностный код молодежи»);

- проведение православных праздников, выставок, конкурсов, посещение богослужений (тематические мероприятия «Рождественский стол», «Праздников праздник, торжество из торжеств», «Душе полезное слово», «Святые земли Смоленской» и другие);

- просмотр презентаций, документальных и художественных фильмов; использование аудиозаписей и технических средств обучения («Страсти Христовы», «Щенок» и другие);

- экскурсия в Полоцкий (Белоруссия) музей книгопечатания и знакомство с первыми печатными книгами, оборудованием и технологией книгопечатания;

- экскурсия в хранилище редких книг Смоленской областной научной универсальной библиотеки им. А. Т. Твардовского и знакомство с церковными книгами XVIII-XIX вв.: Псалтырь, Апостол, Слуцкое Евангелие, книжными «памятниками Смоленщины»;

- литературные гостиные (участие в литературных встречах с православными писателями: «Вифлеемская звезда», «Пасхальный благовест», «День православной книги» в Смоленской областной библиотеке им. А.Т. Твардовского и Смоленской областной детско-юношеской библиотеке (сектор по работе с молодежью) им. Соколова-Микитова);

- постановка литературно-музыкальных композиций духовно-нравственного содержания (участие в презентации православного литературно-художественного и просветительского альманаха «Свет Одиги-

трии» Смоленского объединения православных писателей (Одигитриевское). Студенты учебного заведения принимали участие в презентации 5-ти литературно-художественных альманахов. Доступ к Интернету и различным электронным базам данных создает иллюзию некоего информационного всевластия, возможности в любой момент ответить на любой вопрос. А история, культура, фольклор, классическая, православная литература окутаны туманом давно прошедшего времени. А между тем именно за счет приобщения к православной литературе формируется личность человека и развивается цивилизация [3].

Религиозное образование и святоотеческое наследие приводят человека к постижению Божественного замысла о нем, учат его нравственному состоянию и жизни в согласии с Евангельскими заветами. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл говорил: «Выигрывает не тот, кто самый здоровый и самый сильный, а тот, кто правильно проживает жизнь. С Богом вы правильно проживаете жизнь, с добрыми сказками вы правильно проживаете жизнь, с хорошей книгой вы правильно проживаете жизнь, с хорошими друзьями вы правильно проживаете жизнь» [4].

Планируемые результаты работы: воспитание уважительного отношения к православной культуре; осознание ответственности за общее дело; взаимопомощь, планирование общих способов работы, выстраивание продуктивного взаимодействия; воспитание активной и духовно-нравственной личности, готовой и способной приумножить культуру своей страны.

Список литературы

1. Бородина А.В. История религиозной культуры: Основы православной культуры: Учебное пособие для основной и старшей ступеней общеобразовательных школ, лицеев, гимназий. – М.: Издательский дом «Покров», 2003. – 288 с.: ил.
2. Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. – М.: Синодальная типография, 2018. – 250 с.
3. Зеньковский В. Русская педагогика в XX веке/В. Зеньковский. – М.: Свято-Тихоновский богословский институт, 1996. – 154 с.
4. Шевченко Л.Л. Православная культура. Учебное пособие для средних классов общеобразовательных школ, лицеев, гимназий. 5 год обучения. – М.: Центр поддержки культурно-исторических традиций Отечества, 2007.

References

1. Borodina, A.V. History of Religious Culture: Fundamentals of Orthodox Culture: A Textbook for Primary and Senior Levels of Secondary Schools, Lyceums, and Gymnasiums. Moscow: Pokrov Publishing House, 2003. 288 p.: ill.
2. The Holy Gospel of Our Lord Jesus Christ According to Matthew, Mark, Luke, and John. Moscow: Synodal Typography, 2018. 250 p.
3. Zenkovsky, V. Russian Pedagogy in the 20th Century. Moscow: St. Tikhon's Theological Institute, 1996. 154 p.
4. Shevchenko, L.L. Orthodox Culture: A Textbook for Secondary Classes of General Education Schools, Lyceums, and Gymnasiums. 5th Year of Study. Moscow: Center for Support of Cultural and Historical Traditions of the Fatherland, 2007.

ХЛЕБ КАК СВЯТЫНЯ: САКРАЛЬНЫЙ СМЫСЛ ХЛЕБА В ПРАВОСЛАВИИ

*Борисова Е.О., ФГБОУ ВО Смоленская ГСХА, студентка
инженерно-экономического факультета ФГБОУ ВО «Смоленская государственная сельскохозяйственная академия»,
214000, Смоленская область, г. Смоленск, ул. Большая Советская, д. 10/2
E-mail: priem@sgsha.ru*

*Соловьев Алексей Николаевич, кандидат филологических наук, доцент,
ФГБОУ ВО «Смоленская государственная сельскохозяйственная академия»,
214000, Смоленская область, г. Смоленск, ул. Большая Советская, д. 10/2
E-mail: priem@sgsha.ru*

Аннотация. Статья посвящена анализу образа хлеба в православной традиции и раскрывает его многогранное символическое и духовное значение. Хлеб в православии занимает особое место не только как ежедневная пища, но и как священный объект, выступающий важнейшим элементом богослужения и домашней религиозной практики. Особое внимание уделяется литургическому использованию хлеба в Евхаристии, а также его роли в обрядах, праздниках и народных обычаях. Рассматриваются библейские и исторические источники, влияющие на формирование сакрального статуса хлеба. Анализ подчеркивает нераз-

рывную связь между хлебом и христианскими ценностями – единством, жертвенностью и благодарением.

Ключевые слова: хлеб, символика, метафора, традиция, пища, православие.

BREAD AS A SHRINE: THE SACRAL MEANING OF BREAD IN ORTHODOXY

*Borisova E.O.,
Student, Faculty of Engineering and Economics, Smolensk State
Agricultural Academy,
10/2 Bolshaya Sovetskaya Street, Smolensk, Smolensk Oblast, 214000,
Russian Federation.
E-mail: priem@sgsha.ru*

*Solovyov Alexey Nikolaevich,
Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Smolensk State
Agricultural Academy,
10/2 Bolshaya Sovetskaya Street, Smolensk, Smolensk Oblast, 214000,
Russian Federation.
E-mail: priem@sgsha.ru*

Abstract: The article analyzes the image of bread in the Orthodox tradition and reveals its multifaceted symbolic and spiritual significance. Bread in Orthodoxy occupies a special place not only as a daily food, but also as a sacred object, acting as an essential element of worship and home religious practice. Special attention is paid to the liturgical use of bread in the Eucharist, as well as its role in rituals, holidays and folk customs. The biblical and historical sources influencing the formation of the sacred status of bread are considered. The analysis highlights the inextricable link between bread and Christian values – unity, sacrifice, and thanksgiving.

Keywords: bread, symbolism, metaphor, tradition, food, Orthodoxy.

Продукты питания и связанные с ними способы их приготовления и употребления представляют собой не только необходимое средство для поддержания жизни, но и важное культурное явление, отражающее социальные практики и формирующее коллективную идентичность [4]. Зерно и хлеб, являясь основными и повсеместно употребляемыми про-

дуктами, стали основой множества библейских символов, часто связанных с темами благословения, божественного попечения, суда и жертвы. Их важность и широкое распространение ярко проявляются в том, какое место зерно занимало в жертвенных обрядах древнего Израиля.

Урожай зерна часто символизировал Божье благословение. Так, Исаак, благословляя Иакова, желал ему изобилия земли и в частности – «множество хлеба и вина» (Быт.27:28). Подобным образом, в своем завершающем благословении колен Израиля, Моисей описывает землю Ханаан как «обильную хлебом и вином» (Втор.33:28). Псалмопевец, выражая благодарность за урожай, также использует образ полных долин, «покрытых хлебом», чтобы передать Божьи дары (Пс.64:14) [1]. Поскольку пшеница олицетворяет всё необходимое для существования, она способна выступать метафорой самой жизни [1]. В одном из псалмов говорится, что Бог одарит послушный Израиль лучшей пшеницей и медом (Пс.80:17). При этом пшеница символизирует не только материальное благополучие; глубина этого образа раскрывается, если сопоставить это с другим стихом, в котором отмечается: «ненавидящие Господа раболепствовали бы им, а их благоденствие продолжалось бы навсегда» (Пс.80:16). Дальнейшее развитие данного символа связано с образом обмолота зерна – ещё одного важного сельскохозяйственного мотива. У пророков процесс молотбы часто представляет собой метафору Божьего суда, где сам Бог выступает молотильщиком.

Сам хлеб, как и весь процесс его получения, прежде всего – Божий дар. В православной литургии для причащения используется хлеб просфора, название которого происходит от греческого слова, означающего «приносимое» [2]. Ранее этим термином обозначались дары из хлеба и вина, которые приносили верующие в храм: часть предназначалась для Евхаристии, а остальное – для совместной трапезы после богослужения, называемой Агапэ [2].

С момента разделения Евхаристии и Агапэ просфорой стали называть хлеб, специально приготовленный для Причастия. С древних времён он имел форму круглой лепёшки с изображением креста.

В христианской традиции существует два разных подхода к приготовлению евхаристического хлеба [3]. Восточные Церкви с древнейших времён используют для этого квасной, дрожжевой хлеб. В то же время на Западе уже давно практикуется приготовление Евхаристии только с пресным хлебом. Такая практика основана на предположении, что во время установления Таинства Причастия Иисус Христос восполь-

зовался именно пресным хлебом. Несмотря на то, что различие между использованием квасного и пресного хлеба кажется незначительным, этот вопрос стал одной из причин разделения между Восточной и Западной Церквями. Просфоры должны готовиться исключительно из высококачественной пшеничной муки и замешиваться на чистой воде, без добавления молока либо других примесей [2]. При их изготовлении не допускается использование масла, яиц и различных добавок. Просфоры пекутся из квасного теста, а не пресного, и не должны быть черствыми, покрытыми плесенью или какими-либо признаками порчи.

За хлеб принято возносить благодарственные молитвы. Несмотря на то, что хлеб является плодом человеческого труда - замешивается руками человека, выпекается, процесс его создания невозможен без зерна, а само зерно не может вырасти без дождя, даруемого Богом [1]. Тот факт, что Бог действительно даёт хлеб людям, ярко иллюстрируется в ряде библейских чудес. Так, израильтяне, испытывавшие голод в пустыне, получили манну – «хлеб, который Господь дал вам в пищу» (Исх.16:15; ср. Пс.77:25). В другой истории пророк Елисей по Божьему слову смог накормить сотню голодающих небольшим количеством хлеба (4Цар.4:42–44) [1]. Сам Иисус тоже дважды чудесно насыщал огромные толпы несколькими хлебами и рыбами, которых оказалось достаточно для всех.

Хлеб в Таинстве Причащения также воспринимается как дар Бога. Во время Тайной вечери Христос взял хлеб, благословил, преломил его и преподал своим ученикам. В этом действии заключён смысл жертвы: Иисус, предлагая хлеб, символически приносит Себя в жертву ради спасения людей, и, таким образом, хлеб становится образом жертвоприношения Сына Божьего [3].

В Писании хлеб часто используется как метафора. Например, в Чис. 14:9 Иисус Навин убеждает израильтян не бояться обитателей обетованной земли, говоря, что «они достанутся нам на съедение: защиты у них не стало; а с нами Господь, не бойтесь их», то есть победить их будет так же просто, как съесть хлеб [1]. В Ис.55:2 внимательное отношение к Божьему слову подобно вкушению хлеба. Аналогичное сравнение встречается и в Притч.9:5, где Премудрость приглашает: «Идите, ешьте хлеб мой». Особо выразительный метафорический образ хлеба содержится в шестой главе Евангелия от Иоанна, где Иисус говорит о Себе как о «хлебе жизни». Здесь соединяются ключевые библейские темы, связанные с хлебом: хлеб с неба представлен как дар Божий – «Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес» (Ин.6:32).

Хлеб является одним из ключевых библейских символов, в котором на протяжении всего Священного Писания отражаются история спасения и основные аспекты библейского учения. Важнейшие темы, связанные с этим образом, включают: хлеб как основу питания и источник жизни, данный Богом всему человечеству; чудесное обеспечение и сохранение народа Израиля во время их странствия по пустыне; духовную значимость веры во Христа и Его искупительную жертву; а также предвкушение будущего эсхатологического мессианского пира, в котором участвуют верующие.

Список литературы:

1. Словарь библейских образов: [Справочник] / Под общ. ред. Лиланда Райкена, Джеймса Уилхойта, Тремпера Лонгмана III; ред.-консультанты: Колин Дюриес, Дуглас Пенни, Дэниел Рейд; [пер.: Скороходов Б.А., Рыбакова О.А.]. – Санкт-Петербург: Библия для всех, 2005. – 1423 с.
2. Сморгунова Е. Хлеб в иудейских и православных обрядах // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. – 2012. – №1. – С. 43-51.
3. Страхов А.В., прот., Усольцев Д.Е., прот. Хлеб на Тайной Вечере: новозаветное обоснование и евхаристическая практика древней Церкви // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2022. № 4 (19). С. 9–32.
4. Юрина Е.А., Помаролли Дж. Библейская символика хлеба в образных средствах русского и итальянского языков // Язык и культура. – 2017. – №1. – С. 84-106.

References

1. Dictionary of Biblical Imagery. Edited by Leland Ryken, James C. Wilhoit, and Tremper Longman III; Consulting Editors: Colin Duriez, Douglas Penney, and Daniel G. Reid; Translated by B.A. Skorokhodov and O.A. Rybakova. St. Petersburg: Bible for All, 2005. 1423 p.
2. Smorgunova, E. "Bread in Jewish and Orthodox Rites." Culture of Slavs and Culture of Jews: Dialogue, Similarities, Differences, no. 1 (2012): 43-51.
3. Strakhov, A.V. (Priest), and D.E. Usoltsev (Priest). "Bread at the Last Supper: New Testament Justification and Eucharistic Practice of the Early Church." Proceedings of Saratov Orthodox Theological Seminary, no. 4 (19) (2022): 9-32.
4. Yurina, E.A., and D. Pomarolli. "Biblical Symbolism of Bread in the Figurative Means of the Russian and Italian Languages." Language and Culture, no. 1 (2017): 84-106.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ МИСТИЧЕСКИХ ПЕРЕЖИВАНИЙ В ДЕТСКОМ ВОЗРАСТЕ

*Якименкова Вероника Сергеевна, 1 курс, направление подготовки
«Психология в образовании»,
Смоленский государственный университет,
214000, Смоленская обл., г. Смоленск, ул. Пржевальского, д. 4.
E-mail: veronikaakimenkova92@gmail.com*

*Научный руководитель: Разина Лидия Сергеевна, кандидат психоло-
гических наук, доцент кафедры общей психологии СмолГУ; Смоленский
государственный университет,
214000, Смоленская обл., г. Смоленск, ул. Пржевальского, д. 4.
E-mail: lidia722@yandex.ru*

Аннотация: В исследовании сфокусировано внимание на изучении детского опыта встречи с иррациональным. Основываясь на взглядах на природу детского сознания М.В. Осориной, автор анализирует мистические переживания респондентов в детском возрасте. Основным методом исследования является изучение ретроспективных воспоминаний студентов о мистических или «волшебных» переживаниях. Детство современных студентов прошло в условиях цифровизации, определенных информационных влияний (мультфильмы типа «Гравити Фолз», передача «Битва экстрасенсов» и т.п.), которые отличались от среды предыдущих поколений. С другой стороны, исследователями мистический опыт связывается с готовностью к восприятию духовного опыта, который, возможно, имеет универсальную природу. Мистические переживания в воспоминаниях респондентов нам удалось разделить на группы: одушевление предметов и пространства, переживание «границы» миров, медиа-обусловленные страхи, магические предметы, экстрасенсорные переживания.

Ключевые слова: мистические переживания, дети, студенты, М.В. Осорина, ретроспективные воспоминания, феноменологический анализ.

PSYCHOLOGICAL ANALYSIS OF MYSTICAL EXPERIENCES IN CHILDHOOD

*Yakimenkova Veronika Sergeevna,
1st-year student, specialization "Psychology in Education",
Smolensk State University,
4 Przhhevalskogo Street, Smolensk, Smolensk Oblast, 214000, Russian
Federation. E-mail: veronikaakimenkova92@gmail.com*

*Academic Supervisor: Razina Lidia Sergeevna, Candidate of Psychological
Sciences, Associate Professor, Department of General Psychology, Smolensk State
University, 4 Przewalskogo St., Smolensk, Smolensk Region, 214000, Russia.
E-mail: lidia722@yandex.ru*

Abstract: The study focuses on the examination of children's experiences of encountering the irrational. Drawing on the views of M.V. Osorina on the nature of children's consciousness, the author analyzes the mystical experiences of respondents during their childhood. The primary research method is the study of retrospective memories of students about mystical or "magical" experiences. The childhood of contemporary students took place under conditions of digitalization and certain informational influences (cartoons such as Gravity Falls, the TV show Battle of Psychics, etc.), which differed from the environment of previous generations. On the other hand, researchers associate mystical experience with a readiness to perceive spiritual experience, which may have a universal nature. In the respondents' recollections, we were able to classify mystical experiences into the following groups: animation of objects and space, experience of the "boundary" between worlds, media-induced fears, magical objects, and extrasensory experiences.

Keywords: mystical experiences, children, students, M.V. Osorina, retrospective memories, phenomenological analysis.

Прежде чем ребенок станет взрослым, ему предстоит пройти довольно сложный путь освоения мира, построения своего собственного мировоззрения. Продвигаясь в своем развитии, ребенок осваивает культуру общества, в котором живет, которая и создает определенную модель мира. Модель мира находит свое отражение в мифах, религиозных воззрениях, обычаях, образе жизни. Исследуя мир ребенок получает опыт вещественного его освоения, а также получает опыт встречи с иррациональным («страшным», «тайным», «волшебным»).

В исследованиях Т.Д. Попкова и Б.Б. Кондакова обращается внимание на особое восприятие мира детьми. Дети склонны к паралогическому мышлению, эмоциональному проживанию событий, выстраиванию воображаемого пространства.

Французский антрополог Леви Брюль, создатель теории первобытного мышления, отмечает в качестве существенных его характеристик нечувствительность в предыдущему опыту и причинно-следственным связям [2]. Это делает первобытное мышление близким к мифическому мышлению детей.

Корифеи детской психологии также обращают внимание на склонность детей к мистическим переживаниям. Так Л.С. Выготский обращает внимание на склонность детей воспринимать предметы как живые, не имеющие устойчивых свойств, то есть имеющие возможность превращаться в другие предметы. Однако определить причину такого явления не так просто. Есть вероятность, что волшебные сказки как-то способствуют такому восприятию мира. Ж. Пиаже, швейцарский психолог, также обращает внимание на мифологическую составляющую детского мышления [4].

В исследовании М.В. Осориной сосредоточено внимание на детском сознании «изнутри». Она использует методы наблюдения, глубинного интервью, ретроспективных воспоминаний респондентов для изучения внутреннего мира ребенка.

Э. Эриксон в своей теории психосоциального развития вводит понятие «базового доверия к миру», которое формируется на первом году жизни [7]. М.В. Осорина прямо ссылается на Э. Эриксона, когда говорит, что колыбельные и чувство защищенности дома создают у ребенка «уверенность в своей желанности, защищенности». Если этого доверия не сформировалось, мир воспринимается как угрожающий – здесь корень многих детских страхов (темноты, «черных рук» и т.д.).

В.В. Зеньковский – отечественный психолог и религиозный философ, автор книги «Психология детства» [1]. Он ввел понятие «мифологического понимания» действительности ребенком и показал, что детская фантазия – не просто «выдумка», а способ познания мира, близкий к мифотворчеству. Он же первым связал это с религиозным развитием.

Не менее интересно исследование Н.А. Рыбникова «Религиозная драма ребенка» [5]. Он отмечает, что «религиозные переживания раннего детства – один из наименее изученных отделов психологии ребенка», отмечает, что «семья должна суметь дать ребенку на все его запросы

такие ответы, которые вполне бы соответствовали потребностям и особенностям его возраста». Одним из выводов его работы является то, что детская душа не выносит пустоты в области предельных вопросов. Если взрослые не дают ребенку понятных образов для работы с тайной, он находит их сам – в дворовых страшилках, в мультфильмах, иногда в церковном обряде.

Методика

Для психологического анализа феномена детских мистических переживаний, выявления их видов и компонентов нами было проведено эмпирическое исследование.

Основным методом сбора данных стало полупроективное ретроспективное интервью.

Респондентам задавался открытый вопрос: «Были ли у вас в детстве переживания, которые вы не могли объяснить рационально (ощущение присутствия, необъяснимый страх места, вера в оживание предметов, «чудеса»)»?». Метод является полупроективным, поскольку стимулирует свободное воспроизведение личностно значимых воспоминаний без жесткой структуры ожидаемых ответов.

Метод анализа данных: феноменологический анализ и контент-анализ, соотнесение с теорией М.В. Осориной.

В опросе приняли участие 20 студентов (преимущественно девушки, два юноши) в возрасте 18-20 лет. Важной характеристикой выборки является общий медиафон детства: все респонденты смотрели мультсериалы с мистическим содержанием («Скуби-Ду», «Гравити Фолз», «История игрушек», эпизоды «Смешариков» с Черным Ловеласом), а также телепередачи канала ТВ-3 («Битва экстрасенсов», «Гадалка», «Слепая»). Некоторые продолжают смотреть новые сезоны «Битвы экстрасенсов» и сейчас.

Качественный анализ детских мистических переживаний респондентов был проведен с использованием феноменологического анализа интервью. Нами были выделены смысловые единицы в ответах испытуемых, которые позволили составить таблицу типичных переживаний и проследить их наполненность.

Таблица 1. «Сводные данные мистических переживаний»

Респондент/ возраст	Краткое содержание переживания	Ключевой образ	Обобщенная тема
Кирилл, 19	Боялся закрытой двери: если закрыта – плохие сны	Дверь как портал сна	Граница, край
Вера, 18	Боялась открытой двери: придёт гном	Дверь как проход для существ	
Вероника, 19	Открытая дверь – духи утащат за ноги, укрывалась одеялом	Одеяло как защита	
Евдокия, 19	Лестница: кто-то схватит и утащит вниз, сон лицом к стене	Лестница, стена	
Анна, 18	Шкура рыси на стене оживет; страх смотреть в окно	Оживший предмет, окно	
Елизавета, 19	В люке живет кикимора (рассказала бабушка)	Люк, фольклор	
Лидия, 20	Куклы оживают (влияние фильма «Чаки»), резко оборачивалась	Ожившая игрушка	Одушевление предметов
Алена, 18	Куклы оживают, когда ее нет в комнате	Ожившая игрушка	
Саша, 20	Черные руки из стены, у подружки – крокодил под ванной	Стена, ванная	
Евдокия, 19	Видела «дядю» в квартире (позже узнали – там повесился мужчина). Стул переворачивался после смерти бабушки	Призрак, полтергейст	
Анна, 18	Тени, мужчина в шляпе, который хотел забрать	Тень, фигура	
Вероника, 19	Видела домового, чувствовала «плохих мужчин» в доме	Домовой, духи места	
Лидия	Барабашка. Звонок в дверь как подтверждение	Домовой	Медиа-страхи
Елизавета, 19	Чупакабра (7-12 лет)	Медиа-монстр	
Вера, 18	Повторяющиеся сны: мать похищают инопланетяне (4-5 лет)	Инопланетяне	
Подруга Лидии	Цыгане пересчитают зубы – кто-то умрет	Фольклор/слух	

Ксюша, 18	Ловец снов забирает плохие сны. Парные кольца с подругой. Таро	Ловец, кольца, карты	Амулеты и ритуалы
Евдокия, 19	Плевать через плечо, стучать по дереву. «Черт, поиграй и отдай»	Ритуалы	
Вера, 18	Скрещивать пальцы, женщина с пустым ведром. Собака-вестник перед экзаменом	Приметы, знаки	
Елизавета, 19	Фигурка тигрицы на удачу. Карта желаний, мысли материальны	Амулет, визуализация	
Саша, 20	Кольцо разломалось после смерти бабушки	Знак	
Ксюша, 18	Вещие сны. Чувство «плохой энергетики» мест. В церкви – покой	Энергетика, сны	Предчувствия и «поле»
Евдокия, 19	Дедушка во сне назвал оценки за контрольную. Чувство взгляда. Карма. Кот как послание от дедушки	Вещий сон, знак, карма	
Лидия, 20	Предчувствие билета на экзамене, исхода конференции	Интуиция	
Матвей, 18	Чувство взгляда в спину. Предчувствие, что спросят на паре	Интуиция	

Полученный материал позволяет сформулировать несколько тезисов, значимых для понимания детского опыта переживания иррационального.

Практически все респонденты, рассказывая свои истории, использовали оговорки: «скорее всего, просто замкнуло контакты», «возможно, повлиял фильм», «больше как развлечение». Это свидетельствует о том, что взрослое «Я» стремится рационализировать детский опыт, вписать его в научную картину мира. Однако то, что эти воспоминания сохранились и эмоционально заряжены, говорит о том, что рационализация не полностью «снимает» переживание.

В своей книге М.В. Осорина отмечает, что восприятие мира ребенком отличается от восприятия взрослого, он видит много необъяснимого, непонятного, волшебного, чудесного. Взрослые же не всегда могут понять особенности детской психики, не относятся к ним серьезно.

Современный молодой человек хранит детский опыт встречи с «иным», который не всегда находит легитимного языка для выражения во взрослой культуре. Отсюда – либо вытеснение, либо уход в эзотерические практики (Таро у Ксюши), которые дают этому опыту хоть какую-то понятийную рамку.

В традиционной культуре, описываемой М.В. Осориной, ребенок получал образы мистического из колыбельных, сказок и фольклора. Сегодня этот канал во многом замещен медиа. Однако, как показывают наши данные, психологическая функция этих образов остается прежней: они помогают структурировать тревогу. Разница в том, что фольклорный образ (волчок, бабайка) был анонимен и архетипичен, а медийный образ (Чупакабра, инопланетяне, Чаки) – авторский и визуально конкретный. Это может сужать пространство для индивидуального мифотворчества, но не отменяет саму потребность в нем.

Здесь уместно вспомнить исследование Н.А. Рыбникова. Он писал о трагедии маленькой Ниночки: «Душа ребенка развивается как бы "от противного", отрешаясь от тех взглядов, которые ему навешаются старшими, забывающими, что ребенок прежде всего ребенок и что отвлеченными рассуждениями его конкретный ум, жаждущий живой, "материальной" пищи, не удовлетворится» [5, с. 9].

Наши респонденты находятся в похожей ситуации. Современная секулярная среда, как и мать Ниночки, предлагает им рациональные объяснения там, где душа требует тайны и чуда. И тогда пустующая ниша заполняется суррогатами: вместо бабушкиных сказок – «Битва экстрасенсов», вместо церковного таинства – гадание на Таро, вместо молитвы – вера в карму и «материальность мысли».

Как указывают М.В. Шугуров и С.И. Мозжилин, анализируя наследие Г. Юнга, «религия представляет собой психологический ответ на неизвестное, расположенное в душе, а также в окружающем человека мире» [6, с. 6]. Если традиционные формы этого ответа разрушены, психика все равно находит способ его дать – пусть даже в форме страха перед Чупакаброй или веры в ловца снов.

Интересно, что церковь как сакральное пространство вызывает у респондентов полярные реакции. Ксюша и Евдокия чувствуют там «умиротворение и спокойствие», а подруга Лидии – страх и ощущение, что с ней «что-то происходит».

Это соответствует наблюдению М.В. Осориной о том, что пространство переживается ребенком (и взрослым) глубоко лично: «Мир

детей сосуществует с миром взрослых в одном и том же физическом пространстве, однако мы удивительно слепы по отношению к жизни и культуре "племени детей"» [3, с. 2]. Можно перефразировать: мы слепы к тому, как по-разному люди переживают одно и то же сакральное пространство.

У многих респондентов детская вера в защитные предметы (ловец снов, крестик, фигурка тигрицы) трансформировалась во взрослую веру в «закон бумеранга», «карму», «материальность мысли», «знаки судьбы». Это можно рассматривать как секулярный эквивалент религиозного мировоззрения. В отсутствие укорененной религиозной традиции молодые люди выстраивают индивидуальную «теологию повседневности», опираясь на тот опыт встречи с тайной, который был получен в детстве.

Выводы

Детские мистические переживания, зафиксированные в воспоминаниях наших респондентов, структурно соответствуют тем формам освоения пространства и границ, которые описаны в концепции М.В. Осориной. Основные категории: мистическое переживание «края» (дверь, окно, лестница), одушевление предметов и пустого пространства, использование амулетов и ритуалов.

Спецификой современного поколения является насыщенность детского опыта медиаобразами мистического (Чупакабра, инопланетяне, персонажи хоррор-фильмов). Эти образы выполняют ту же психологическую функцию, что и фольклорные персонажи в традиционной культуре: они персонифицируют тревогу и делают ее потенциально контролируемой.

У значительной части респондентов детский опыт встречи с иррациональным не вытеснен полностью, а трансформирован во взрослые формы магического мышления (вера в карму, знаки, предчувствия, энергетику). Это можно рассматривать как форму «частной религиозности», существующую параллельно с институциональной религией или вместо нее.

С точки зрения психологии развития, детские мистические переживания являются не патологией, а нормативным этапом становления картины мира. Как писала М.В. Осорина: «Такое культурно-психическое строительство может находиться в сотрудничестве и в противоречии со взрослым миром» [3, с. 16]. Задача психологов и педагогов – не обесценивать этот опыт, а помогать молодёжи интегрировать его в целостную картину мира.

Детские мистические переживания, описанные респондентами, не являются хаотичным набором страхов и фантазий. Они образуют устой-

чивую структуру, которая воспроизводится от поколения к поколению, меняя лишь внешнюю оболочку образов. Там, где в традиционной культуре действовали домовые, кикиморы и «серенький волчок», у современного городского ребёнка появляются Чупакабра, инопланетяне или персонажи хоррор-фильмов. Психологическая функция этих образов остаётся неизменной: они персонифицируют тревогу, дают ей имя и, следовательно, создают иллюзию потенциального контроля над ней.

Список литературы

1. Зеньковский, В. В. Психология детства. – М.: Академия, 1996. 346 с.
2. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-пресс, 1994.
3. Осорина М.В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. – СПб.: Питер, 2017. 304 с.
4. Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка. – М.: Педагогика-Пресс, 1999.
5. Рыбников Н.А. Религиозная драма ребенка: психологический этюд. – М.: [б. и.], 1923. 10 с. (Редкое издание Самарской ОУНБ).
6. Шугуров М.В. Осмысление религиозно-мистического опыта в рамках аналитической психологии: преломление универалистской парадигмы / М.В. Шугуров, С.И. Мозгилин // Философская мысль. 2023. № 2. С. 66–93. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.2.39749.
7. Эриксон Э. Детство и общество. – СПб.: Питер, 2019. 448 с.

References

1. Zenkovsky, V.V. *Psychology of Childhood*. Moscow: Akademia, 1996. 346 p.
2. Lévy-Bruhl, L. *The Supernatural in Primitive Thinking*. Moscow: Pedagogika Press, 1994.
3. Osorina, M.V. *The Secret World of Children in the Space of the Adult World*. St. Petersburg: Piter, 2017. 304 p.
4. Piaget, J. *The Language and Thought of the Child*. Moscow: Pedagogika-Press, 1999.
5. Rybnikov, N.A. *The Religious Drama of the Child: A Psychological Study*. Moscow: [s.n.], 1923. 10 p. (Rare edition of Samara Regional Universal Scientific Library).
6. Shugurov, M.V., and S.I. Mozhilin. "Understanding Religious-Mystical Experience within the Framework of Analytical Psychology: The Refraction of the Universalist Paradigm." *Philosophical Thought*, no. 2 (2023): 66–93. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.2.39749.
7. Erikson, E. *Childhood and Society*. St. Petersburg: Piter, 2019. 448 p.

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ ДЕТЕЙ В РОСТОВСКОЙ ОБЛАСТИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Висящева Дарья Сергеевна
студентка факультета «Психология, педагогика и дефектология»
Донской государственный технический университет (ДГТУ)
г. Ростов-на-Дону, Россия
e-mail: visyashheva.darya@icloud.com

Глазырина Ольга Вячеславовна
кандидат педагогических наук, доцент кафедры
«Образование и педагогические науки»
Донской государственный технический университет (ДГТУ)
г. Ростов-на-Дону, Россия
e-mail: olgtrud@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматриваются понятия «духовность», «нравственность», «духовно-нравственное воспитание»; раскрываются особенности реализации воспитательной системы Ростовской области посредством программ, направленных на формирование духовно-нравственной личности с учётом особенностей социокультурного пространства региона.

Ключевые слова: духовно-нравственное воспитание, казачество, Православие, Ростовская область.

SPIRITUAL AND MORAL EDUCATION OF CHILDREN IN THE ROSTOV REGION: HISTORY AND MODERNITY

Visyashcheva Darya Sergeevna
student of the Faculty of Psychology, Pedagogy and Defectology
Don State Technical University (DSTU)
Rostov-on-Don, Russia
e-mail: visyashheva.darya@icloud.com

Glazyrina Olga Vyacheslavovna,
Candidate of Pedagogical Sciences,
Associate Professor of the Department
of Education and Pedagogical Sciences,
Don State Technical University (DSTU)
Department of Education and Pedagogical Sciences,
Rostov-on-Don, Russia
e-mail: olgtrud@yandex.r

Abstract. The article discusses the concepts of "spirituality", "morality", and "spiritual and moral education"; it reveals the features of implementing the educational system of the Rostov Region through programs aimed at forming a spiritual and moral personality, taking into account the specific features of the region's socio-cultural environment.

Keywords: spiritual and moral education, Cossacks, Orthodoxy, Rostov Region.

Введение. Современная ситуация в Российской Федерации требует особого внимания к вопросам духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения, поскольку играет ключевую роль в формировании зрелой личности, способной сознательно строить свою жизнь, принимать осмысленные решения и служить интересам своего Отечества. Именно такое мнение выразил митрополит Ростовский и Новочеркасский Меркурий, по его словам, важнейшая цель современного образовательного процесса заключается в воспитании высоконравственной личности, обладающей чувством долга перед страной и обществом, стремящейся к созидательному труду во имя будущего России [2]. В условиях утраты традиционных ценностей и роста социальных рисков духовно-нравственное воспитание становится стратегическим направлением образовательной политики региона.

Методологическую основу исследования составили научные труды по духовно-нравственному воспитанию К.Д. Ушинского, В.А. Сухомлинского, Б.Т. Лихачева, И.Ф. Харламова, А.Н. Кошечко; научно-методические работы Е.Ю. Сухаревской и др. Вместе с тем, актуальность проблемы духовно-нравственного воспитания детей и подростков в современной России связана с:

– требованиями общества об укреплении универсальных общечеловеческих ценностей в системе образования РФ;

– поиском эффективных программ духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения с учётом особенностей социокультурного пространства региона.

Цель исследования – теоретически обобщить проблему духовно-нравственного развития детей и подростков с учетом регионального своеобразия.

Методика и организация исследования: анализ педагогической и научно-методической литературы по проблеме исследования; сравнительно-сопоставительный анализ.

Результаты исследования и их обсуждение. Для понимания сущности духовно-нравственного воспитания важно определить ключевые понятия, такие как духовность и нравственность.

В ходе анализа научных работ К.Д. Ушинского, Б.Т. Лихачева, И.Ф. Харламова было определено, что под духовной сферой подразумевается область человеческого сознания, связанная с поиском высших целей жизни, стремлением к смыслообразованию, осознанию своего места в мироздании; нравственность представляет собой систему внутренне усвоенных человеком норм поведения, направленных на добро, справедливость и ответственность перед окружающими людьми и самим собой [4, 5].

К.Д. Ушинский в своей работе «Человек как предмет воспитания» определяет нравственное воспитание следующим образом: «... всякая человеческая душа требует деятельности, и, смотря по роду этой деятельности, которую дает ей воспитатель и окружающая среда и которую она сама для себя отыщет, – такое направление и примет ее развитие» [4, с.494].

Вслед за И.Ф. Харламовым, мы понимаем нравственное воспитание детей как целенаправленный процесс формирования у обучающихся положительных моральных отношений и этических качеств личности в образовательном пространстве школы.

В рамках изучения заявленной проблемы нами был проведен анализ исследований, посвященных особенностям духовно-нравственного воспитания детей и молодежи в Ростовской области. Своеобразие воспитательной системы региона определяется культурно-историческими особенностями. В соответствии с Концепцией духовно-нравственного и патриотического воспитания в образовательных организациях с кадетским и казачьим компонентом, цель духовно-нравственного воспитания в современной системе образования Ростовской области – формирова-

ние духовного наследника, творца будущего, защитника и созидателя основ бытия в национальной истории. Задачи:

1. Формирование гражданственности и патриотизма.
2. Воспитание духовно-нравственных ценностей обучающихся.
3. Сохранение культурно-исторического наследия Донского края.
4. Развитие уважения к традициям российского и донского казачества.
5. Воспитание толерантности, милосердия и культуры межнационального общения.
6. Создание воспитательной среды через школу, семью, церковь, казачьи общества и общественные институты.
7. Подготовка молодежи к служению Отечеству и активной гражданской позиции [3].

Опираясь на исследования А.Н. Кошечко, мы определяем, что система духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения в Ростовской области выстроена на основе традиционных ценностей казачества [1]. Актуальность воспитательного потенциала казачества в современных условиях обусловлена следующими критериями:

- войсковое казачье общество, которое исторически связано с территорией Области войска Донского, обладает сформированной в ходе длительного исторического развития выстроенной системой универсальных ценностей, «неразрывно связанных в своих глубинных основаниях с духовными традициями русского Православия: Бог – Родина (духовный, воинский и гражданский долг православного воина, служение) – народ (братство, товарищество, взаимовыручка) – семья» [1, с. 9];

- ведущим методом духовно-нравственного воспитания детей является пример человека, который может служить образцом нравственного воспитания, нравственным ориентиром. Таким ориентиром в воспитательной работе общеобразовательных организаций региона являются православные деятели, казаки-воины и атаманы казачьих обществ, казаки-наставники, педагоги.

Реализация воспитательной системы с учётом регионального компонента в Ростовской области осуществляется через ряд программ, направленных на формирование духовно-нравственной личности с учётом особенностей социокультурного пространства региона. Характеристика отдельных программ духовно-нравственного воспитания представлена в таблице 1.

Таблица 1. Характеристика программ духовно-нравственного воспитания, реализуемых в Ростовской области

	Название программы, автор	Цель программы	Содержание программы (разделы)
1	Учебно-методический комплекс «Доноведение», автор: Е.Ю. Сухарева	формирование у детей младшего школьного возраста целостного представления о малой Родине – Донском крае и адекватного понимания места человека в нём	– история Донского края; – природа Донского края; – культура народов Дона
2	Проект «Быть добру на Дону» (система дополнительного образования)	укрепление культуры добровольчества и формирование активной гражданской позиции у подрастающего поколения через участие в социально значимых инициативах	– воспитание духовно-нравственных качеств; -развитие эстетического вкуса и любви к творчеству через народное творчество и традиции донских казаков

Составлено авторами

Выводы. В результате проведенного теоретического исследования авторами систематизированы и обобщены следующие положения:

– Система духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения Ростовской области обусловлена традиционными ценностями казачества, которое рассматривается как духовно-исторический феномен.

– Реализация воспитательной системы осуществляется через ряд программ, направленных на формирование духовно-нравственной личности с учётом особенностей социокультурного пространства региона.

Список литературы

1. Кошечко А.Н. Историческая память и традиционные ценности казачества в просветительской и воспитательной деятельности: педагогические риски и возможности // «Казак без веры не казак» Духовно-нравственные ориентиры образования: учебно-методическое пособие. – М., 2021. С. 7-11.

2. Митрополит Ростовский и Новочеркасский Меркурий Актуальные вопросы мировоззренческого становления молодежи в свете преподавания дисциплин духовно-нравственной направленности на примере вузов Ростовской области URL: <https://pravoslavie.ru/124232.html?ysclid=mnsmh86fv7245484761>

3. Постановление Правительства Ростовской области от 15 ноября 2012 года №1018 «Об утверждении концепции духовно-нравственного и патриотического воспитания в образовательных организациях с кадетским и казачьим компонентом». URL: <https://www.donland.ru/documents/2989/?ysclid=mpuv4oppeb567773373>

4. Ушинский К. Д. Избр. пед. соч.: в 2 т. – М., 1953. Т. 1. 634 с.

5. Харламов И.Ф. Педагогика. – М.: Гардарики, 1999. – 520 с.

References

1. Koshechko, A.N. "Historical Memory and Traditional Values of the Cossacks in Educational and Upbringing Activities: Pedagogical Risks and Opportunities." In "A Cossack without Faith is Not a Cossack": Spiritual and Moral Guidelines of Education: A Teaching Manual, 7-11. Moscow, 2021.

2. Metropolitan Mercury of Rostov and Novocherkassk. "Current Issues of Youth Worldview Formation in the Light of Teaching Disciplines of Spiritual and Moral Orientation on the Example of Universities of the Rostov Region." Available at: <https://pravoslavie.ru/124232.html?ysclid=mnsmh86fv7245484761> (accessed: July 8, 2026).

3. Resolution of the Government of the Rostov Region No. 1018 of November 15, 2012. "On the Approval of the Concept of Spiritual, Moral, and Patriotic Education in Educational Institutions with Cadet and Cossack Components." Available at: <https://www.donland.ru/documents/2989/?ysclid=mpuv4oppeb567773373> (accessed: July 8, 2026). [Note: Access to this URL is restricted (403 error).]

4. Ushinsky, K.D. Selected Pedagogical Works: In 2 Volumes. Vol. 1. Moscow, 1953. 634 p.

5. Kharlamov, I.F. Pedagogy. Moscow: Gardariki, 1999. 520 p.

ЗВЕРСТВА НЕМЕЦКО-ФАШИСТСКИХ ЗАХВАТЧИКОВ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ 1941–1945 ГГ. НА ТЕРРИТОРИИ СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

*М. Д. Еремина
Смоленская православная духовная семинария,
студентка 4 курса
214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5.
E-mail: seminarysmol@mail.ru*

Аннотация. В статье на основе комплекса архивных документов Государственного архива Смоленской области, материалов Чрезвычайной государственной комиссии и научной историографии исследуются злодеяния немецко-фашистских захватчиков на территории Смоленской области в период оккупации 1941–1943 годов. Раскрываются масштабы и характер преступлений против мирного населения и военнопленных: массовые расстрелы, система концентрационных лагерей (в первую очередь Дулаг № 126 в Смоленске), принудительный труд и угон в Германию, тотальное ограбление и разрушение народного хозяйства и культурного наследия. Особое внимание уделяется документальным свидетельствам целенаправленной политики уничтожения людей, основанной на расовой теории нацизма. В работе также освещается партизанское движение как форма народного сопротивления оккупантам. Автор приходит к выводу, что преступления на Смоленщине были не стихийными эксцессами, а частью планомерной стратегии «войны на уничтожение», что подтверждается как архивными материалами, так и современной историографией. Документальное осмысление этих событий имеет не только историческое, но и нравственно-богословское значение, являясь церковным свидетельством об истине в условиях попыток пересмотра истории Второй мировой войны.

Ключевые слова: Великая Отечественная война, Смоленская область, оккупация, немецко-фашистские захватчики, концентрационный лагерь Дулаг № 126, военнопленные, мирное население, Чрезвычайная государственная комиссия, партизанское движение, геноцид.

ATROCITIES OF THE NAZI GERMAN INVADERS DURING THE GREAT PATRIOTIC WAR OF 1941–1945 ON THE TERRITORY OF THE SMOLENSK REGION

M.D. Eremina

*4th-year Student, Smolensk Orthodox Theological Seminary,
5 Timiryazeva Street, Smolensk, 214000, Russian Federation.*

E-mail: seminarysmol@mail.ru

Abstract. Based on a comprehensive analysis of archival documents from the State Archive of the Smolensk Region, materials from the Extraordinary State Commission, and scholarly historiography, this article examines the atrocities committed by Nazi German invaders in the Smolensk Region during the occupation of 1941–1943. The study reveals the scale and nature of crimes against civilians and prisoners of war: mass executions, the system of concentration camps (primarily Dulag No. 126 in Smolensk), forced labor and deportation to Germany, total plunder and destruction of the national economy and cultural heritage. Special attention is paid to documentary evidence of the deliberate policy of extermination of people, based on the racial theory of Nazism. The work also highlights the partisan movement as a form of popular resistance to the occupiers. The author concludes that the crimes in the Smolensk region were not spontaneous excesses but part of a systematic strategy of "war of annihilation," as confirmed by both archival materials and modern historiography. The documentary comprehension of these events has not only historical but also moral and theological significance, serving as a church testimony to the truth amid attempts to revise the history of World War II.

Keywords: Great Patriotic War, Smolensk Region, occupation, Nazi German invaders, concentration camp Dulag No. 126, prisoners of war, civilians, Extraordinary State Commission, partisan movement, genocide.

Великая Отечественная война 1941–1945 годов оставила глубокий след в истории России. Смоленская область оказалась одним из первых регионов РСФСР, захваченных немецко-фашистскими войсками: оккупация длилась с 13 июля 1941 года по 10 октября 1943 года – более двух лет. За это время область превратилась в место массового уничтожения людей, а судьбы сотен тысяч её жителей были сломлены или оборваны навсегда.

Актуальность настоящего исследования определяется несколькими обстоятельствами. Преступления немецко-фашистских захватчиков на Смоленщине имеют не только историческое, но и нравственное, богословское измерение. Целенаправленное истребление мирных жителей, разрушение православных храмов, уничтожение культурного наследия – всё это есть прямое попрание человеческого достоинства, несовместимое с основами христианской этики. Масштаб трагедии до сих пор остаётся предметом научных уточнений: согласно сводному «акту Смоленской областной комиссии от 25 января 1945 года, оккупанты расстреляли, повесили, сожгли, закопали живыми, отравили ядом и в душегубках, замутили в застенках гестапо 89 744 мирных советских гражданина и свыше 121 тысячи военнопленных» [3, Л. 10-11об.]. Введение в научный оборот архивных материалов Государственного архива Смоленской области (ГАСО) позволяет дополнить эту картину конкретными судьбами и фактами. Наконец, в условиях продолжающихся попыток переписать историю Второй мировой войны документальное осмысление преступлений нацистского режима приобретает особое значение как для исторической науки, так и для церковного свидетельства об истине.

Объект исследования – оккупационный режим, установленный немецко-фашистскими захватчиками на территории Смоленской области в 1941–1943 годах.

Предмет исследования – конкретные формы и механизмы преступлений против мирного населения и военнопленных: массовые расстрелы, концентрационные лагеря, принудительный труд и угон в Германию, разрушение области, а также народное сопротивление в форме партизанского движения.

Цель работы – на основе комплексного анализа архивных документов, материалов Чрезвычайной государственной комиссии (ЧГК) и научной историографии систематически исследовать злодеяния немецко-фашистских захватчиков на территории Смоленской области, выявить их масштаб, характер и историческое значение.

Для достижения поставленной цели решаются следующие задачи: – рассмотреть процесс установления оккупационного режима и политику «нового порядка» на Смоленщине; – исследовать систему концентрационных лагерей, прежде всего Дулага № 126 в Смоленске, как инструмента систематического уничтожения людей; охарактеризовать масштабы принудительного труда и угона населения в Германию; показать степень разграбления и разрушения народного хозяйства и культурного насле-

дия области; осветить партизанское движение как форму народного сопротивления оккупантам.

16 июля 1941 года немецкие войска заняли Смоленск. Смоленское сражение длилось с 10 июля по 10 сентября 1941 года и вошло в историю как одно из крупнейших столкновений начального периода войны. Однако остановить врага не удалось: к осени 1941 года почти вся Смоленская область оказалась под немецкой оккупацией.

Первое, что сделали оккупанты, – ввели систему жёсткого административного контроля. Прежние советские органы власти были ликвидированы, на их место пришли немецкие комендатуры и коллаборационистские городские управления. В Смоленске бургомистром был назначен Б.Г. Меньшагин. Для обеспечения «порядка» создавалась вспомогательная полиция из местных жителей, согласившихся сотрудничать с оккупантами. Населению предписывалось в обязательном порядке пройти регистрацию, сдать оружие и радиоприёмники. Параллельно разворачивалась пропагандистская машина. Оккупация Смоленска преподносилась немцами как «освобождение» от советской власти. «Рупорами немецкой пропаганды были русскоязычные радио, газеты «Новый путь», «Колокол» и журнал «Новый путь», агитационные плакаты» [17]. Расчёт делался на то, что часть населения воспримет немцев как освободителей. Реальность оказалась совершенно иной. На практике «новый порядок» означал систематическое ограбление и террор. В соответствии с немецкой аграрной политикой колхозы формально ликвидировались, однако крестьяне были обязаны сдавать зерно, мясо, молоко и фураж по заведомо невыполнимым нормам. «В соответствии с «новым порядком землепользования» колхозы были ликвидированы. Населению предписывалось беспрекословно выполнять установленные немцами грабительские нормы поставок мяса, молока, зерна и фуража для германской армии. Немецкие солдаты грабили и уничтожали государственное и общественное имущество, выгоняли мирных жителей из их домов» [7, с. 55]. Уже в первые месяцы в ряде районов начался голод.

Трудоспособное население с 18 до 45 лет было обязано работать на оккупационные нужды. «Захватчики ввели для советских граждан в возрасте от 18 до 45 лет жёсткую трудовую повинность. Всё трудоспособное население обязывалось работать на предприятиях, открытых немцами, на строительстве укреплений для германской армии. Трудиться приходилось по 12–14 часов, а заработанного едва хватало на то, чтобы не умереть с голоду» [7, с. 54]. Отказ грозил расстрелом. Численность мирного

населения в городах стремительно сократилась. «По подсчётам смоленского историка Д.Е. Комарова, в трёх крупнейших городах области, в том числе в Смоленске, в период оккупации проживало чуть более 20% довоенного числа жителей. Основная масса населения, включая и тех, кто в поисках пропитания и самосохранения переселился из городов, проживала в сельской местности» [19].

Голод стал одним из главных орудий оккупационной политики. «В результате ограбления крестьянства, приведшего к голоду, в Ярцевском районе Смоленской области ежедневно погибали несколько десятков человек. В период оккупации в Вяземском районе от голода, болезней и непосильного труда умерли 1946 человек, в т.ч. 787 детей, в Батурином – 2616 человек» [18]. Эти цифры относятся лишь к двум конкретным районам и не отражают общей картины потерь по области. Особой жестокостью отличались карательные операции против деревень. Сжигание населённых пунктов вместе с жителями стало систематической практикой: «только в Вяземском, Семлевском и Тумановском районах Смоленской области были сожжены вместе с жителями восемь деревень» [12]. Людей запирали в домах и поджигали. Выживших добивали. Расстрелы проводились регулярно и по любому поводу. Архивные акты ГАСО фиксируют конкретные случаи: в деревне Слободе 24 ноября 1941 года каратели собрали и арестовали 12 мужчин в возрасте от 17 до 60 лет и расстреляли их за отказ выдать место расположения партизанского отряда. Убивали и за куда меньшее: 12 октября 1941 года немецкий часовой застрелил Мариничева Егора Егоровича только за то, что тот вышел на улицу после комендантского часа [5, Л. 8-9]. Оккупационные власти не щадили никого – ни стариков, ни детей. У инвалида первой группы Борисова Михаила Назаровича в ноябре 1941 года солдаты сняли кожаные сапоги. В январе 1942 года немцы вынесли на сорокаградусный мороз шестимесячного ребёнка у жительницы деревни Слободы Илюхиной Полины Ивановны. Мать спасла ребёнка, только рискуя жизнью [5, Л. 10]. Подобных свидетельств в архивных актах – страница за страницей.

Особого упоминания заслуживают случаи намеренного истязания семей на глазах друг у друга. 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. Когда мучили мать, то заставляли сына смотреть на мать. Уже совсем измученных, немцы потом их расстреляли» [5, Л. 19]. Эти подробности записаны со слов других детей погибшего, Гавриила и Михаила, которые наблюдали всё из укрытия.

Общий вывод Смоленской областной комиссии был однозначен: «Ворвавшиеся на территорию Смоленской области немецко-фашистские захватчики подвергли народное хозяйство области опустошительному разорению и произвели чудовищное истребление советских граждан. Население области испытало на себе все ужасы гитлеровского «нового порядка». Повсеместно происходили массовые расстрелы мирного населения, самые ухищренные и разнузданные убийства людей различными способами, насилия и издевательства, массовый угон населения в немецкое рабство» [2].

Современная историография подтверждает: преступления не были стихийными эксцессами. «Данные документы свидетельствуют, что массовые преступления против мирного советского населения были преднамеренными и изначально спланированными. Это выразилось в карательных операциях и массовом уничтожении мирного населения, рабской эксплуатации советских граждан, лишениях, голоде, преступлениях против детства, насильственном угоне гражданской молодёжи в рейх» [10].

Итогом двухлетней оккупации стало уничтожение самой ткани жизни на Смоленщине. Секретарь Смоленского обкома и горкома ВКП(б) Попов, выступая в октябре 1943 года сразу после освобождения, констатировал: «Фашисты разрушили город на 90%» [13, с.1]. Это была не метафора. Из сотен тысяч жителей довоенного Смоленска к моменту освобождения в городе оставались единицы тысяч. Смоленск превратился в руины.

Спустя всего четыре дня с момента оккупации Смоленска, 20 июля 1941 года, германское командование начало обустройство концентрационного лагеря. Его разместили на городской окраине вдоль Краснинского шоссе, используя помещения бывших армейских складов № 105, а также создали отделение на площадке Нарвских казарм. Официальное наименование объекта – «Дулаг № 126». В смоленской документации ЧГК этот лагерь фигурировал под другим названием: «место величайших злодеяний немецкого фашизма по истреблению советских граждан» [17]. Дулаг № 126 стал самым крупным лагерем смерти на территории Смоленской области. Он функционировал с июля 1941 года вплоть до отступления немецких войск в 1943 году – более двух лет. За это время через него прошли десятки тысяч советских военнопленных и мирных жителей. Большинство погибло. Условия содержания в лагере были намеренно созданы как смертоносные. «Земляной пол настолько был размешан, что ноги утопали в грязи по голенища. Военнопленные спали друг на друге

в три яруса. Когда начались морозы, то спавшие внизу военнопленные замерзали в грязи, а одежда постоянно примерзала к земле. Освещения в бараках никакого не было. Естественные надобности военнопленные отправляли здесь же, в бараках. Ночью в бараках стоял смрад, стоны больных и раненых. Никакой медицинской помощи совершенно никому не оказывалось в течение октября–декабря месяцев 1941 года» [1].

Питание было организовано так, чтобы люди медленно умирали от истощения. Управление контрразведки «СМЕРШ» в докладной записке фиксировало, что при организации лагеря «немецкое командование не обеспечило его» ни надлежащим питанием, ни медицинской помощью [9]. Это не было халатностью – это была целенаправленная политика. Идеологическая основа этой политики была сформулирована открыто. Из показаний ефрейтора Эриха Мюллера, солдата 3-й роты 335-го охранного батальона: «В Смоленском концлагере № 126 с советскими военнопленными немецкие солдаты обращались очень жестоко. Считалось, что русский – получеловек, дикарь, и поэтому всякая жестокость по отношению к русским не только оправдывалась, но и поощрялась» [1]. Насилие было частью официальной установки, а не самодеятельностью отдельных охранников.

В лагере полностью игнорировались элементарные санитарно-гигиенические нормы. Банные процедуры и санитарная обработка не организовывались вплоть до середины 1942 года. Инфицированных тифом и дизентерией размещали совместно со здоровыми заключёнными, что неминуемо приводило к распространению эпидемии по всему лагерю. В зимний период 1941 года эпидемия сыпного тифа достигла катастрофических масштабов. «Вшивость в лагере достигла невероятных размеров, вши кишели по поверхности одежды» [16]. Смертность достигала 300 человек в день. В лагере содержались не только военнопленные, но и мирные жители. «Мирное население размещалось в концлагере отдельно от военнопленных – в бараках № 5, 6 и 7. Это были не только жители города, но и районов области. Сведения об условиях содержания имеются в «Справке о массовом истреблении немецко-фашистскими захватчиками пленных бойцов и командиров Красной Армии, а также гражданского населения в Смоленском концлагере № 126», составленной начальником оперативного отдела УНКВД по Смоленской области В. Сычевым 21 октября 1943 года [19]. Данный документ вошёл в число первых официальных подтверждений событий, происходивших в этом лагере. Помимо Дулага № 126, на областной территории функционировали ещё три круп-

номасштабных лагеря для захваченных военнопленных – всего четыре учреждения, где узников держали «зачастую без воды и еды» [15, с. 1]. Перемещение заключённых между лагерями само по себе становилось смертным приговором: «из 15 тысяч заключённых, отправленных из Вяземского лагеря в Смоленск, к месту назначения дошли только 2 тысячи человек. Дороги, по которым немецко-фашистские захватчики вели пленных, покрывались трупами замученных и убитых» [2].

Помимо истощения и болезней, людей уничтожали физически. Расстрелы проводились регулярно. Применялись душегубки – передвижные газовые камеры, замаскированные под автофургоны. Практиковалось закапывание живьём. «Вся совокупность применявшихся способов умерщвления, его систематичность и массовость доказывают, что в г. Смоленске немецко-фашистскими властями в течение всего периода оккупации проводилось плано-организованное истребление мирного советского населения и военнопленных» [18]. В самом Смоленске и прилегающих к нему территориях погибло 135 тысяч человек. Согласно сведениям, представленным в «Известиях» на основе материалов ЧГК, «за период оккупации немецко-фашистскими захватчиками истреблено более 510 тыс. человек, из них 90 тыс. мирного населения. Пленных военных на территории области содержали в четырёх лагерях – зачастую без воды и еды. Смертность в таких лагерях достигала 300 человек в день» [15, с. 1].

В масштабах оккупированного СССР картина была ещё более страшной. «Путём применения массовых расстрелов, сожжения заживо в закрытых помещениях и удушения в газовых камерах гитлеровцы уничтожили 11,3 млн человек, что составило 16% всего населения на оккупированных советских территориях. Нацисты загубили голодом 6,5 млн жителей. На непосильные каторжные работы было отправлено 5,6 млн человек, из них погибло 3 млн» [12]. Смоленская область была частью этой общей катастрофы. Отношение к заключённым не было импровизацией на местах. Оно прямо вытекало из директив высшего германского командования, расценивавшего войну на Востоке как «войну на уничтожение». Советские солдаты и мирное население СССР в систему цивилизованного обращения с военнопленными намеренно не включались. Именно это делало Дулаг № 126 не аномалией, а закономерным воплощением нацистской идеологии.

Выжить в лагере удавалось единицам. Среди источников по истории Дулага – эго-документы, воспоминания бывших военнопленных. Один

из них имел при себе пропуск на немецком языке, что помогло ему некоторое время скрываться после побега. Подобных историй спасения было ничтожно мало на фоне тысяч ежедневных смертей. Ответственность конкретных виновных была установлена на Смоленском судебном процессе 15–19 декабря 1945 года. На скамье подсудимых оказались немецкие офицеры и солдаты, участвовавшие в преступлениях на территории области. Материалы ЧГК и акты областной комиссии стали главной доказательной базой обвинения [20]. Этот процесс стал первым в серии открытых советских судов над нацистскими преступниками. Итогом деятельности концентрационных лагерей на территории Смоленской области стало уничтожение сотен тысяч человек. Эти преступления охватывали как военнопленных, так и мирное гражданское население. Сводный акт Смоленской областной комиссии зафиксировал: «Немецкие изверги расстреляли, повесили, сожгли и закопали живыми, отравили ядом и в душегубках, замучили в застенках гестапо 89 744 мирных советских гражданина, от грудных детей до глубоких стариков, и свыше 121 тысячи военнопленных – бойцов и командиров Советской Армии» [3, Л. 10-11об.].

Одним из главных инструментов нацистской оккупационной политики на Смоленщине стало экономическое ограбление региона и эксплуатация его населения. С первых недель оккупации немецкие власти приступили к планомерному изъятию продовольствия, скота, промышленного оборудования и сырья. Параллельно выстраивалась система принудительного труда, охватившая практически всё трудоспособное население области. Правовой основой принудительного труда служила жёсткая трудовая повинность для советских граждан в возрасте от 18 до 45 лет. Уклонение от неё каралось смертью или заключением в лагерь. «Всё трудоспособное население обязывалось работать на предприятиях, открытых немцами, на строительстве укреплений для германской армии. Трудиться приходилось по 12–14 часов, а заработанного едва хватало на то, чтобы не умереть с голоду» [7].

Сельское хозяйство было немедленно поставлено на службу германской армии. Колхозы формально ликвидировались, однако крестьяне оказывались в худшем положении, чем прежде: «населению предписывалось беспрекословно выполнять установленные немцами грабительские нормы поставок мяса, молока, зерна и фуража для германской армии» [7]. Установленные квоты намеренно превышали реальные возможности выполнения. Несоблюдение этих требований влекло за собой каратель-

ные меры. Изъятие скота производилось незамедлительно и являлось приоритетной задачей. «Домашнюю птицу, свиней, баранов нацисты уничтожили сразу, крупный рогатый скот оставили, но резали по необходимости» [19]. Уже к осени 1941 года в большинстве районов области крестьянские хозяйства лишились практически всего скота. Без него было невозможно ни обработать поле, ни прокормить семью. Грабёж не ограничивался продовольствием. Немецкие солдаты забирали одежду и обувь прямо с людей. Архивные акты ГАСО фиксируют конкретные эпизоды: у Сидорова Егора Павловича прямо на улице сняли новые валенки с галошами, у Черкасова Максима Петровича тоже сняли валенки, у колхозника Глезовского сначала сняли шапку – а когда тот надел другую, отобрали и её. Это происходило в ноябре 1941 года, в сильные морозы. Промышленные предприятия, не успевшие эвакуироваться, демонтировались и вывозились в Германию. То, что вывезти не удавалось, уничтожалось. «Немецкие солдаты грабили и уничтожали государственное и общественное имущество, выгоняли мирных жителей из их домов» [4, Л. 8]. Жилые дома оккупанты занимали сами, выбрасывая людей на улицу.

Последствием тотального ограбления крестьянства стал массовый голод. «В результате ограбления крестьянства, приведшего к голоду, в Ярцевском районе Смоленской области ежедневно погибали несколько десятков человек. В Вяземском районе от голода, болезней и непосильного труда умерли 1946 человек, в т.ч. 787 детей, в Батурином – 2616 человек» [6, Л. 15]. Эти цифры – только по двум районам. По области в целом масштаб потерь от голода был несопоставимо выше. Отдельным и особо масштабным преступлением стал угон мирных жителей на принудительные работы в Германию. «Массовый угон мирного населения в Германию производился из всех без исключения районов и городов Смоленской области» [6, Л. 15]. Угоняли прежде всего молодёжь – тех, кто мог работать. Методы включали обман, угрозы и прямое насилие: облавы на рынках, в домах, на улицах.

«Документы свидетельствуют, что гитлеровское правительство и германское верховное командование осуществляли угон в немецкое рабство советских граждан путём обмана, угроз и насилий» [11]. Тех, кто добирался до Германии, продавали фермерам и на промышленные предприятия. По свидетельству историка Никиты Ломакина, угоняли в том числе из Смоленской области.

Согласно сводному акту областной комиссии, захватчики «увели в немецкое рабство свыше 87 тысяч советских граждан» [3, Л. 10-11об.].

Согласно альтернативным подсчётам, базирующимся на обширной источниковой базе, с оккупированных советских территорий было депортировано на принудительные работы от 3,9 до 4,3 миллиона человек. Смоленская область являлась одним из основных регионов-доноров этой подневольной рабочей силы. Особый удар был нанесён по детям. Преступления против детства зафиксированы в многочисленных архивных документах. Смоленский историк В.П. Марочко прямо называет «преступления против детства» в числе главных составляющих нацистской политики на оккупированных территориях [10, с. 29]. Разграбление шло не только на уровне отдельных хозяйств. Систематически уничтожалось культурное и историческое наследие региона. Православные храмы использовались как конюшни, склады и расстрельные места. Церковное имущество расхищалось. В Государственном архиве Смоленской области сохранились документы периода 1941–1943 гг., которые распределены по восемнадцати фондам, имеющим статус трофейных. «Самым крупным из них является фонд № р-2673, «Смоленское городское управление периода временной немецко-фашистской оккупации», состоящий из 350 дел» [8]. Эти документы – прямые свидетели того, как функционировал оккупационный механизм.

К моменту освобождения Смоленска от города фактически остались руины. «Фашисты разрушили город на 90%» [13, с. 1]. Из нескольких сотен жилых кварталов довоенного города уцелели единичные постройки. Восстановление разрушенного начиналось практически с нуля. Согласно материалам газеты «Рабочий путь», при воссоздании нормальной жизни «приоритет отдавался промышленности, общественному питанию, транспорту и связи, жилищному и коммунальному хозяйству, здравоохранению, а также подготовке рабочих кадров». Школы и культурно-просветительские учреждения должны были заработать к 1 января 1944 года. Ни о каком восстановлении разрушенных церквей в этих публикациях речи не шло [13, с. 3].

Промышленность, сельское хозяйство, транспортная инфраструктура, жилой фонд, учреждения здравоохранения и образования – всё это было либо вывезено, либо уничтожено. На восстановление области потребовались годы.

Принудительный труд, угон населения и тотальное ограбление были частью единой нацистской стратегии. «Архивные документы очень ярко показывают глубину и масштаб трагедии, с которой столкнулись жители Смоленска в годы Великой Отечественной войны. Политика насилия,

создание невыносимых условий жизни, казни, угон на принудительные работы – всё это привело к значительному увеличению людских потерь» [19].

За годы оккупации Смоленская область лишилась значительной части своего населения, большей части материальных ценностей и производственного потенциала. Угнанные в Германию десятки тысяч молодых людей в большинстве своём домой не вернулись. Те, кто выжил, возвращались сломленными физически и психологически. Последствия этой демографической катастрофы область ощущала ещё долго после окончания войны.

Список литературы

1. Авраменко С.М. «Русских щадить нечего...». Дулаг 126 Смоленск – лагерь для советских военнопленных // Военно-исторический журнал. – 2021. – № 9. С. 36-45.

2. Без срока давности: преступления нацистов и их пособников против мирного населения на оккупированной территории РСФСР в годы Великой Отечественной войны. Смоленская область: Сборник архивных документов / отв. ред. серии Е.П. Малышева, Е.М. Цунаева; отв. ред. О.В. Иванов; сост. С.В. Карпова. – М.: Фонд «Связь Эпох»: Кучково поле Музеон, 2020. – 656 с.

3. ГАСО. Ф. 1630. Оп. 1. Св. 61. Д. 367.

4. ГАСО. Ф. 1630. Оп. 2. Д. 6.

5. ГАСО. Ф. 1630. Оп. 2. Д. 7.

6. ГАСО Ф. 1630. Оп. 4. Д. 23.

7. Заварзина В.И. Повседневная жизнь советских людей в условиях немецкого оккупационного режима // Вестник научной ассоциации студентов и аспирантов исторического факультета Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета. Серия: Studis historica juvenum. 2011. С. 53-59.

8. Зверева С.Г. Жизнь и музыка в оккупированном Смоленске // Вестник Еврейского университета. – 2014. – № 17(35).

9. Лейбович О.Л., Колчанова Ю.С. «Я имел документ в виде пропуска на немецком языке...»: случай из жизни советских военнопленных в 1941 г. // Historia provinciae – журнал региональной истории. 2023. Т. 7, № 4. С. 1232–1282.

10. Марочко В.П. «Все мы были воспитаны в духе презрения к русским...». Зверства немецких оккупантов на Смоленщине // Военно-исторический журнал. – 2013. – № 6. – С. 28–31.

11. Нюрнбергский процесс. Угон в рабство // РАПСИ. URL: https://rapsinews.ru/historical_memory/20220706/308107030.html?ysclid=mq7ve9uhpw519306684.

12. Панарин А.А. Геноцид советского народа в отражении исторической памяти о Великой Отечественной войне // Вестник Армавирского государственного педагогического университета. 2020. № 4. С. 75-90.

13. Рабочий путь (спец. выпуск для г. Смоленска). – 1943. – № 2 (03.10.1943). – С. 1.

14. Рабочий путь. – 1943. – № 237 (21.11.1943). – С. 3.

15. «Сжигали, морили голодом, расстреливали...» // Известия. – 2023.

16. Следы Гитлера. Концентрационный лагерь № 126 и филиал. Смоленская область // Regnum // <https://regnum.ru/article/3295588?ysclid=mq7u42apfl951519509>.

17. Смоленск в годы войны (1941–1943 гг.) // Сайт Смоленской епархии. URL: <https://shahteparh.ru/blog/stati/smolensk-v-gody-voyny-1941-1943-gg-/>

18. Стрелец Р.В. Преступления нацистов против мирного населения Смоленской области в период Великой Отечественной войны // Военно-исторический журнал. – 2023. – № 4. С. 4-17.

19. Тарасенкова Т.И. Смоленск: жизнь в оккупации (1941–1943 гг.) // Наука. Общество. Оборона. – 2022. – № 2.

20. Федоров А.В. Смоленский судебный процесс о зверствах немецко-фашистских захватчиков: к 80-летию Победы в Великой Отечественной войне // Российский следователь. 2025. № 9.

References

1. Avramenko, S.M. "There is No Need to Spare the Russians..." Dulag 126 Smolensk – A Camp for Soviet Prisoners of War." *Military Historical Journal*, no. 9 (2021): 36-45.

2. Without Statute of Limitations: Nazi Crimes and Their Accomplices against Civilians in the Occupied Territory of the RSFSR during the Great Patriotic War. Smolensk Region: Collection of Archival Documents. Edited by E.P. Malysheva and E.M. Tsunaeva (series editors), O.V. Ivanov (managing editor), and S.V. Karpova (compiler). Moscow: Foundation "Connection of Epochs": Kuchkovo Pole Museon, 2020. 656 p.

3. State Archive of the Smolensk Region (GASO). Fund 1630. Inventory 1. File 367.

4. State Archive of the Smolensk Region (GASO). Fund 1630. Inventory 2. File 6.

5. State Archive of the Smolensk Region (GASO). Fund 1630. Inventory 2. File 7.

6. State Archive of the Smolensk Region (GASO). Fund 1630. Inventory 4. File 23.

7. Zavarzina, V.I. "Everyday Life of Soviet People under the German Occupation Regime." Bulletin of the Scientific Association of Students and Postgraduates of the Faculty of History of Perm State Humanitarian Pedagogical University. Series: Studis historica juvenum (2011): 53-59.

8. Zvereva, S.G. "Life and Music in Occupied Smolensk." Bulletin of the Jewish University, no. 17 (35) (2014).

9. Leibovich, O.L., and Yu.S. Kolchanova. "I Had a Document in the Form of a Pass in German...": A Case from the Life of Soviet Prisoners of War in 1941." *Historia provinciae – Journal of Regional History*, vol. 7, no. 4 (2023): 1232–1282.

10. Marochko, V.P. "We Were All Brought Up in the Spirit of Contempt for the Russians...": Atrocities of the German Occupiers in the Smolensk Region." *Military Historical Journal*, no. 6 (2013): 28–31.

11. Nuremberg Trials. Deportation into Slavery. RAPSI. Available at: https://rapsinews.ru/historical_memory/20220706/308107030.html?ysclid=mq7ve9u hpw519306684 (accessed: July 8, 2026).

12. Panarin, A.A. "Genocide of the Soviet People in the Reflection of Historical Memory of the Great Patriotic War." Bulletin of Armavir State Pedagogical University, no. 4 (2020): 75-90.

13. Rabochy Put (special issue for the city of Smolensk), no. 2, October 3, 1943, p. 1.

14. Rabochy Put, no. 237, November 21, 1943, p. 3.

15. "They Burned, Starved, and Shot..." *Izvestia*, 2023.

16. Traces of Hitler. Concentration Camp No. 126 and its Branch. Smolensk Region. Regnum. Available at: <https://regnum.ru/article/3295588?ysclid=mq7u42apfl951519509> (accessed: July 8, 2026).

17. Smolensk during the War (1941–1943). Website of the Smolensk Diocese. Available at: <https://shahteparh.ru/blog/stati/smolensk-v-gody-voyny-1941-1943-gg-/> (accessed: July 8, 2026).

18. Strelets, R.V. "Nazi Crimes against the Civilian Population of the Smolensk Region during the Great Patriotic War." *Military Historical Journal*, no. 4 (2023): 4-17.

19. Tarasenkova, T.I. "Smolensk: Life under Occupation (1941–1943)." *Science. Society. Defense*, no. 2 (2022).

20. Fedorov, A.V. "Smolensk Trial on the Atrocities of Nazi German Invaders: To the 80th Anniversary of Victory in the Great Patriotic War." *Russian Investigator*, no. 9 (2025).

БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКАЯ СЕКЦИЯ

ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА КРОВНОГО И БЕСКРОВНОГО МУЧЕНИЧЕСКОГО ПОДВИГА У СВЯТИТЕЛЯ ИОАННА ЗЛАТОУСТА В КОНТЕКСТЕ ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Д. А. Кислов

Ярославская духовная семинария, студент
150000, г. Ярославль, пл. Челюскинцев, д. 12/4.

E-mail: info@yarseminaria.ru

Научный руководитель: Шустров Андрей Григорьевич, доктор культурологии, профессор, кандидат философских наук, проректор по научной работе; заведующий кафедрой богословия и церковной истории.

Ярославская духовная семинария,
150000, г. Ярославль, пл. Челюскинцев, д. 12/4.

E-mail: info@yarseminaria.ru

Аннотация. Статья посвящена исследованию экклезиологической герменевтики мученического подвига в учении святителя Иоанна Златоуста. В центре внимания автора – концепция «крещения кровью» (βαπτισμα αἱματος), которая рассматривается как сакраментальное средство, сообщающее благодать оправдания и усыновления Богу через приобщение к единократной жертве Христа Спасителя. На основе анализа гомилий Златоуста на Послание апостола Павла, Огласительных поучений и похвальных слов мученикам автор раскрывает сотериологическое измерение мученичества, показывая, что кровь исповедников понимается святителем как реальное участие в искупительной Жертве, делающее мученика «сопричастником» Христовых страданий. Особое внимание уделяется экклезиологическому аспекту: мученики осмысливаются как «столпы» и «краеугольные камни» Церкви, являющиеся одновременно фундаментом её исторического бытия, живым примером для верующих и небесными заступниками, обеспечивающими единство земной и небесной Церквей. В статье показывается, что мученичество в богословии Златоуста предстаёт не как изолированный подвиг личного благочестия, а как экклезиологический фактор первостепенной важности, органично

вписанный в сердцевину христианской сотериологии и евхаристического богословия.

Ключевые слова: святитель Иоанн Златоуст, мученичество, крещение кровью, экклезиология, сотериология, Церковь, евхаристия, Тело Христово, исповедничество, восточно-христианская традиция.

ECCLESIOLOGICAL HERMENEUTICS OF BLOODY AND BLOODLESS MARTYRDOM IN THE TEACHING OF ST. JOHN CHRYSOSTOM IN THE CONTEXT OF THE EASTERN CHRISTIAN TRADITION

D.A. Kislov

Student, Yaroslavl Theological Seminary,

12/4 Chelyuskintsev Square, Yaroslavl, 150000, Russian Federation.

E-mail: info@yarseminaria.ru

Academic Supervisor: Shustrov Andrey Grigorievich,

Doctor of Cultural Studies, Professor, Candidate of Philosophical Sciences,

Vice-Rector for Research; Head of the Department of Theology and Church

History,

Yaroslavl Theological Seminary,

12/4 Chelyuskintsev Square, Yaroslavl, 150000, Russian Federation.

E-mail: info@yarseminaria.ru

Abstract. The article is devoted to the study of the ecclesiological hermeneutics of martyrdom in the teaching of St. John Chrysostom. The author focuses on the concept of "baptism by blood" (βάπτισμα αἵματος), which is regarded as a sacramental means conveying the grace of justification and adoption to God through participation in the one sacrifice of Christ the Savior. Based on an analysis of Chrysostom's homilies on the Epistles of the Apostle Paul, Catechetical Lectures, and panegyrics to martyrs, the author reveals the soteriological dimension of martyrdom, showing that the blood of confessors is understood by the saint as a real participation in the redemptive Sacrifice, making the martyr a "partaker" of Christ's sufferings. Special attention is paid to the ecclesiological aspect: martyrs are interpreted as the "pillars" and "cornerstones" of the Church, serving simultaneously as the foundation of its historical existence, a living example for believers, and heavenly intercessors ensuring the unity of the earthly and heavenly Churches.

The article demonstrates that martyrdom in Chrysostom's theology appears not as an isolated feat of personal piety, but as an ecclesiological factor of paramount importance, organically integrated into the core of Christian soteriology and eucharistic theology.

Keywords: St. John Chrysostom, martyrdom, baptism by blood, ecclesiology, soteriology, Church, Eucharist, Body of Christ, confession, Eastern Christian tradition.

Центральным догматическим положением, вокруг которого святой Иоанн Златоуст выстраивает свое учение о мученичестве, является концепция «крещения кровью» (βαπτισμα αἱματος). Этот термин, восходящий к раннехристианской традиции [10, с. 598], получает у него глубокое сoterиологическое развитие, непосредственно связывая подвиг мученика с искупительным делом Христа Спасителя.

Златоуст исходит из учения о том, что основным и необходимым для спасения является Таинство Крещения водою, установленное Христом, которое есть «баня пакибытия» (Тит. 3:5) и дверь в Церковь [5, с. 45-47]. Однако, опираясь на авторитетное мнение священномученика Киприана Карфагенского, он утверждает, что для тех, кто лишен возможности принять водное крещение (например, оглашенных, застигнутых гонениями), пролитие крови за исповедание имени Христова становится «крещением, которое заменяет крещение неполученное и подает благодать» [9, с. 332]. Кровь мученика, таким образом, понимается не просто как символ верности, но как сакраментальное средство, сообщаящее ту же благодать оправдания и усыновления Богу, что и вода крещения. Это становится возможным только потому, что кровь мученика соединяется с Кровью Агнца.

Наиболее полно эта идея раскрывается в экзегезе посланий апостола Павла. Толкуя слова о том, что верующие «погреблись с Ним крещением в смерть» (Рим. 6:4), Златоуст распространяет эту логику на мученичество. Если в водном крещении человек таинственно соумирает и совоскресает со Христом, то в мученичестве это соумирание осуществляется буквально, физически, достигая своей максимальной экзистенциальной полноты. В Беседах на Послание к Евреям, размышляя о жертве Христа, принесенной «однажды» (Евр. 9:26), он поясняет, что мученик не приносит новую или иную жертву, но приобщается (μετέχειν) к единократной жертве Спасителя [4, с. 187]. Его смерть является не самостоятельным искупительным актом, но личным участием в единственной Искупи-

тельной Жертве, делающим его «сопричастником» (κοινωνός) Христовых страданий (ср. Фил. 3:10). Эта жертва становится действенной потому, что мученик, по словам Златоуста, «умерщвляется за Того, Кто за него был распят» [8, с. 607], то есть его любовь и жертва отвечают на любовь и жертву Христову.

Данная концепция имеет и строгое нравственное измерение. Златоуст часто подчеркивает, что «крещение кровью» обладает особой силой именно потому, что оно включает в себя величайший подвиг любви и свободной воли. В одной из своих бесед он замечает, что такое крещение «есть даже почтеннее [обычного], потому что совершается среди великих страданий и добровольно» [3, с. 15]. Оно представляет собой акт высшей свободы, в котором человек не пассивно принимает благодать, но активно и сознательно подтверждает свою верность Христу ценой жизни. Это и есть вершина «разумного служения» (Рим. 12:1). Эсхатологическим плодом этого крещения является немедленное и совершенное спасение. Обращаясь к раскаявшемуся разбойнику на кресте, которому Христос обещал сегодняшний день в раю (Лк. 23:43), Златоуст видит в нем прообраз мученика, получившего «крещение кровью» и мгновенно входящего в Царствие Небесное, минуя мытарства, ибо «ничто не очищает так, как кровь, пролитая за Христа» [2, с. 823].

Учение о «крещении кровью» позволяет святителю Иоанну Златоусту органично вписать феномен мученичества в сердцевину христианской сотериологии. Мученик не просто герой-подвижник; он – живой свидетель спасительной силы Креста, чья смерть, будучи свободным приобщением к смерти Христовой, становится для него Таинством, очищающим от всякого греха и открывающим прямой путь к воскресению и славе. Эта концепция становится богословским фундаментом для осмысления мученичества как высшей формы исповедничества и залога вечной жизни.

Экклезиологическое измерение мученичества в учении святителя Иоанна Златоуста раскрывает фундаментальную роль исповедников в бытии и историческом возрастании Церкви Христовой. Мученики осмысливаются им не как изолированные герои личного благочестия, но как неотъемлемые, жизненно важные элементы самого Тела Церкви, непосредственно участвующие в его созидании, укреплении и духовной защите.

Эта мысль находит яркое выражение в использовании библейских архитектурных метафор. Обращаясь к образу церковной общины как ду-

ховного здания, Златоуст, вслед за апостолом Павлом (Еф. 2:20-22), называет мучеников теми «столпами» (στῦλοι) и «краеугольными камнями», на которых утверждается и держится здание веры. В «Похвальном слове священномученику Игнатию Богоносцу» он прямо говорит: «Мученики – столпы Церкви... И как здание утверждается на камнях, так и вера Церкви на крови мучеников» [6, с. 605]. Их подвиг является не внешним по отношению к Церкви событием, а внутренним созидательным актом. Каждая мученическая кровь, пролитая за исповедание имени Христова, понимается как новый «камень», встраиваемый в основание Вселенской Церкви, умножающий ее прочность и духовную силу в противостоянии с враждебными силами.

Златоуст детально раскрывает, каким конкретным образом мученики «созидают» Церковь. Их главный вклад видится в укреплении веры и мужества живой общины. Публичное, добровольное свидетельство мученика, его непоколебимость перед лицом пыток и смерти становятся самым убедительным «словом» для язычников и малодушных. В Беседах на Деяния Апостольские, рассуждая о гонениях, святитель замечает, что «Церковь тогда особенно возрастала, когда подвергалась гонениям» [3, с. 45]. Кровь мучеников была «семенем христиан» (*semen christianorum*), как позже сформулирует эту мысль Тертуллиан; она привлекала новых членов, пробуждала уснувшую ревность, являла миру реальность иного, Небесного Царства. Таким образом, еkkлeзиoлoгичeская функция мученичества носит миссионерский и катехизический характер.

Важнейшим богословским обоснованием этой роли служит учение о единстве Тела Христова. В толковании слов апостола Павла о том, что «страдает ли один член, страдают с ним все члены» (1 Кор. 12:26), Златоуст видит прямое указание на еkkлeзиoлoгичeскую природу мученического страдания. Страдания мученика не являются его частным делом – они суть страдания всей Церкви, в которой он пребывает как живой член. И наоборот, торжество и победа мученика становятся торжеством всей общины верных. Это единство коренится в евхаристическом причастии: все члены Церкви, и живые, и усопшие, причащаются от «одного хлеба» (1 Кор. 10:17), образуя одно Тело. Мученик, проливая кровь, осуществляет это единство на предельном уровне, реально соединяя свою жертву с единственной Жертвой Христа, приносимой в Евхаристии.

Небесные заступники и покровители общины. Наконец, еkkлeзиoлoгичeская роль мучеников продолжается и по их смерти. Уже прославленные, предстоящие Престолу Агнца (Откр. 6:9), они становятся могу-

щественными ходатаями и защитниками (προστάται, πατρόνιοι) земной Церкви. В своих проповедях Златоуст постоянно увещевает паству прибегать к молитвенной помощи мучеников, ибо они, как «друзья Божии», имеют великое дерзновение [7, с. 794]. Эта связь создает вертикальное измерение еkkлeзиoлoгии: Церковь земная, воинствующая, пребывает в живом, молитвенном общении с Церковью небесной, торжествующей, и мученики являются активными посредниками в этом общении. Они продолжают «строить» Церковь, уже не примером, а небесным заступничеством, охраняя ее от бед и испрашивая для нее духовные дары.

Итак, еkkлeзиoлoгия святителя Иоанна Златоуста отводит мученикам центральное место в жизни Церкви. Они суть одновременно фундамент ее исторического бытия, живой пример, созидающий ее внутреннюю крепость, члены, глубочайшим образом реализующие закон любви и единства Тела, и, наконец, небесные покровители, обеспечивающие ее духовную защиту и связь с Горним миром. Мученичество, таким образом, предстает как еkkлeзиoлoгический фактор первостепенной важности.

Список литературы

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Москва : Московская Патриархия, 2020. 1376 с.
2. Иоанн Златоуст, свт. Беседа о кресте и разбойнике // Творения : в 12 т. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская духовная академия, 1896. Т. 2, кн. 2. С. 821-828.
3. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Деяния Апостольские // Полное собрание творений : в 12 т. – Москва : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2003. Т. 9, кн. 1. 488 с.
4. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Евреям // Полное собрание творений : в 12 т. – Москва : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. Т. 12, кн. 1. 672 с.
5. Иоанн Златоуст, свт. Огласительные гомилии / перевод и комментарии А. С. Небольсина. – Москва : Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2019. 320 с.
6. Иоанн Златоуст, свт. Похвальное слово священномученику Игнатию Богоносцу // Полное собрание творений : в 12 т. – Москва : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 1991. Т. 2, кн. 2. С. 599-610.
7. Иоанн Златоуст, свт. Слово о святой мученице Фекле // Творения : в 12 т. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская духовная академия, 1896. Т. 2, кн. 2. С. 792-799.

8. Иоанн Златоуст, свт. Слово о святом мученике Игнатии Богоносце // Полное собрание творений : в 12 т. – Москва : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 1991. Т. 2, кн. 2. С. 604-612.

9. Киприан Карфагенский, свщмч. Письмо к Фидану о крещении еретиков // Творения. – Москва : Паломник, 1999. С. 328-340.

10. Ориген. Увещание к мученичеству // Ранние отцы Церкви. Антология. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1988. С. 590-610.

11. Брендле Р. Иоанн Златоуст: проповедник, епископ, мученик / перевод с немецкого. – Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 290 с.

12. Вениамин (Федченков), митр. Небо на земле: учение свт. Иоанна Златоуста о Божественной литургии. – Москва : Правило веры, 2010. 768 с. (Раздел о литургическом и евхаристическом измерении подвига).

13. Мученичество и мученики в истории Церкви : сборник статей / ответственный редактор А. Ю. Виноградов. – Москва : Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2018. 292 с.

14. Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Т. 2. – Москва : Паломник, 1996. 511 с. (Раздел о святителе Иоанне Златоусте).

References

1. The Bible. Books of the Holy Scripture of the Old and New Testaments. Moscow: Moscow Patriarchate, 2020. 1376 p.

2. John Chrysostom, St. "Homily on the Cross and the Thief." In Works: In 12 Volumes, vol. 2, bk. 2, pp. 821-828. St. Petersburg: St. Petersburg Theological Academy, 1896.

3. John Chrysostom, St. "Homilies on the Acts of the Apostles." In Complete Collection of Works: In 12 Volumes, vol. 9, bk. 1. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, 2003. 488 p.

4. John Chrysostom, St. "Homilies on the Epistle to the Hebrews." In Complete Collection of Works: In 12 Volumes, vol. 12, bk. 1. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, 2006. 672 p.

5. John Chrysostom, St. Catechetical Homilies. Translated and commented by A.S. Nebolsin. Moscow: Publishing House of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, 2019. 320 p.

6. John Chrysostom, St. "Panegyric to the Holy Martyr Ignatius the God-Bearer." In Complete Collection of Works: In 12 Volumes, vol. 2, bk. 2, pp. 599-610. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, 1991.

7. John Chrysostom, St. "Homily on the Holy Martyr Thecla." In Works: In 12 Volumes, vol. 2, bk. 2, pp. 792-799. St. Petersburg: St. Petersburg Theological Academy, 1896.

8. John Chrysostom, St. "Homily on the Holy Martyr Ignatius the God-Bearer." In Complete Collection of Works: In 12 Volumes, vol. 2, bk. 2, pp. 604-612. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, 1991.

9. Cyprian of Carthage, Hieromartyr. "Letter to Fidanus on the Baptism of Heretics." In Works, pp. 328-340. Moscow: Palomnik, 1999.

10. Origen. "Exhortation to Martyrdom." In Early Church Fathers: An Anthology, pp. 590-610. Brussels: Life with God, 1988.

11. Brändle, R. John Chrysostom: Preacher, Bishop, Martyr. Translated from German. Moscow: St. Andrew's Biblical-Theological Institute, 2006. 290 p.

12. Veniamin (Fedchenkov), Metropolitan. Heaven on Earth: The Teaching of St. John Chrysostom on the Divine Liturgy. Moscow: Rule of Faith, 2010. 768 p. (Section on the Liturgical and Eucharistic Dimension of the Feat).

13. Martyrdom and Martyrs in the History of the Church: A Collection of Articles. Edited by A.Yu. Vinogradov. Moscow: Publishing House of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, 2018. 292 p.

14. Filaret (Gumilevsky), Archbishop. Historical Teaching on the Church Fathers. Vol. 2. Moscow: Palomnik, 1996. 511 p. (Section on St. John Chrysostom).

ТОЛКОВАНИЕ ПРИТЧ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА В НАСЛЕДИИ МИТРОПОЛИТА АНТОНИЯ СУРОЖСКОГО: ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ И ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ

*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. В статье исследуется герменевтический подход митрополита Антония Сурожского к толкованию притч Господа Иисуса Христа. На основе анализа проповедей и богословских трудов владыки Антония раскрываются его взгляды на жанровую природу притчи, ее многослойность и зависимость понимания от духовного состояния слушателя. Особое внимание уделяется классификации притч по их функциональному назначению, а также оригинальным интерпретациям ключевых евангельских притч: о сеятеле, о блудном сыне, о мытаре и фарисее, о талантах и о Страшном суде. Автор показывает, что для митрополита Антония притча является не просто иллюстрацией, но инструментом духовного преображения, «мечом Божиим», разделяющим свет и тьму в человеческой душе. В работе также анализируется связь толкований владыки Антония с традицией восточно-христианской экзегезы и их актуальность для современного богословия.

Ключевые слова: митрополит Антоний Сурожский, притчи Иисуса Христа, герменевтика, экзегеза, жанр притчи, богословие, духовное совершенствование, евангельская проповедь, Страшный суд.

INTERPRETATION OF THE PARABLES OF THE LORD JESUS CHRIST IN THE LEGACY OF METROPOLITAN ANTHONY OF SOUROZH: GENRE FEATURES AND HERMENEUTICAL PRINCIPLES

*Donskoy Alexander Anatolyevich,
1st-year Student, Smolensk Orthodox Theological Seminary,
5 Timiryazeva Street, Smolensk, 214000, Russian Federation.
E-mail: 2259605@gmail.com*

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

Abstract. The article examines the hermeneutical approach of Metropolitan Anthony of Sourozh to the interpretation of the parables of the Lord Jesus Christ. Based on an analysis of the sermons and theological works of Metropolitan Anthony, the article reveals his views on the genre nature of the parable, its multi-layeredness, and the dependence of understanding on the spiritual

state of the listener. Special attention is paid to the classification of parables according to their functional purpose, as well as to the original interpretations of key Gospel parables: the parable of the sower, the prodigal son, the publican and the Pharisee, the talents, and the Last Judgment. The author demonstrates that for Metropolitan Anthony the parable is not merely an illustration but an instrument of spiritual transformation, the "sword of God" that divides light from darkness in the human soul. The work also analyzes the connection between Metropolitan Anthony's interpretations and the tradition of Eastern Christian exegesis, as well as their relevance for contemporary theology.

Keywords: Metropolitan Anthony of Sourozh, parables of Jesus Christ, hermeneutics, exegesis, parable genre, theology, spiritual perfection, Gospel preaching, Last Judgment.

Введение

Притчи Господа Иисуса Христа занимают особое место в евангельском повествовании, представляя собой уникальный жанр, в котором простота житейского рассказа сочетается с глубиной божественного откровения. Обращение к наследию выдающегося пастыря и богослова XX века – митрополита Антония Сурожского (1914–2003) – позволяет увидеть притчи Христа в их подлинном духовном измерении, понять их как инструмент личного преображения и встречи с Живым Богом.

Цель настоящей статьи – проанализировать герменевтический подход митрополита Антония к толкованию евангельских притч, выявить основные принципы его экзегезы и показать, как владыка раскрывает многогранный смысл притч в контексте современной духовной жизни.

Жанровая природа притчи в понимании митрополита Антония

Задаваясь вопросом о причинах жанрового употребления притч в проповеди Иисуса Христа, митрополит Антоний приходит к следующим выводам. Притча не является просто иллюстрацией для примитивного, максимально доступного понимания каких-то смыслов. Притчи нельзя сводить до статуса картинок к детским книгам [1, с. 150]. Притча – рассказ многогранный, в котором пребывает множество смысловых оттенков; «его содержание может быть понято каждым человеком в меру его чуткости, его понимания, его способности уловить намерения говорящего» [2]. Поэтому понимание притчей обусловлено уровнем собственного развития. Здесь играет огромную роль полученный опыт, поэтому каждый раз притча открывает нам новый набор значений, которые не

просто додумываются, но открываются перед религиозно совершенствующейся личностью.

И довод другой, совершенно иного порядка, говорит о нахождении следующей характеристики притчей: это чрезвычайная любовь Христа к природе («помните семя и сеятеля, вы помните лилии и т. д.») [1, с. 156] и, соответственно, обильное использование стилистических приемов и образов из сферы натурального, повседневного в притчах. «Очень большое число притчей Христа основано на созерцании природы, на том, как Он ее видит. Если можно о Боге, ставшем человеком, употребить такое сравнение, Он ее видит, как художник» [2]. Причину такого особо акцентированного внимания в притчах Христа к природе митрополит видит в том, что «между Богом и тварным миром существует такая взаимосвязь, которая позволяет любой видимой вещи указывать на невидимое» [1, с. 157].

Само слово «притча» на греческом языке «*parabole*» означает «сравнение», но, по мнению митрополита Антония, «такое сравнение, которое богаче простой иллюстрации, сравнение, которое охватывает более широкую область, чем просто иллюстрация» [1, с. 155]. Толкователь пытается провести довольно сложные для восприятия параллели притчи («параболы» на греческом языке) и параболы как математического понятия. В этом опыте проглядывает довольно вычурная в данном конкретном употреблении аллегорическая методика, знакомая еще в бытность существования Александрийской катехизической школы, что не свойственно гомилитической стилистике митрополита Антония.

Типология притч по функциональному назначению

Притчи митрополит Антоний в его «Беседе о притчах» разделяет по их функциональности на различные типы. В дальнейшем он дает их многообразные примеры применения. Одни притчи являются иносказательным вызовом («это подобие, это что-то, что похоже на событие, к которому относится») [1, с. 151]; их назначение поставить человека перед фактом, раскрыть и сделать прозрачной нелицеприятную реальность. Образцом такого типа притч стало повествование пророка Нафана к царю Давиду. Такой тип притч наиболее распространен в Ветхом Завете [1, с. 150-151]. Другой тип притч, поверхностно повествуя о каких-то банальных религиозных или этических истинах, содержит в себе глубокий слой значений, более важных, волнительных и не столь очевидных, до которых необходимо доразмыслить или ожидать как внутреннее состояние отзовется на смысл притчи. Пример такого типа митрополит

Антоний видит в притче Страшного суда об овцах и козлищах (Мф. 25:31-46). Для толкователя поверхностный смысл не так значителен (по сути, буквальная истина говорит о жесткой градации по нравственным критериям в потусторонней жизни) в сравнении с тем, каким образом притча ставит далеко идущие вопросы, раскрывает проблематические горизонты [1, с. 152].

Следующий тип притчи трактуется таким образом: «...затем, есть притчи, которые делают явным другой аспект вопросов, вещей, созревающих внутри нас и еще не ставших вполне ясными, – вопросы эти еще не всплыли на поверхность. Эти притчи заставляют нас увидеть другое измерение вещей» [1, с. 153]. Иллюстрацией к этому типу является притча о сеятеле.

В такой классификации притч виден ситуативный характер и их религиозно-назидательная направленность: «я всего лишь хотел указать некоторые типы ситуаций» [1, с. 154]. Обычная типологизация притч опирается на содержание, то есть классификация зависит от основного значения притчи (существуют притчи этические, эсхатологические и др.). Иногда такое деление обусловлено литературно-сравнительными критериями, то есть важна жанровая принадлежность (в научной библистике, опирающейся на литературоведение и филологию, существует с десяток различных типов притчей Господа). Митрополита Антония заботит совершенно другое: его интересует ситуация, в которой употребляется притча, и характер религиозно-этического воздействия притчи на человека.

Герменевтика ключевых евангельских притч

Притча о сеятеле. Притча о сеятеле воспринята митрополитом Антонием в несколько ином свете. По его мнению, эта притча не занимается классификацией людей на категории, так или иначе воспринимающих «благовест». Она говорит о постоянно меняющихся состояниях каждого человека в определенные моменты своего существования: «...то человек чуток – и может каждое живое слово воспринять до глубин души, и там это слово, как семя в поле, остается в самых глубинах и начинает оживать, прорасти, и в свое время даст богатый плод. В другие моменты мы бесчувственны, неспособны отозваться не только на притчу, – неспособны отозваться даже на горе самого близкого, родного нам человека, когда мы окаменеваем от своего горя или от своей какой-то внутренней озабоченности» [2]. Объясняя притчу о сеятеле, преподоб-

ный Ефрем Сирин говорит: «Этимися словами Господь ясно изложил, что Евангелие ни одного свободного человека не принуждает силой к тому, чтобы делаться праведником, и что бесплодные слушатели так же не лишены посева Его святых слов» [5, с. 161].

Притча о блудном сыне. Так любимая митрополитом Антонием притча о блудном сыне (Лк. 15:11-32) является не просто поучительной историей об отдельном грехе, конкретном отпадении, а раскрывает сокрушительную силу греха. По суждению митрополита Антония, притча о блудном сыне «лежит в самой сердцевине христианской духовности и нашей жизни во Христе» [3]. В ней человек изображен в своей самозамкнутости, отчужденности от Бога; он выбрал собственный путь в «чуждые земли». Притча также показывает медленное, но победоносное возвращение в «отчий дом». Итак, «рассказ о блудном сыне – не только рассказ о падении и о грехе, о раскаянии и о прощении, но он являет нам также то величие, которое Бог видит в человеке и в меру которого каждому из нас надо вырасти» [4].

Притча о мытаре и фарисее. В притче о мытаре и фарисее (Лк. 18:9-14) иллюстрируется ветхозаветное и новозаветное отношение человека с Богом. Фарисей осуществляет свои отношения в категориях закона, в пределах полной регламентации жизни, где праведность выражает себя через правильный поступок в любой самой незначительной ситуации. «Фарисей полностью во власти формального ветхозаветного видения вещей; в понятиях этого Завета исполнение закона может сделать человека праведным» [3]. Но Закон не дает Жизни вечной, а таковая заключается в ниспосланном Сыне Божьем. «Жизнь вечная заключается в том, чтобы знать Бога и посланного Им Иисуса Христа (Ин. 17:3), знать Его знанием не внешним, каким было знание фарисея, будто Вседержавного Законодателя, – а знанием на основе тесных личных отношений, общей жизни» [3]. Фарисей знал о правильных поступках, но так за всю жизнь не уразумел свое существование, свое бытие. Он так и не встретил Живого Бога, Которого заслонили заповеди, уставы... «Он видит в Боге закон, а не Личность. Он не видит оснований осудить себя; он праведен, холоден, мертв» [3]. Но Бог ищет встречи с нами. «В опыте христианства эта тема встречи центральна; она лежит в основе всей истории спасения, всей человеческой истории. Она в сердцевине новозаветного благовестия. В Ветхом Завете увидеть Бога значило умереть; в Новом Завете встреча с Богом означает жизнь» [3].

При толковании притчей митрополит Антоний в большинстве случаев пытается находить характерные их черты или то, что является их ос-

новным этическим ядром. Например, в притче о мытаре и фарисее толкователь выделяет свойства религиозной самоуспокоенности, надменности, самодовольства фарисея и чувства собственного недостойнства и греховности мытаря. Притча о блудном сыне «говорит нам не только о грехе и покаянии, но также о прощении, которое нам дается Богом» [6]. В целом каждая притча обладает многообразным, глубоким религиозным и этическим значением. Притча о мытаре и фарисее предостерегает нас: «мы должны избежать горделивых слов фарисея и научиться высоте мытарева смирения» [7, с. 18]. Церковь призывает нас научиться истинной добродетели, но она не должна быть поводом для превозношения; «...лучше бы не было ничего, кроме глубокого, скорбного сознания нашего недостойнства перед Богом» [7, с. 19].

Притча о талантах. В Христовой притче о талантах (Мф. 25:14-30) митрополит Антоний видит следующий смысл. Если во времена Иисуса Христа «талант» означал эквивалент денежной меры, то впоследствии этот термин получил специфическое значение некой природной «одаренности». «Вот, какому-то человеку сделали вклад, и ему предложили осуществить эту денежную меру, добиться всего, на что он способен. Этот человек может приложить все усилия, и если он чрезвычайно одарен, он может удвоить, утроить тот дар, который ему был сделан. Если он менее одарен, он хоть чего-то добьется. Но он никак не имеет права сделать то, что сделал самый неодаренный из трех лиц, о которых говорит притча» [8, с. 18]. Неверный слуга «был осужден за то, что испугался и не решился ничего сделать, не решился ни на что» [8, с. 18].

Эсхатологический аспект: притчи о Страшном суде

По суждению митрополита Антония, для адекватного понимания притчей Христа о суде необходим более широкий подход к ним. Притчи о суде затрагивают само бытие, а не какие-либо поступки, действия. Необычно размышление митрополита относительно благовестия о суде (то, что догматическое богословие называет Страшным судом). Данное представление об этом событии достаточно оригинально в пределах христианского мирозерцания, так как идея о равнозначном возмездии по делам в духе строгого юрицизма противоречит Христовой заповеди любви и всепрощения. Такой важный эсхатологический момент, как суд в конце времен, описывается и оценивается посредством понятийного аппарата человеческой посюсторонней этики и права, что приводит толкователя в недоумение: «...мы будем судимы не по категориям челове-

ской нравственности или добродетели; мы будем судимы по масштабу Божию. Суд будет о любви, а не о добродетели (Мф. 25:31-46). Суд будет о том, принадлежишь ли ты Царству любви или чужд ты этому Царству» [9]. Здесь же митрополит Антоний сближает благовестнические образы суда и блудного сына: «...это то же самое, что вопрос, который я ставил по поводу блудного сына: ты – сын, и только по этому масштабу ты можешь быть судим. Раба, наемника можно судить по заслугам, сына – только по любви. И в этом смысле Страшный суд тоже есть часть этого благовестия» [9].

Итак, речь идет именно о суде любви, а не о суде оскорбленной юстиции, непримиримой справедливости и нелицеприятного правосудия, те выражения, которые часто связывают с образом Бога Судии. А дело в любви человеческой, самой что ни на есть земной, с помощью которой впоследствии приобщиться к любви Божественной. Для оправдания такого очевидного суждения (но в большинстве случаев обреченного утонуть в реке забвения) толкователем часто приводится такая знакомая всем притча о козлищах и овцах (Мф. 25:31-46) [10]. Сердцевина этого рассказа сосредоточена на исключительной проблеме: по каким критериям будет проводиться суд? Все вопросы, которые дает Христос: «Ввел ли ты бездомного под свой кров? Накормил ли ты голодного? Посетил ли ты больного?» [11] и т. д., говорят ни о какой-либо приверженности к вероисповеданиям, правильным этическим или философским системам, политическим предпочтениям. Нет, они свидетельствуют о человечности или ее отсутствии. Именно человечность, по суждению митрополита Антония, или гуманность, что равнозначно, но в некотором роде недостаточно и неприемлемо для определенных кругов верующих христиан в силу светскости данного понятия, является критерием на будущем Страшном суде. «Кто не может быть человеком на земле, тот не может быть человеком и на небе; кто в малом не может быть человеком, тот никогда не вырастет в меру Человека Иисуса Христа» [7, с. 122].

Митрополита Антония очень удивляет, почему именно притча о козлищах и овцах стала впоследствии иллюстрацией суда как чего-то окончательного и безнадежного [3]. Суд, по мысли владыки Антония, связан как раз не с чувством страха, а с ощущением собственных потерянных возможностей, с чувством утраты, с болью и жалостью о том, что мы так и не стали настоящими людьми [7, с. 122]. Суть такого понимания в нашей поверхностной, овеществленной жизни, в которой мы так и не удостоимся познать всю глубину, широту, разнообразие настоящей ре-

альности. Если был человеком, тебе открыт путь божественный; если ты не был даже человеком, тогда не требуй небесного. «И вот мне кажется, что везде можно найти очень много ценного, – не открываясь всему, а вглядываясь во все. Как говорит апостол Павел: "все испытывайте, доброго держитесь" (1 Фес. 5:21). Но если мы не будем "испытывать", то есть не будем всматриваться, вглядываться, стараться понять то, что вне нас, мы, конечно, сузимся настолько, что перестанем быть воплощением Православия. Потому что Православие так же просторно, как Сам Бог. Если оно не в размер Бога, то это одна из религий, это не опыт о Боге» [12].

Притча о талантах является пророческим предупреждением Господа о грядущем Суде. В целом 24 и 25 главы Евангелия от Матфея, откуда и взята данная притча, указывают, по мнению митрополита Антония, на основные опасности (беспечность, малодушие, бесчеловечность), приводящие нас не готовыми к Страшному суду [7, с. 119-120]. Владыка Антоний, на основании толкования притчей из этих глав Евангелия и опыта прочтения Священного Писания в целом, приходит к суждению о существовании трех видов беспечности, свойственных нам. Первая – естественна, обыденна, привычна и благодушна; эта благодушность современников Ноя, которые, несмотря на угрозу грядущего и внезапного суда, продолжали свою обывательскую жизнь в грехе, «а суд Господень нарастал и в какой-то день разразился гневом и потопом» [7, с. 119]. Второй вид беспечности характеризуется злобностью, она пользуется тем, что Господь не охоч на расправу; и «апостол Петр говорит, что Бог медлит, потому что долготерпит о нас» [7, с. 120]. Иллюстрацией к такому образу беспечности стала притча Господня в 24 главе Евангелия от Матфея. Эта греховная беспечность надеется еще успеть перед Судом вернуться к добру. Третья беспечность – сонливая, праздная – не заботится о добре, так как суд для них есть событие далекого будущего. Но факт суда отличается внезапностью, он застигает врасплох как в притче Господней о десяти девах, а достойными по окончании справедливого суда окажутся только благоразумные, мудрые, осматрительные, «не искушающие Господа».

Связь притч с опытом духовной жизни

В Евангелии говорится, что если семя не умрет, то не принесет плода, а если умрет, то принесет плод в тридцать, в шестьдесят и во сто раз. «Именно это может произойти, если мы задумаемся над жизнью усопшего. Будь у нас мужество воспользоваться этим Божиим мечом, чтобы

разделить свет от тьмы, чтобы со всей доступной нам глубиной отделить плевелы от пшеницы, тогда, собрав весь доступный нам урожай, каждый из нас, каждый, кто знал усопшего, принес бы плод его жизни, стал жить согласно полученному и воспринятому образу, подражая всему, что достойно подражания в жизни этого человека» [13].

В притче о семи злых духах (Мф. 12:45) митрополит Антоний находит смысловую параллель с рассказом знаменитого религиозного философа XX века Мартина Бубера в его «Хасидских рассказах». М. Бубер приводит случай с человеком, который спросил раввина, как ему избавиться от праздных мыслей. «И не пытайся! – воскликнул раввин. – Других мыслей у тебя нет, и ты рискуешь остаться вообще ни с чем; постарайся приобрести одну за другой хоть несколько полезных мыслей, и они вытеснят праздные мысли» [3].

В притче о богаче и Лазаре (Лк. 16:19-31) митрополит Антоний выделяет два основных момента. Во-первых, толкуя заключительные слова Спасителя, митрополит изумляется этой откровенной дистанции, даже пропасти, в действиях и словах между современными христианами и тем, чему учил Иисус Христос, и тем, как осуществляло это благовестие первое христианское поколение [14, с. 136-137]. Второй аспект через вспомоществование одного древнего высказывания «Нет более страшного места отлучения, чем то место, где будут неверные христиане» говорит о следующем: о нашей ответственности перед будущим. Обладая несметным духовным богатством, мы пользуемся им как беспечные люди и не делимся им с другими, духовно изголодавшимися по духовной пище. Опять же ситуацию, отраженную в знаменитой притче Господа, митрополит переносит на сегодняшнюю действительность прискорбного (по причине нашего несовершенства) состояния современного православного мира и носителей православного сознания, которые не пытаются делиться даже крупницами духовного богатства с нынешними алчущими «лазарями», оставаясь в собственной «золотой клетки» провинциализма и религиозного обывательства.

Заключение

Герменевтический подход митрополита Антония Сурожского к толкованию евангельских притч представляет собой уникальный синтез святоотеческой традиции, личного духовного опыта и чуткости к современному человеку. В отличие от формально-академической экзегезы, которая нередко сводится к историко-филологическому анализу текста,

владыка Антоний рассматривает притчи как живое событие встречи человека с Богом, как пространство диалога, в котором Спаситель обращается к глубинам человеческой души, а слушатель призывается к свободному и ответственному ответу. Такой подход возвращает библейской герменевтике ее подлинное предназначение – быть не просто научной дисциплиной, но искусством слышания Божественного Слова и делания его живым в собственной жизни.

Основные принципы экзегезы митрополита Антония могут быть сформулированы следующим образом.

Притча понимается не как простая иллюстрация или наглядный пример для примитивного понимания, но как многослойный текст, смысл которого открывается в меру духовного роста и жизненного опыта человека. В этом пункте владыка Антоний сближается с классической свято-отеческой традицией, которая всегда различала буквальный, нравственный и мистический смыслы Писания, но при этом решительно избегает аллегорического произвола. Для него притча – это не головоломка, требующая разгадки, а семя, которое прорастает в душе только тогда, когда почва сердца оказывается готовой. Поэтому понимание притчи не есть интеллектуальное усилие, но событие внутреннего преобразования, в котором человек узнает себя, свои грехи и свои возможности, открытые ему благодатью.

Классификация притч строится у митрополита Антония не по тематическому или литературному принципу, как это принято в академической библеистике, а по их функциональному назначению – тому типу духовного воздействия, который они оказывают на слушателя. Одни притчи обличают и вскрывают самообман, другие пробуждают дремлющую совесть, третьи открывают новые горизонты бытия, четвертые утешают и укрепляют в надежде. Такая типология глубоко пастырская по своему характеру: она исходит не из отвлеченных классификаций, а из конкретной духовной нужды человека, стоящего перед лицом Божественной истины.

В центре толкования всегда находится сам человек – его состояние, его способность слышать и отвечать на Божий призыв. Митрополит Антоний неизменно возвращает нас от абстрактных богословских схем к экзистенциальной реальности: что означает эта притча для меня сегодня? Как она обнажает мою слепоту, мое малодушие, мою бесчеловечность? Как она указывает мне путь к покаянию и к подлинной жизни? Именно эта антропологическая направленность делает его проповеди

столь убедительными и действенными – они говорят не о «древних иудеях» или «фарисеях вообще», но о каждом из нас, кто читает эти строки.

Эсхатологические притчи, и в особенности притча о Страшном суде, интерпретируются владыкой не в категориях юридического возмездия и карающей справедливости, но в категориях любви и человечности. Это, пожалуй, самый оригинальный и одновременно самый дискуссионный аспект его герменевтики. Митрополит Антоний настаивает на том, что суд Божий не может быть понят по аналогии с человеческим правосудием: это суд любви, который обнажает не столько наши проступки, сколько нашу неспособность стать теми, кем мы призваны быть – людьми, способными на сострадание, милосердие и жертвенную заботу о ближнем. Критерий суда, по его мысли, предельно прост и одновременно предельно требователен: был ли ты человеком? Накормил ли голодного, посетил ли больного, дал ли кров бездомному? Ибо «кто не может быть человеком на земле, тот не может быть человеком и на небе». Этот тезис, столь парадоксальный для религиозного сознания, привыкшего к иерархии «духовного» и «телесного», оказывается поразительно созвучен глубинной логике Евангелия, где любовь к Богу неотделима от любви к ближнему, а вера, не подтвержденная делами милосердия, оказывается мертвой.

Притчи становятся в толкованиях владыки Антония «мечом Божиим», разделяющим свет и тьму в душе человека, инструментом покаяния и преображения, а не средством устрашения. Он последовательно избегает тех интерпретаций, которые превращают Евангелие в сборник угроз и запретов, и настаивает на том, что подлинный смысл притч – благовествующий, то есть несущий благую весть. Даже самые строгие и трезвенные притчи говорят не о гневе Божиим, а о нашей ответственности и о той великой любви, которая ждет нашего ответа.

Наконец, особенность толкований митрополита Антония заключается в том, что он неизменно возвращает нас к главному вопросу христианской жизни: стал ли я человеком в том смысле, какой вкладывает в это слово Сам Бог? Этот вопрос не риторический и не отвлеченный – он требует честного самоиспытания и решимости к перемене. Притчи Христа, по мысли владыки, именно для того и даны, чтобы помочь нам обрести эту подлинную человечность, которая делает нас способными к вечной жизни. Не «религиозность» как набор обрядов и убеждений, а сама человечность – способность видеть в другом образ Божий, способность к состраданию и жертвенной любви – оказывается тем единственным критерием, по которому мы будем судимы.

Герменевтика митрополита Антония Сурожского не только открывает богатство евангельских притч, но и предлагает целостный подход к пониманию христианской жизни как непрерывного возрастания в любви и человечности. Его толкования остаются актуальными для современного человека, ищущего не мертвой буквы, а живого слова, способного преобразить его существование и направить его к подлинной свободе и полноте бытия во Христе.

Список литературы

1. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. О слышании и делании. – М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, Библиотека журнала «Альфа и Омега», 1999.
2. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия: Беседы на Евангелие от Марка, гл. 1-4. – М.: Даниловский Благовестник, 1998.
3. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Духовное путешествие: Размышление перед Великим постом. – М.: Паломник, 1997.
4. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Любовь всепобеждающая. Проповеди, произнесенные в России. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, Общество любителей церковной истории, 2001.
5. Преподобный Ефрем Сирин. Творения. Т. VIII. – М.: Отчий дом, 1995.
6. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа: Проповеди. – Клин: Христианская жизнь, 2001.
7. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Воскресные проповеди. – Минск: Минский кафедральный Свято-Духов собор, 1996.
8. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Человек перед Богом. – М.: Центр по изучению религии, 1995.
9. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Беседы о вере и Церкви. – М.: Центр по изучению религии, СП Интербрук, 1991.
10. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа: Проповеди. – Клин: Христианская жизнь, 2001.
11. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Быть христианином: Беседы. – Электросталь: Молва, 2001.
12. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Мы должны нести в мир веру – не только в Бога, но в человека. – Литературное обозрение. – 1991. – № 2.

13. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Жизнь. Болезнь. Смерть. – Клин: Христианская жизнь, 2000.

14. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Воскресные проповеди. – Минск: Минский кафедральный Свято-Духов собор, 1996.

References

1. Anthony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. On Hearing and Doing. Moscow: Metochion of the Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Library of the Journal "Alpha and Omega," 1999.

2. Anthony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. The Beginning of the Gospel of Jesus Christ, the Son of God: Homilies on the Gospel of Mark, Chapters 1–4. Moscow: Danilovsky Blagovestnik, 1998.

3. Anthony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. Spiritual Journey: Reflections Before Great Lent. Moscow: Palomnik, 1997.

4. Anthony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. All-Conquering Love: Sermons Delivered in Russia. Moscow: Krutitskoe Patriarchal Metochion, Society of Church History Enthusiasts, 2001.

5. Ephrem the Syrian, St. Works. Vol. 8. Moscow: Otchiy Dom, 1995.

6. Anthony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. In the Name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit: Sermons. Klin: Christian Life, 2001.

7. Anthony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. Sunday Sermons. Minsk: Minsk Cathedral of the Holy Spirit, 1996.

8. Anthony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. Man Before God. Moscow: Center for the Study of Religion, 1995.

9. Anthony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. Conversations on Faith and the Church. Moscow: Center for the Study of Religion, Interbrook Publishers, 1991.

10. Anthony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. To Be a Christian: Conversations. Elektrostal: Molva, 2001.

11. Anthony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. "We Must Bring into the World Faith – Not Only in God, but in Man." Literary Review, no. 2 (1991).

12. Anthony (Bloom), Metropolitan of Sourozh. Life. Illness. Death. Klin: Christian Life, 2000.

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ В ПЕРЕВОДАХ КНЯЗЯ АНДРЕЯ КУРБСКОГО: ОПЫТ ХРИСТИАНСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

Степаненко М. А.

*Ярославская духовная семинария, студент
150000, г. Ярославль, пл. Челюскинцев, д. 12/4.*

E-mail: info@yarseminaria.ru

Научный руководитель: Шустров Андрей Григорьевич, доктор культурологии, профессор, кандидат философских наук, проректор по научной работе; заведующий кафедрой богословия и церковной истории.

*Ярославская духовная семинария,
150000, г. Ярославль, пл. Челюскинцев, д. 12/4.*

E-mail: info@yarseminaria.ru

Аннотация. В статье исследуется просветительская деятельность князя Андрея Курбского (ок. 1528–1583) как одного из ключевых переводчиков святоотеческого наследия в русской истории XVI века. На основе анализа переводческого корпуса Курбского, включающего труды Иоанна Дамаскина, Симеона Метафраста и других отцов Восточной Церкви, автор раскрывает его концепцию христианского просвещения. В центре внимания – идея «симфонии властей» как гармоничного союза государства и Церкви, где образование рассматривается как главная обязанность государства, а Церковь выступает хранительницей истины и формирует нравственный фундамент личности. Курбский настаивал на необходимости изучения не только богословских, но и «внешних» наук (риторики, диалектики, философии) в рамках православной традиции, считая, что только образованная и добродетельная элита способна противостоять тирании и строить справедливое общество. Его скрипторий в имении Миляновичи стал центром перевода и переписки святоотеческих текстов, что свидетельствует о стремлении заменить неполные и ошибочные переводы более точными. В статье делается вывод о том, что наследие Курбского представляет собой не только исторический феномен, но и актуальную модель взаимодействия Церкви и государства в деле образования, способную предложить современные решения в условиях духовно-нравственного кризиса.

Ключевые слова: Андрей Курбский, святоотеческое наследие, христианское просвещение, переводческая деятельность, симфония властей, образование, духовно-нравственное воспитание, православная традиция, Иван Грозный, Древняя Русь.

PATRISTIC HERITAGE IN THE TRANSLATIONS OF PRINCE ANDREI KURBSKY: THE EXPERIENCE OF CHRISTIAN ENLIGHTENMENT

Stepanenko M.A.

*Student, Yaroslavl Theological Seminary,
12/4 Chelyuskintsev Square, Yaroslavl, 150000, Russian Federation.
E-mail: info@yarseminaria.ru*

*Academic Supervisor: Shustrov Andrey Grigorievich,
Doctor of Cultural Studies, Professor, Candidate of Philosophical Sciences,
Vice-Rector for Research; Head of the Department of Theology and Church
History,
Yaroslavl Theological Seminary,
12/4 Chelyuskintsev Square, Yaroslavl, 150000, Russian Federation.
E-mail: info@yarseminaria.ru*

Abstract. The article examines the educational activity of Prince Andrei Kurbsky (c. 1528–1583) as one of the key translators of the patristic heritage in Russian history of the 16th century. Based on an analysis of Kurbsky's translation corpus, which includes the works of John of Damascus, Simeon Metaphrastes, and other Fathers of the Eastern Church, the author reveals his concept of Christian enlightenment. The focus is on the idea of the "symphony of authorities" as a harmonious union of the state and the Church, where education is seen as the primary responsibility of the state, and the Church acts as the guardian of truth and forms the moral foundation of the individual. Kurbsky insisted on the need to study not only theological but also "external" sciences (rhetoric, dialectics, philosophy) within the framework of the Orthodox tradition, believing that only an educated and virtuous elite is capable of resisting tyranny and building a just society. His scriptorium in the estate of Milyanovichy became a center for the translation and copying of patristic texts, which testifies to his desire to replace incomplete and erroneous translations with more accurate ones. The article concludes that Kurbsky's legacy is not only a historical phenomenon but also a relevant model of interaction between the Church and the state in the field of education, capable of offering modern solutions in the context of a spiritual and moral crisis.

Keywords: Andrei Kurbsky, patristic heritage, Christian enlightenment, translation activity, symphony of authorities, education, spiritual and moral upbringing, Orthodox tradition, Ivan the Terrible, Old Rus.

Сегодня хотелось бы обратиться к фундаментальному вопросу о роли государства и церкви в деле образования молодёжи. И в этом диалоге особенно ценно и очень важно обратиться к историческому опыту, к голосам из прошлого, которые могут подсказать нам удивительно современные решения данного вопроса. Одним из таких голосов является князь Андрей Курбский (ок. 1528–1583) – православный христианин, воин, мыслитель, переводчик и непримиримый критик Ивана Грозного [3].

В его трудах мы находим не просто поддержку идеи просвещения, а целостную концепцию, где образование молодёжи становится главной обязанностью государства, а сердцем этой образовательной системы должна быть Православная церковь, которая несёт непреложную истину сквозь всю историю нашего человечества. А этой истиной является Христос. Сам Господь Иисус Христос говорит: «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне» (Ин. 5:39). Свобода в Боге, и на основании этого Курбский считал, что саморазвитие – это навык, который делает человека свободным и сильным во все времена, какими бы сложными и тяжёлыми они не были.

Начать данный аргумент хочется стихом из книги корпуса Ветхого Завета Притчей: «Начало мудрости – страх Господень; глупцы только презирают мудрость и наставление» (Притчи 1:7). Действительно, основой истинной добродетели является «страх Господень», который представляет собой благоговейное отношение к Богу, осознание собственной ограниченности и зависимости от Божественной Благодати и Любви. Личность, испытывающая этот страх, демонстрирует определённую степень Божественной Мудрости.

Как раз Курбский и считал, что истинное образование – это не просто набор знаний, а воспитание целостной личности, основанное на твёрдом духовном и нравственном фундаменте. Таким фундаментом для него могла быть только Православная вера. Он с горечью писал о плачевном состоянии дел в Московской Руси, где само духовенство, призванное быть учителем, часто пребывало в тёмном невежестве. Курбский видел, что если церковь забудет о своей просветительской миссии, то не сможет выполнить свою высшую задачу – вести народ и власть ко спасению.

Его видение строилось на византийском принципе «симфонии властей» – гармоничном союзе государства и церкви [4, с. 15]. Как отмечает исследователь, «именно равноправие, равная значимость, «неслитное» и «нераздельное» существование церковной и светской власти отличает концепцию симфонии властей» [4, с. 18]. В этой модели государство

предоставляет ресурсы и защиту, а церковь формирует «премудрый» правящий класс, воспитанный на Священном Писании и трудах отцов церкви. Без этого союза, по Курбскому, власть неизбежно вырождается в тиранию. Образование – это щит от всех манипуляций. Он видел, что необразованным человеком легко управлять с помощью страха и лжи. Князь Курбский писал: «И пусть же будет вам известно: если мы не посвятим себя прилежному чтению и учению, то не поймем сочинений наших авторов, ибо они были умными и образованными и писали умно и красиво, соблюдая грамматические правила и риторические приемы, как это принято у философов. И оставили нам свои догматы благочестия вместе с неопровержимыми аргументами, чтобы ими действовать и обороняться в случае необходимости» [1, с. 567].

Князь Курбский на собственном опыте убедился, к чему приводит правление невежественного правителя. В своём первом послании Ивану Грозному он с горечью писал: «Какого только зла и каких гонений от тебя не претерпел! И каких бед и напастей на меня не обрушил! И каких грехов и измен не возвел на меня!» [5, с. 12]. Государь, по мнению Курбского, – это не самовластный хозяин, а в первую очередь слуга Божий, который несёт большую ответственность за вверенный ему народ. Его прямая обязанность – это создать условия, при которых церковь сможет готовить образованных, добродетельных и независимых личностей.

Образование – это личный щит против любого давления. Знание – это сила, чтобы менять мир вокруг себя только к лучшему. Курбский верил, что только образованные люди могут строить справедливое общество, где ценят не силу кулака, а силу справедливого аргумента.

Только такая образованная духовная система, свободная от страха и лести, способна стать нравственным противовесом власти, удерживая её от произвола. «Инвестируя» в церковное просвещение, государство «инвестирует» в собственную стабильность и легитимность.

Курбский не ограничивался только лишь критикой. Он предлагал конкретную программу действий, где для церкви отводилась центральная роль.

Вопреки бытовавшему узкому подходу, он настаивал на изучении и «внешних наук» – риторики, диалектики, философии, астрономии, но, конечно же, в рамках православной образовательной традиции [6. С. 245]. Эти знания должны были служить более глубокому пониманию веры и эффективному служению всему обществу. Сам Курбский в своей просветительской деятельности организовал в имении Миляновичи

скрипторий, где переводились и переписывались сочинения отцов восточной церкви [3]. К его кружку относятся переводы «Источника знания» Иоанна Дамаскина, житий в редакции Симеона Метафраста и других важнейших богословских текстов [3].

Главной практической задачей государства Курбский видел поддержку церкви в создании сети училищ и школ, готовящих новое поколение – как духовенства, так и светских правителей, для которых служение и добродетель были бы выше личной выгоды.

Задача церкви в образовании – воспитать не просто квалифицированного специалиста, но человека с совестью, способного различить добро и зло, и нести ответственность за свои действия и слова. Образование – это не только передача знаний, а в первую очередь формирование высоконравственной самостоятельной личности, это прививка того образа, к которому призваны все люди. И для России таким проверенным веками ядром является Православие.

Как уже было сказано выше, очень важно изучать труды Святых отцов, ведь в их трудах заложены те истины, которые являются основой жизни любого человека. Курбский в своем стремлении к возрождению Православия занимал активную просветительскую позицию, выступая с критикой церковной и мирской жизни [3]. Их труды помогают не потеряться в хаосе падшего мира, обрести цельность, смысл и инструменты для построения счастливой, глубокой и осмысленной жизни, во главе которой будет Иисус Христос, ведущий к вечному соединению с Творцом всего мира и достижения обожения. Прп. Ефрем Сирин писал: «Знание лучше богатства; малый, но мудрый отрок лучше старого, но глупого царя» [2, с. 237].

Таким образом, в наследии князя Андрея Курбского мы находим не просто исторический курьёз, а глубокую и довольно пронизательную модель. Как справедливо отмечает современный исследователь, «основная цель К. в его литературно-культурной деятельности – заменить дурные или неполные переводы сочинений авторитетных для православной церкви писателей более точными и полными, что он считал необходимым условием чистоты православия» [3]. Он напоминает нам, что образование – это в первую очередь воспитание характера, ума и совести в русле православного толка.

А в условиях XVI века, как и сегодня, именно церковь, как хранительница традиций и нравственных ориентиров, обладает уникальным потенциалом для формирования такой целостной личности. Государство,

по Курбскому, выполняет свою главную обязанность не тогда, когда строит новые школы, а тогда, когда создаёт среду, в которой церковь может быть ведущим субъектом образовательного процесса, воспитывающим людей, способных нести ответственность за будущее своей страны. Его взгляды были системой: государство обязано поощрять просвещение, опираясь на церковь как на главный интеллектуальный институт, иначе оно деградирует в тиранию. И этот вывод, сделанный в XVI веке, заставляет нас о многом задуматься и в нашем XXI столетии. Времени вызовов и противоречий, требующих серьёзных решений и ответов.

Список литературы

1. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11: XVI век / РАН, Институт русской литературы (Пушкинский дом) ; под редакцией Д. С. Лихачева и др. – Санкт-Петербург : Наука, 2001. 567 с.
2. Симфония по творениям преподобного Ефрема Сирина / редактор-составитель: Т. Н. Терещенко. – Москва: Даръ, 2008. 237 с.
3. Курбский Андрей Михайлович, князь // Православная энциклопедия. – Москва, 2020. [Электронный ресурс] URL: <https://www.pravenc.ru/text/2462277.html> (дата обращения: 25.12.2025).
4. Симфония властей в Византии: опыт взаимодействия государства и Церкви // Русская народная линия. 2011. 13 апреля. [Электронный ресурс] URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2011/04/13/simfoniya_vlastej_v_vizantii_opyt_vzaimodejstviya_gosudarstva_i_cerkvi (дата обращения: 25.12.2025).
5. Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным // Азбука веры. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/biblioteka-literatury-drevnej-rusi-tom-11/1 (дата обращения: 25.12.2025).
6. Взгляды А. М. Курбского на государство и право (XVI в.) : диссертация. – Москва, 2011. 345 с.

References

1. Library of Literature of Ancient Rus'. Vol. 11: 16th Century. Edited by D.S. Likhachev et al. St. Petersburg: Nauka, 2001. 567 p.
2. Symphony on the Works of St. Ephrem the Syrian. Edited and compiled by T.N. Tereshchenko. Moscow: Dar, 2008. 237 p.
3. "Kurbsky Andrei Mikhailovich, Prince." In Orthodox Encyclopedia. Moscow, 2020. Available at: <https://www.pravenc.ru/text/2462277.html> (accessed: December 25, 2025).

4. "Symphony of Authorities in Byzantium: The Experience of Interaction between the State and the Church." Russian People's Line, April 13, 2011. Available at: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2011/04/13/simfoniya_vlastej_v_vizantii_opyt_vzaimodejstviya_gosudarstva_i_cerkvi (accessed: December 25, 2025).

5. "Correspondence of Andrei Kurbsky with Ivan the Terrible." Azbuka Very. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/biblioteka-literatury-drevnej-rusi-tom-11/1 (accessed: December 25, 2025).

6. The Views of A.M. Kurbsky on State and Law (16th Century): Dissertation. Moscow, 2011. 345 p.

СОСТОЯНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ НА СМОЛЕНСКОЙ ЗЕМЛЕ В ПЕРИОД ВЛАДЫЧЕСТВА РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ (1611–1654 ГГ.)

*Змиевский Д. А.,
Смоленская православная духовная семинария,
студент 4 курса,
214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5.
E-mail: seminarysmol@mail.ru*

Аннотация. В статье исследуется состояние православия на Смоленской земле в период её пребывания в составе Речи Посполитой (1611–1654 гг.). На основе анализа архивных документов, записок гетмана С. Жолкевского, привилеев польской короны и трудов церковных историков автор раскрывает масштаб утрат, понесённых православной Церковью после захвата Смоленска: ликвидация архиерейской кафедры, конфискация монастырских земель, передача большинства храмов и монастырей греко-католической унии. Особое внимание уделяется деятельности униатского архиепископа Льва Кревзы-Ржевуского и положению православных архиепископов Исаии (Копинского) и Авраамия, действовавших в условиях административного непризнания. В работе показан единственный пример институционального сопротивления – Крестовоздвиженский Бизюков монастырь, сохранивший каноническую преемственность через Константинопольского Патриарха. Автор приходит к выводу, что, несмотря на почти полное разрушение церковной инфраструктуры, православие на Смоленщине устояло благодаря личной верности конкретных людей, что подтверждает ключевой тезис церков-

ной историографии: институты можно разрушить за одну ночь, веру – нельзя.

Ключевые слова: Смоленская епархия, Речь Посполитая, уния, православие, Лев Кревза-Ржевуский, Исаия (Копинский), Бизюков монастырь, церковная история, западнорусское православие.

THE STATE OF ORTHODOXY ON THE SMOLENSK LAND DURING THE DOMINION OF THE POLISH-LITHUANIAN COMMONWEALTH (1611–1654)

*Zmievsky D.A.,
4th-year Student, Smolensk Orthodox Theological Seminary,
5 Timiryazeva Street, Smolensk, 214000, Russian Federation.
E-mail: seminarysmol@mail.ru*

Abstract. The article examines the state of Orthodoxy in the Smolensk region during its period within the Polish-Lithuanian Commonwealth (1611–1654). Based on the analysis of archival documents, the memoirs of Hetman S. Żółkiewski, privileges of the Polish crown, and the works of church historians, the author reveals the scale of losses suffered by the Orthodox Church after the capture of Smolensk: the abolition of the episcopal see, the confiscation of monastic lands, and the transfer of most churches and monasteries to the Greek Catholic Union. Special attention is paid to the activities of the Uniate Archbishop Leo Kreuza-Rzewuski and the position of Orthodox Archbishops Isaiah (Kapinsky) and Avraamy, who operated under conditions of administrative non-recognition. The study highlights the only example of institutional resistance – the Exaltation of the Cross Bizyukov Monastery, which maintained canonical continuity through the Patriarch of Constantinople. The author concludes that despite the almost complete destruction of church infrastructure, Orthodoxy in the Smolensk region survived due to the personal fidelity of specific individuals, confirming the key thesis of church historiography: institutions can be destroyed overnight, but faith cannot.

Keywords: Smolensk diocese, Polish-Lithuanian Commonwealth, Union, Orthodoxy, Leo Kreuza-Rzewuski, Isaiah (Kapinsky), Bizyukov Monastery, church history, West Russian Orthodoxy.

Актуальность. Сегодня, когда Русская православная церковь переживает период активного осмысления своей истории, обращение к трагическим страницам прошлого приобретает особое значение. Смоленщина в 1611–1654 годах – это не просто региональная история, это живое свидетельство того, как Церковь ведёт себя в ситуации, когда чужое государство открыто работает против неё.

Польский период в истории Смоленска до сих пор остаётся одной из наименее изученных страниц в отечественной церковно-исторической науке. Большинство работ по истории Смоленской епархии либо кратко упоминают эти 43 года, либо рассматривают их исключительно как военно-политический эпизод. Церковное понимание этих событий – судьбы конкретных архиереев, монастырей, приходов, простых верующих – остаётся в тени. Между тем именно этот период ставит вопросы, которые не теряют своей остроты: как сохраняется церковная жизнь, когда разрушены все институциональные опоры?

Объект исследования – Православная Церковь на Смоленской земле в период её пребывания в составе Речи Посполитой.

Предмет исследования – формы и механизмы давления на православие со стороны польско-католической власти.

Цель исследования: изучить состояние православия на Смоленской земле в период польского владычества: показать, что было утрачено, как проводилась политика унии и за счёт чего православная Церковь сумела выжить в этих условиях.

Задачи исследования

1. Охарактеризовать состояние православной жизни на Смоленщине накануне польского завоевания и установить исходный масштаб церковной инфраструктуры региона.

2. Проследить разрушение православных церковных институтов в 1611–1625 годах – первом этапе польского владычества.

3. Рассмотреть политику насаждения унии через деятельность Льва Кревзы-Ржевуского и правовые документы польской короны (привилеи 1625, 1633 гг.).

4. Проанализировать положение православной кафедры в 1628–1654 годах: деятельность архиепископов Исаии (Копинского) и Авраамия в условиях административного непризнания.

5. Выявить конкретные примеры сохранения православной традиции на низовом уровне – на материале Бизюкова монастыря и уездного духовенства.

6. Оценить масштаб материальных и духовных потерь православия на Смоленщине за 1611–1654 годы.

I. Православный Смоленск накануне польского завоевания: исходная картина.

Смоленская земля занимала особое место в православном мире Руси. Согласно летописи, уже в 990 году «иде Владимир в Смоленскую землю и тамо крести все те земли» [9, с. 3]. Смоленская епархия была учреждена в 1137 году и к XVII веку имела богатую церковную инфраструктуру: в городе стояло более 30 каменных храмов XII–XIII веков, в том числе церкви Петра и Павла (1146 г.), Иоанна Богослова, Архангела Михаила, Успенский кафедральный собор. На Смядыни располагался Борисоглебский монастырь – усыпальница смоленских князей и место, связанное с памятью первых русских святых страстотерпцев Бориса и Глеба [10, с. 341].

Православие являлось не просто господствующей, но единственной христианской конфессией региона. В период вхождения Смоленска в состав Великого княжества Литовского проводилась достаточно мягкая конфессиональная политика. Ещё Витовт в 1404 г. гарантировал особый статус для православного населения, который подтверждался последующими правителями вплоть до 1514 года.

Как указывает об этом Б. Н. Флоря, *«если до 1611 г. население Смоленщины во всех общественных слоях было православным, а православие было здесь не только господствующей, но и единственной христианской конфессией, то после перехода этой области под власть польского короля здесь неизбежно должны были появиться представители других христианских конфессий, и новая власть должна была заняться определением отношений между ними»* [11, с. 333].

II. Падение Смоленска и первый разгром церковной жизни (1611).

В ночь на 3 июня 1611 года, после двадцатимесячной осады, Смоленск был взят. Гетман С. Жолкевский в своих «Записках» описывал финальный момент: *«Огонь достигнул до запасов пороха, который произвёл чрезвычайное действие: взорвана была половина огромной церкви, с сообрашившимися в неё людьми, которых неизвестно даже куда девались разбросанные остатки и как бы с дымом улетели. Когда огонь распространился, многие из Москвитян... добровольно бросились в пламя за православную, говорили они, веру»* [3, с. 128–129].

Церковные потери были катастрофическими. Архиепископ Сергей был взят в плен и вывезен в Польшу [9, с. 218]. Мощи прп. Авраамия Смоленского скрыты польскими солдатами: Н. А. Мурзакевич, основны-

ваясь на местных преданиях и документах, фиксировал – «*мощи преподобного Авраамия из его монастыря с небрежением, называя сызматиком, скрыли в неизвестном месте*» [8, с. 95]. Они не найдены до сих пор.

Станислав Жолкевский прямо описывал систематическое мародёрство: «*гайдуки, по обыкновению желая пожить, шарили там, отбрасывая и переворачивая щебень*» [3, с. 130]. Тогда же исчезли мощи святого Меркурия Смоленского и обширная библиотека Авраамиева монастыря. Смоленская летопись – главный письменный источник истории города – по словам исследователей, «перешла в чужие руки и растворилась в чужих летописных сводах» [5, с. 6].

III. Уничтожение православного пространства города (1611–1625).

Сразу после захвата польская власть взяла курс на полное вытеснение православия. Король Сигизмунд III дал Смоленску Магдебургское право, однако пользоваться всеми его привилегиями могло только католическое население, и потребовал от смолян перехода в католичество. Когда горожане просили оставить им хотя бы одну православную церковь – им было отказано; следствием стал массовый исход православного населения в Москву [15].

Русские купцы, бывавшие в Смоленске в 1620-х годах, фиксировали: в городе не осталось ни одной православной церкви, зато действовали три католических костёла – доминиканский, бернардинский и иезуитский [9, с. 220]. Все монастырские земли, пожалованные ещё московскими государями, были конфискованы и розданы польской шляхте и католическому духовенству. Авраамиев монастырь передан монахам-доминиканцам, открывшим при нём католическое учебное заведение.

На месте разрушенного Успенского собора поляки наспех возвели временную постройку: «*на развалинах соборной церкви устроили каменный костел с деревянным верхом и куполом*» [8, с. 96]. Вместо православной архиерейской кафедры в 1626 году в Смоленске была учреждена греко-католическая епископия.

IV. Насаждение унии: Лев Кревза-Ржевуский (1625–1639).

29 июня 1625 года митрополит Иосиф Рутский совершил хиротонию Льва Кревзы-Ржевуского во первого греко-католического архиепископа Смоленского. Кревза был не просто администратором, но богословом-полемистом, автором апологетики унии, убеждённым сторонником Брестского акта 1596 года [12].

Его кафедру разместили в восстановленном Успенском соборе. Привилей короля Владислава IV от 9 февраля 1633 года передал под власть

Кревзы кафедральный собор Успения и 260 церквей и монастырей по всей Смоленщине [12]. Борисоглебский монастырь на Смядыни по тому же документу отошёл к греко-католической кафедре. В церкви Петра и Павла Кревза пристроил двухэтажные палаты и превратил древний храм XII века в костёл [10, с. 346].

V. Православная кафедра в условиях непризнания: Исаия (Копинский) и Авраамий (1628–1654).

В 1628 году на Смоленскую православную кафедру был назначен Исаия (Копинский) – архиепископ Смоленский и Черниговский, воспитанник Острожской школы и постриженник Киево-Печерской лавры. Польская власть отказалась его признавать. Владыка *«был объявлен изменником, подлежащим аресту и суду, почему скрывался вдали от своей епархии. Даже когда обвинение в измене было со временем снято, польское правительство не признавало прав владыки, его не допускали в епархиальный город, и он лишь издали управлял своей паствой»* [14]. Основанное им братство было разгромлено, учителя и ученики погибали в истязаниях.

В 1631 году Исаия стал Киевским митрополитом и покинул Смоленск. С 1632 по 1654 год кафедру занимал архиепископ Авраамий. Привилей Владислава IV 1633 года формально предоставлял православным свободу вероисповедания по всей Речи Посполитой. Однако на Смоленщине *даже после этого документа ситуация продолжала быть чрезвычайно репрессивной* [11, с. 340] – из-за стратегического положения края и засилья пришедшей шляхты, получившей здесь земли.

VI. Живое сопротивление: Бизюков монастырь.

На протяжении всего польского периода единственной православной обителью, не перешедшей в унию, оставался Крестовоздвиженский Бизюков монастырь в Дорогобужском уезде. Он находился в юрисдикции Константинопольского Патриарха и управлялся Киевским митрополитом – тонкая, но реальная нить канонической преемственности.

Конкретный эпизод 1653 года показывает, чего это стоило. Подьячий Разрядного приказа Д. Мордасов докладывал в Москву: греко-католический епископ Андрей Золотой-Квашнин объезжал храмы Дорогобужского уезда и методично менял «московские» антимины на «киевские». В Бизюковом монастыре ему отказали. Мордасов записал прямые слова старца Сергея Салтыкова: *«ему не далися такие пакости учинить и в церковь ево, что пса, не пустили... тот монастырь уфундован на ево родительских гробех»* [2, с. 224].

VII. Масштаб потерь и начало восстановления.

Из более 30 каменных церквей XII–XIII веков к XIX веку в Смоленске уцелело три. Смоленская плащаница, вышитая монахинями Новодевичьего монастыря в 1545–1546 годах, и многие другие предметы культа были похищены в момент захвата Смоленска. Только через 250 лет святыни были возвращены. Плащаницу передали в Новодевичий монастырь, а остальные святыни – в Смоленск. Смоленский архиепископ Антоний (Амфитеатров) писал об этом: *«За возвращение сих священных вещей после 250 лет со времени их похищения врагами православной веры и отечества долгом поставляю принести Вашему Высокопревосходительству живейшую благодарность»* [1, л. 2; 10, с. 350].

Летом 1654 года войска царя Алексея Михайловича взяли Смоленск. На соборе 1657 года отцам было доложено: *«В многочеловечном граде Смоленске, недавно отторгнутом от проклятой римской ереси и польского короля мучительства... прежде всегда был свой архиерей. И теперь...»* – и немедленно ставился вопрос об учреждении кафедры [12]. В 1658 году вышла царская грамота о переосвящении смоленских церквей в православие. В 1659 году восстановлена православная архиерейская кафедра.

Заключение

Исследование позволяет сформулировать следующие выводы. За 1611–1654 годы православная церковная структура Смоленщины была разрушена практически полностью: Православная кафедра ликвидирована, большинство храмов утрачено, монастырские земли конфискованы, мощи главного смоленского святого скрыты. Из 260 церквей и монастырей, включая кафедральный собор, польская корона передала унии единым привилеем всё и сразу.

Вместе с тем православие устояло. Бизюков монастырь сохранил каноническую преемственность через Константинопольского Патриарха. Массовый исход православного населения за московскую границу – свидетельство не капитуляции, а сознательного выбора веры над имуществом. Слова старца Сергея Салтыкова о «родительских гробах» как основании для отказа подчиниться унии – богословски точная формула: преемство с предками есть преемство с традицией.

Смоленский опыт подтверждает то, что митрополит Макарий (Булгаков) обозначил как ключевую черту западнорусского православия в этот период: Церковь сохранялась там, где сохранялась личная верность конкретных людей [7, кн. 6, гл. IV]. Институты можно разрушить за одну ночь. Веру – нельзя.

Список литературы

1. ГА РФ. Ф. 811. Оп. 1. Д. 11. Л. 2. (Письмо архиеп. Антония Амфитеатрова М. Н. Муравьеву от 3 мая 1864 г.).
2. Мордасов Д. Донесение о действиях унятского еп. А. Золото-го-Квашнина в Дорогобужском уезде (1653 г.). Цит. по: Трофимовский Н. В. Историко-статистическое описание Смоленской епархии. – СПб., 1864. – С. 224.
3. Жолкевский С. Записки гетмана Жолкевского о Московской войне / изд. П. А. Муханов. – 2-е изд. – СПб.: тип. Э. Праца, 1871. – 132 с.
4. Устюжский летописный свод (Архангелогородский летописец) / под ред. К. Н. Сербиной. – М.; Л.: Изд-во Акад. Наук СССР, 1950. – 128 с.
5. Воронин Н. Н., Раппопорт П. А. Зодчество Смоленска XII–XIII вв. – Л.: Наука, 1979. – 414 с.
6. Карамзин Н. М. История государства Российского. – М.: Эксмо, 2012. – С. 983.
7. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. – М.: Изд. Спасо-Преображенского монастыря, 1996. – Кн. 6. – 792 с.
8. Мурзакевич Н. А. История города Смоленска. – Смоленск, 1903. – 152 с.
9. Трофимовский Н. В. Историко-статистическое описание Смоленской епархии. – СПб.: тип. журн. «Странник», 1864. – 381 с.
10. Терехина О. В. Утраты культурного и духовного наследия Смоленска в период русско-польских войн XVII века // Подвиг и святость в православии: сб. науч. ст. – 2026. – С. 340–351. – DOI: 10.18485/ips_podvig_prvsl.2026.ch21.
11. Флоря Б. Н. Положение православного населения Смоленщины в составе Речи Посполитой (20-е–40-е гг. XVII в.) // *Revue des études slaves*. – 1998. – Т. 70. – Вып. 2. – С. 333–345.
12. Кревза-Ржевуский, Лев // Православная энциклопедия. – URL: pravenc.ru/text/2458995.html.
13. Исаия (Копинский) // Древо: открытая православная энциклопедия. – URL: drevo-info.ru/articles/16666.html.
14. Смоленская и Вяземская епархия: историческая справка // Официальный сайт Патриархии РПЦ. – URL: patriarchia.ru/db/text/553284.html.
15. Церковная история Дорогобужского уезда (XII–XIX вв.) // Теологический вестник СПДС. – URL: cyberleninka.ru/article/n/tserkovnaya-istoriya-dorogobuzhskogo-uezda-xii-xix-veka (дата обращения: апрель 2026).

References

1. State Archive of the Russian Federation (GARF). Fund 811. Inventory 1. File 11. Leaf 2. (Letter from Archbishop Antony Amfiteatrov to M.N. Muravyov, May 3, 1864).
2. Mordasov, D. "Report on the Actions of the Uniate Bishop A. Zolotoi-Kvashnin in Dorogobuzh Uyezd (1653)." Quoted in: Trofimovsky, N.V. Historical and Statistical Description of the Smolensk Diocese. St. Petersburg, 1864, p. 224.
3. Żółkiewski, S. Memoirs of Hetman Żółkiewski on the Muscovite War. Edited by P.A. Mukhanov. 2nd ed. St. Petersburg: Printing House of E. Prats, 1871. 132 p.
4. Ustyug Chronicle Compilation (Arkhangelogorod Chronicle). Edited by K.N. Serbina. Moscow; Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1950. 128 p.
5. Voronin, N.N., and P.A. Rappoport. Architecture of Smolensk in the 12th–13th Centuries. Leningrad: Nauka, 1979. 414 p.
6. Karamzin, N.M. History of the Russian State. Moscow: Eksmo, 2012, p. 983.
7. Makary (Bulgakov), Metropolitan. History of the Russian Church. Book 6. Moscow: Publishing House of the Transfiguration Monastery, 1996. 792 p.
8. Murzakevich, N.A. History of the City of Smolensk. Smolensk, 1903. 152 p.
9. Trofimovsky, N.V. Historical and Statistical Description of the Smolensk Diocese. St. Petersburg: Printing House of the Journal "Strannik", 1864. 381 p.
10. Terekhina, O.V. "Losses of Cultural and Spiritual Heritage of Smolensk during the Russian-Polish Wars of the 17th Century." In Feat and Holiness in Orthodoxy: Collection of Scientific Articles, pp. 340–351, 2026. DOI: 10.18485/ips_podvig_prvsl.2026.ch21.
11. Florya, B.N. "The Situation of the Orthodox Population of the Smolensk Region within the Polish-Lithuanian Commonwealth (1620s–1640s)." *Revue des études slaves*, vol. 70, no. 2 (1998): 333–345.
12. "Kreuz-Rzewuski, Lev." In Orthodox Encyclopedia. Available at: pravenc.ru/text/2458995.html (accessed: April 2026).
13. "Isaiah (Kapinsky)." In Drevo: Open Orthodox Encyclopedia. Available at: drevo-info.ru/articles/16666.html (accessed: April 2026).
14. "Smolensk and Vyazma Diocese: Historical Background." Official Website of the Patriarchate of the Russian Orthodox Church. Available at: patriarchia.ru/db/text/553284.html (accessed: April 2026).
15. "Church History of Dorogobuzh Uyezd (12th–19th Centuries)." Theological Bulletin of SPDC. Available at: cyberleninka.ru/article/n/tserkovnaya-istoriya-dorogobuzhskogo-uezda-xii-xix-veka (accessed: April 2026). [Note: Access to this page is currently restricted and requires CAPTCHA verification.]

БИБЛЕЙСКИЕ ЖЕНСКИЕ АРХЕТИПЫ: ЗНАЧЕНИЕ И ФЕМИНИСТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

*А.О. Христосова, студентка,
Пензенский государственный аграрный университет,
440014, Пензенская область, г. Пенза, ул. Ботаническая, 30.
E-mail: ogz@pgau.ru*

*Научный руководитель: Пугачева Наталья Петровна, доктор фило-
софских наук, профессор
кафедры «Философия, история и иностранные языки»,
Пензенский государственный аграрный университет,
440014, Пензенская область, г. Пенза, ул. Ботаническая, 30.
E-mail: ogz@pgau.ru*

Аннотация: в статье рассматривается возможность применения термина «архетип» к библейским (ветхозаветным) женским образам, обозначаются векторы их феминистской интерпретации, а также проводится критика радикальных трактовок социальной роли и нравственного облика женщины.

Ключевые слова: архетип, женский архетип, библейские женские образы, феминизм, феминистская теология, христианская этика.

BIBLICAL FEMALE ARCHETYPES: SIGNIFICANCE AND FEMINIST INTERPRETATION

*A.O. Khristosova, Student,
Penza State Agrarian University,
30 Botanicheskaya Street, Penza, Penza Oblast, 440014, Russian Federation.
E-mail: ogz@pgau.ru*

*Academic Supervisor: Pugacheva Natalia Petrovna,
Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Department of Philosophy, History and Foreign Languages,
Penza State Agrarian University,
30 Botanicheskaya Street, Penza, Penza Oblast, 440014, Russian Federation.
E-mail: ogz@pgau.ru*

Annotation: The article examines the possibility of applying the term "archetype" to biblical (Old Testament) female images, outlines the vectors of their feminist interpretation, and criticizes radical interpretations of a woman's social role and moral character.

Keywords: archetype, female archetype, biblical female images, feminism, feminist theology, Christian ethics.

Как известно, понятие архетипа было разработано швейцарским психиатром и психологом Карлом Густавом Юнгом. Дословно архетип определяется как «прообраз» или «первообраз» и в этом смысле его можно трактовать и использовать достаточно широко и за пределами психологии, что, собственно говоря, и наблюдается сегодня. Об архетипах говорится в культурологии (когда речь идет, например, об универсальных культурных кодах – «космос» и «хаос», «мировое древо» и т.д.), в литературоведении (при характеристике типовых персонажей и сюжетов – «лишний человек», «трагический герой» и т.д.), в религиоведении (при выявлении общих смыслов в разных религиозных традициях – образы пророков, святых).

В современной культуре архетипы встречаются довольно часто и помимо уже устоявшихся, пришедших из мифов (Прометей, Геракл), фольклора (Иван-царевич, Баба-Яга), религиозных традиций (Ева), формируются новые, появившиеся в кино и литературе (Гамлет как искатель истины, Дон-Кихот – романтик-идеалист). Результатом нарастающей меметизации культуры в скором времени станут новые архетипы. Под меметизацией мы понимаем процесс превращения какой-то идеи или образа (в том числе, архетипа) в такую единицу культурной информации, как мем, главным свойством которой является способность к самокопированию и быстрому распространению в обществе.

Не углубляясь в учение Юнга, возьмем за основу в определении архетипа следующие ключевые моменты, ставшие причиной популярности данного термина:

- универсальность образа или модели поведения (архетип, в принципе, остается одинаковым независимо от типа культуры, эпохи и поэтому чаще всего становится элементом общечеловеческого наследия);

- символичность (архетип, хотя и соотносится с конкретным персонажем, однако воплощается он по-разному – наиболее ярко это можно проследить на примере архетипа Матери, который ассоциируется как с родной матерью, так и матерью-сырой землей, родиной, Богородицей, праматерью);

– существование в коллективном бессознательном (архетипы действуют на уровне подсознания, поэтому проявляются там, где задействованы глубинные слои психики, находя отражение в снах, сказках, мифах, художественных образах);

– влияние на поведение человека (в идеальном варианте архетип задает модель, «каркас» поведения в типичных ситуациях, отражая при этом базовые эмоции, страхи – допустим, как нужно вести себя, приняв на себя роль родителя или героя, соответственно архетип не статичен, он обладает гибкостью и адаптивностью).

На протяжении многих веков устойчивыми и символическими моделями выступали библейские женские образы, повлиявшие на представления о социальной роли женщины, ее нравственном облике, греховности и добродетельности. Мы обращаемся к ним и называем эти образы архетипами, поскольку они задают нормы поведения, критерии моральной оценки поступков и даже способы самоидентификации женщины не только в религиозном, но и культурном контексте. Представим некоторые, наиболее яркие, в таблице, остановившись на Ветхозаветных:

Архетип	Библейский контекст	Основные черты	Символичность (архетипичность)
Ева	Праматерь, первая женщина, сотворенная из ребра Адама, начало человеческого рода	Стремление к познанию, искушение и грех, непослушание, любовь, помощь первому человеку	Жизнь, метафора этического выбора между добром и злом, ответственность за выбор, необходимость покаяния
Сарра	Праведная супруга, жена Авраама, мать Исаака, долгое бесплодие	Верность, послушание, терпение, устройство домашнего очага	Верность в браке, награда за долготерпение и веру
Ревекка	Жена Исаака, мать Иакова и Исава	Хитрость, решительность	Несмотря на то, что действия Ревекки противоречат нормам формальной морали, они ведут к исполнению Божьего промысла

Лия и Рахиль	Жены Иакова, соперницы	Рахиль – воплощение красоты и любви, Лия – материнства.	Конфликт, соперничество, между любовью и плодovitостью. Утверждение ценности каждого человека независимо от социального статуса.
Руфь	Чужестранка-молитвенница, принявшая веру Израиля, сохранившая верность свекрови Ноемине	Труд и любовь, скромность, целомудрие, верность	Возможность принятия «чужого» в «свои», добродетельность и нравственная чистота
Девора	Воительница, пророчица, судья Израиля	Мудрость, смелость, сочетание пророческого дара, политического ума и практического действия	Вдохновительница победы над врагом; пример, когда невозможное становится возможным, конкретно – власть женщины в религиозном и политическом контексте
Иаиль	Убийца Сисары чудовищным по современным меркам способом	«Жестокость», праведный гнев	Оправдание насилия, праведного гнева ради достижения высшей цели, амбивалентность женственности – не только созидание, но и разрушение
Есфирь	Еврейка, жена персидского царя, спасающая свой народ от геноцида	Мужество, самопожертвование, решительность, дипломатическая хитрость	Победа над злом через веру и мудрость
Иудифь	Еврейская вдова, спасающая родной город от нашествия ассирийцев, отсекающая голову Олоферну	Ритуальная чистота, кротость, гордость, свобода	Символ сопротивления и патриотизма, противоречивый образ (упоминается возмездие через соблазн), носительница символического имени

Даже на первый взгляд, с обывательской точки зрения, мы видим двойственность женских образов, что отражает сложность и многогранность человеческой природы. Большинство образов связаны прямо или косвенно с материнством, необходимостью страдания (изгнание, бесплодие, потеря близкого человека) и через него – преображения. Библейские женские образы динамичны, они наполняются новым смыслом в исторические эпохи, олицетворяют собой борьбу и любовь, смирение и власть, добродетель и грех – то есть ту самую противоречивую женскую сущность, которая нашла отражение в культурных кодах, литературных сюжетах, социальных нормах, моральных идеалах (жены, матери, праведницы) и добродетелях. Архетипичность этих образов, знакомых каждому, складывается не из их жесткой этической нормативности, а через способность вдохновлять, определять идеалы и ориентиры, осуществлять нравственный выбор.

Несмотря на очевидную общечеловеческую значимость, библейские женские образы часто становились объектом феминистской критики, когда архетипические качества (непорочность, праведность, хитрость) переосмысливались в свете новых социальных условий. Выделим основные векторы феминистской интерпретации в русле обозначенной нами темы:

1. Критика традиционных патриархальных основ – Библия описывает образ жизни женщины с позиции маскулиноцентричности, то есть как подчиненный, сводящийся к деторождению и ведению домашнего хозяйства. Таким образом, полагают феминистки, оправдывалось угнетение женщин в ветхозаветную эпоху. Однако, даже не углубляясь в детали, мы видим, насколько многогранны женские образы, как с точки зрения нравственной, так и в плане выполнения социальных ролей [1]. К тому же, по мнению специалистов по библейской истории, женщина занимала у израильтян гораздо более выгодное положение, чем у других народов Древнего Востока, чему есть прямые текстологические подтверждения. Так, например, Ревекка едет на верблюде с открытым лицом и закрывает его, заметив идущего Исаака (Быт. 24:26 и далее). Иаков приветствует Рахиль посредством поцелуя и совершает это в присутствии пастухов (Быт. 29:11). Библия дает нам пример женщин, занимавших высокие официальные должности (Девора-судья), или имевших высочайшее духовное призвание (пророчицы Мариам, Олдана, Неадия). Песни Деворы и Анны (Суд. 5 и 1 Цар.) обнаруживают богатство их душ.

2. Акцент на позитивные женские образы – феминизм предлагает обращать внимание, прежде всего, на положительные женские персонажи

с активной жизненной позицией, чтобы использовать их в качестве примера утверждения достоинства и равноправия женщины. При этом не принимается во внимание, что не меньшие симпатии вызывают и персонажи, воплощающие собой идеал материнства, верности мужу – подобные образы также популярны в качестве нравственных образцов (Руфь). «Положительность» в данном случае не сводится только к исполнению традиционно «мужских» социальных ролей. Как отмечает Г.А. Тишкин, «женщина боролась за равные права в семье и обществе, но при этом она вовсе не желала и не должна была терять специфически женских качеств» [2, С. 231].

3. Переосмысление традиционных трактовок архетипической символики – особенно «эксплуатируются» образ Евы и небиблейский образ Лилит. Оба предстают как символы бунта, сопротивления патриархальному укладу, независимости. Данная интерпретация имеет место, популярна в качестве художественного сюжета. Однако не следует забывать, что уже у западных и восточных Отцов Церкви мы находим многочисленные суждения, касающиеся как роли женщины в семье и обществе, так и попытки дать ее сущностные характеристики. Безусловным первоисточником же являются, в первую очередь, тексты Священного Писания. Таким фундаментальным, исходным текстом являются слова из первой книги Моисея «Бытие»: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1:26). Здесь сразу задается изначальная двойственность человека: он в отдельности представлен мужской и женской половинами, в соединении же их виден «полный» человек. И на Адама, и на Еву распространяется благословение Божие (Быт. 1:29).

4. «Герменевтика подозрительности» – все библейские сюжеты априори рассматриваются феминизмом как укрепляющие патриархальные нормы, даже если те же женские образы социально активны. Здесь мы лишь напомним, что в оценке роли и положения в обществе женщины христианство в его православном значении основное внимание обращает на «внутреннего человека», а не судит женщину и мужчину по сугубо внешним качествам, изначально отдавая предпочтение кому-то из них, а другого ставя в зависимое или унижительное положение.

Можно привести и другие интерпретации, однако суть всех их сводится к типичной феминистской трактовке того, что каким-либо образом является свидетельством угнетенного, неравноправного положения женщины в истории и современности. Существование феминистской те-

ологии является ярким примером популярности женского вопроса. Данное направление часто субъективно и предвзято использует аргумент «ex silentio» (из молчания), что противоречит герменевтическим принципам. Кратко суть данного аргумента состоит в следующем: если текст (исторический документ, библейский текст) не содержит явной информации о каком-то событии, то это является достаточным доказательством того, что событие не имело места. Скрытая символика библейских текстов, семантическая и этическая многозначность женских образов становится причиной интерпретативной вольности, доходящей до абсурда (идея замены термина «Бог-Отец» на «Бог-Мать», борьба за рукоположение женщин, искажение символов, придумывание новых персонажей, попытки создать «женскую религию», на основе «женской спиритуальности» [3]).

Безусловно, феминистский подход остается популярным при всей его спорности как в богословских, так и академических кругах. Но «женская тема» способствовала появлению ряда серьезных научных академических исследований. Все это говорит о том, что многие проблемы, связанные с положением женщины в обществе и в частной жизни, не исчезли, а наоборот приобрели новую остроту и актуальность, что потребовало внимания широкой общественности, в том числе, и религиозных кругов.

Список литературы

1. Правда В.Л. Женщины в библейской и античной культурах // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 7 (324). С. 139.
2. Тишкин Г.А. Женский вопрос в России. 50-60-е годы XIX в. – Ленинград: Изд-во Ленинградского университета, 1984. 240 с.
3. Янчук Е.И. Феминизм // Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Минск: Изд. В.М. Скакун, 1998. С. 749-750.

References

1. Pravda, V.L. "Women in Biblical and Antique Cultures." Bulletin of Tomsk State University, no. 7 (324) (2009): 139.
2. Tishkin, G.A. The Women's Question in Russia. The 1850s–1860s. Leningrad: Publishing House of Leningrad University, 1984. 240 p.
3. Yanchuk, E.I. "Feminism." In The Newest Philosophical Dictionary, edited by A.A. Gritsanov, pp. 749-750. Minsk: Publishing House of V.M. Skakun, 1998.

**СИНТЕЗ СКЕПТИЦИЗМА И ЛОГИКИ:
ОТ АБУ ХАМИДА АЛЬ-ГАЗАЛИ К ФОМЕ АКВИНСКОМУ
В ФОРМИРОВАНИИ НАУЧНОГО СОЗНАНИЯ**

*Бабакова Алена Игоревна,
студентка 3-го курса,
Смоленский государственный университет,
факультет истории и права,
г. Смоленск, ул. Пржевальского, 4
E-mail: babakowa2018@gmail.com*

*Научный руководитель:
доцент, кандидат исторических наук
Красильников Игорь Борисович
Смоленский государственный университет,
г. Смоленск, ул. Пржевальского, 4.
E-mail: izd.smolgu@yandex.ru*

Аннотация. Работа посвящена исследованию скрытого влияния Абу Хамида аль-Газали на философию Фомы Аквинского в контексте средневекового интеллектуального диалога между мусульманским и христианским мирами. Несмотря на временной разрыв (аль-Газали: 1058–1111, Аквинский: 1225–1274), можно выявить параллели в их подходах к примирению аристотелизма с теологией: критика вечности мира, причинной необходимости, бесконечного регресса причин, а также акцент на ограниченности разума перед божественным откровением, волей Творца и мистическим озарением. Анализ опирается на первоисточники – «Крушение позиций философов», «Возрождение религиозных наук», «Письмо к ученику» аль-Газали, а также «Сумму теологии», «Сумму против язычников» и «О сущем и сущности» Аквинского. Этот «невидимый диалог» между аль-Газали и Аквинским заложил первые камни в современное научное сознание. Аль-Газали научил сомневаться в том, что разум может всё объяснить сам по себе, например, он ставил под вопрос вечность мира или жёсткую цепь причин и следствий, показывая, что за всем стоит воля Бога. Аквинский взял эти идеи и превратил их в чёткие логические аргументы вроде пяти доказательств существования Бога, где разум работает строго, но знает свои границы. В итоге получился подход, похожий на то, как работает наука сегодня.

Ключевые слова: Абу Хамид аль-Газали, Фома Аквинский, Аристотель, критика аристотелизма, вечность мира, этика благодати.

**SYNTHESIS OF SKEPTICISM AND LOGIC:
FROM ABU HAMID AL-GHAZALI TO THOMAS AQUINAS IN THE
FORMATION OF SCIENTIFIC CONSCIOUSNESS**

*Babakova Alena Igorevna
3rd-year student
Smolensk State University,
faculty of history and law,
Smolensk, Przhivalsky Street, 4
E-mail: babakowa2018@gmail.com*

*Supervisor:
Associate Professor, Candidate of Historical Sciences
Krasilnikov Igor Borisovich
Smolensk State University
E-mail: izd.smolgu@yandex.ru*

Annotation. This paper explores the hidden influence of Abu Hamid al-Ghazali on the philosophy of Thomas Aquinas in the context of the medieval intellectual dialogue between the Muslim and Christian worlds. Despite the time gap (al-Ghazali: 1058–1111, Aquinas: 1225–1274), parallels can be identified in their approaches to reconciling Aristotelianism with theology: a critique of the eternity of the world, causal necessity, and the infinite regress of causes, as well as an emphasis on the limitations of reason in the face of divine revelation, the will of the Creator, and mystical illumination. The analysis draws on primary sources: al-Ghazali's *The Collapse of the Philosophers*, *The Revival of the Religious Sciences*, and *Letter to a Disciple*, as well as Aquinas's *Summa Theologica*, *Summa Contra Paganism*, and *On Being and Essence*. This "invisible dialogue" between al-Ghazali and Aquinas laid the foundations of modern scientific consciousness. Al-Ghazali taught us to doubt that reason alone can explain everything; for example, he questioned the eternity of the world or the rigid chain of cause and effect, demonstrating that God's will lies behind everything. Aquinas took these ideas and transformed them into clear logical arguments, like the five proofs of God's existence, where reason operates rigorously but knows its limits. The result was an approach similar to how science operates today.

Key words: Abu Hamid al-Ghazali, Thomas Aquinas, Aristotle, criticism of Aristotelianism, eternity of the world, ethics of grace.

В данной статье предлагается взглянуть на интеллектуальное наследие аль-Газали и Фомы Аквинского не только как на теологическую полемику, но и как на важнейший этап в формировании научного сознания Европы. Синтез скептицизма и логики, осуществлённый этими мыслителями, позволил ограничить притязания чистого рационализма и одновременно сохранить инструментарий доказательного знания. Такой синтез стал предпосылкой для последующего развития эмпирической науки: именно аль-Газали, методично демонтируя ложные, по его мнению, умозрительные конструкции философов, заложил традицию критического сомнения, а Фома Аквинский переработал это сомнение в конструктивную логико-теологическую систему, где вера и разум не исключают, а дополняют друг друга.

Чтобы понять механизм этого синтеза, необходимо различать две формы скептицизма. Первая – тотальный скепсис, отрицающий саму возможность истины; он ведет к интеллектуальному параличу. Вторая – методический, или критический, скепсис, который ставит под вопрос лишь необоснованные, чрезмерные притязания разума, но не отказывается от рационального поиска. Аль-Газали был сторонником именно второй формы. Он показывал, что многие утверждения арабских перипатетиков (например, о вечности мира или о том, что Бог знает только общие, а не единичные вещи) выдаются за необходимые истины, тогда как в действительности они основаны на скрытых допущениях. Разоблачая эти допущения, аль-Газали расчищал место для более строгого, ограниченного, но и более надежного использования логики. Фома Аквинский, знакомый с этой критикой через переводы и латинских авероистов, перенёс этот принцип в христианскую схоластику: он признавал, что разум сам по себе не может доказать такие догматы, как Троица или воплощение, но он может доказать бытие Бога, отличить случайное от необходимого и построить непротиворечивую систему вероучения. Именно такое разделение компетенций – сфера, где разум суверенен, и сфера, где он уступает откровению – стало одним из истоков будущего научного метода, в котором эмпирическое исследование не претендует на последние метафизические истины, но действует в границах опыта и логики.

В работе исследуется взаимодействие центральных авторов мусульманской и христианской литературы, а именно сделан упор на то, как Абу Хамид аль-Газали повлиял на философию Фомы Аквинского. Безусловно, они жили в разное время, и их взаимодействие неочевидно,

но при анализе текстов были замечены параллели, которые наводят на мысль о том, что всё-таки связь между произведениями этих авторов не следует исключать. При исследовании данной темы были взяты не только прямые источники: произведения аль-Газали и Аквинского, но также в основе лежат труды А. В. Данилова, Х. Зейдля, И.Р. Насырова.

Методологически работа Андрея Владиленовича Данилова «Позиция Фома Аквинского в средневековой рецепции философии Аристотеля» [5] построена на сочетании нескольких подходов. Во-первых, это классический историко-философский анализ, предполагающий детальную реконструкцию интеллектуального контекста: автор подробно описывает биографию Фомы Аквинского, его учителей (Альберт Великий), переводчиков (Вильгельм ван Мербеке), оппонентов (францисканцы Уильям де ла Маре, Иоанн Дунс Скот) и предшественников (Авиценна, Аверроэс). Во-вторых, это текстологический анализ и анализ интерпретаций: Данилов вводит и обсуждает ключевое для Фомы понятие «*intentio auctoris*» (намерение автора), показывая, как средневековый теолог работал с древним текстом. В-третьих, автор активно привлекает современные исследования (работы Э. Зондерэггера, Г.-Ф. Делапорта, У. Ляйнсле, Л. Джилли), то есть не просто анализирует Фому Аквинского и Аристотеля, но и показывает, как их интерпретируют сегодняшние учёные.

Статья Данилова является не просто рядовым историко-философским исследованием, а ключевым методологическим и историографическим фундаментом для работы. Хотя в самой статье аль-Газали прямо не упоминается, при этом мы встречаем в тексте имя Аверроэс, а он, в свою очередь, в некоторых своих работах, например, «Несостоятельность несостоятельности» даёт ответ на сочинение аль-Газали «Несостоятельность учений философов» – этот факт позволяет сделать вывод о том, что Фома Аквинский всё-таки был знаком с произведениями Абу Хамида и это дало влияние на аквинскую философию.

Работа Х. Зейдля «Фома Аквинский. Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологий»» [6] представляет собой узкоспециализированное историко-философское исследование, посвящённое компаративному анализу структуры и содержания доказательств бытия Бога у Фомы Аквинского, представленных в двух его главных трудах. Книга Зейдля ценна тем, что предлагает не просто изложение «пяти путей», а их детальное текстологическое и логическое сопоставление в контексте эволюции мысли самого Фомы от ранней «Суммы против язычников» [10] (где приводится четыре доказательства) к более зрелой «Сумме теологий» [11] (где их уже пять).

Статья И. Р. Насырова «К вопросу о критике философии 'Абу Хамидом аль-Газали» [8] представляет собой научную статью проблемно-полемического жанра, написанную доктором философских наук, ведущим научным сотрудником Института философии РАН. Структурно статья включает введение с постановкой проблемы, историографический обзор негативных оценок аль-Газали от Ренана и Гегеля до советских и западных исследователей, актуализацию темы через связь с современным «исламским вызовом», биографическую справку, разбор ключевых трактатов аль-Газали, критику стереотипа о нём как об антирационалисте, сравнение с Кантом и Платоном, анализ влияния Авиценны и выводы. Автор опирается на первоисточники на арабском языке и новейшую западную литературу, что делает статью высококачественным материалом.

Для работы над изучаемой темой эта статья имеет важное, но ограниченное значение. Прямая ценность заключается в том, что Насыров прямо констатирует: «Исследователи отмечают, что аль-Газали повлиял на средневековую христианскую теологию Фомы Аквинского и на его схоластическую систему» [8, с. 3]. Однако эта фраза не разворачивается в социальный анализ, а служит лишь иллюстрацией значимости аль-Газали. Гораздо важнее то, что статья даёт мощную методологическую и историографическую базу: она детально критикует устаревший стереотип об аль-Газали как об иррационалисте и «ниспровергателе философии», показывая, что он критиковал не разум как таковой, а претензию на его абсолютизацию. Это позволяет избежать примитивного отождествления аль-Газали и Фомы Аквинского как «врагов разума» и вместо этого рассматривать их как мыслителей, которые ограничивали притязания теоретического разума в метафизической сфере, но не отвергали его ценность. Кроме того, статья подчёркивает глубокое влияние Авиценны на аль-Газали, а поскольку Фома Аквинский также активно работал с авиценновским наследием, это проясняет возможные каналы передачи идей.

Анализ опирается на первоисточники – «Крушение позиций философов» [2], «Возрождение религиозных наук» [1], «Письмо к ученику» [4] аль-Газали, а также «Сумму теологий», «Сумму против язычников» и «О сущем и сущности» [9] Фомы Аквинского.

В эпоху крестовых походов (XII-XIV вв.), когда христианский и мусульманские миры вели ожесточённую идеологическую борьбу, интеллектуальный диалог между их мыслителями нередко опережал политический конфликт. Переводы арабских текстов Толедской школой от-

крыли латинским схоластам доступ к наследию Аристотеля, но также к его критикам – в первую очередь, к Абу Хамиду аль-Газали (1058-1111). Именно газалиевская критика аристотелизма – вечности мира, причинной необходимости и самодостаточности разума – оказалась ключевым импульсом для Фомы Аквинского (1225-1274), создателя великого синтеза в «Сумме теологий» [11] и «Сумме против язычников» [10]. Хотя прямых ссылок Аквинский на аль-Газали не оставил, сравнение их текстов раскрывает глубокое переосмысление. Оба мыслителя, опираясь на Аристотеля, подчиняют его логику божественному откровению, признавая ограниченность разума перед волей Творца и мистическим озарением. Фома заимствует газалиевские аргументы против бесконечного регресса причин, вечности мира и детерминизма, адаптируя их к христианскому догмату через пять путей доказательства бытия Бога и этику благодати. Эта невидимая полемика не только вооружила схоластику инструментами против аверроизма, но и заложила основу европейской модели примирения веры и разума, актуальной и в наше время [5, с. 15].

Абу Хамид аль-Газали – крупнейший представитель мировой теологической и философской мысли. Его идеи оказали воздействие на духовную атмосферу христианской Европы. Исследователи отмечают, что аль-Газали повлиял на средневековую христианскую теологию Фомы Аквинского и на его схоластическую систему [8, с. 3]. В таких работах как «Крушение позиций философов» [2] аль-Газали методично разбирает ошибки арабских философов, подчёркивая, что разум ограничен и не может постичь сущность Бога без откровения. Эта аргументация нашла отражение в «Сумме теологий» Фомы Аквинского [11, с. 2-4, 9, 66-68], где схоласт разрешает аналогичные противоречия между аристотелевской логикой и христианским догматом [5, с. 16].

В «Крушении позиций философов» аль-Газали отвергает вечность мира, присушность знания Богу и причинно-следственную необходимость, аргументируя это невозможностью рационального доказательства божественной воли [2, с. 118, 151-152]. Фома Аквинский в «Сумме против язычников» [10] и «Сумме теологий» [11] развивает похожий подход: пять путей доказательства бытия Бога опираются на разум, но признают его подчинённость вере. В первом пути (от движения) Фома отвергает бесконечный регресс двигателей, эхом газалиевской критики цепочки причин без Первопричины, при этом Фома Аквинский делает попытки согласовать христианскую концепцию творения мира с концепцией Аристотеля [5, с. 16-18]. Второй путь (от эффективной причины)

подчёркивает невозможность бесконечной серии, подобно газалиевскому аргументу о зависимости всех причин от Бога, а не от природы [2, с. 214-215]. Третий путь (от возможности/необходимости) использует идею параллельную газалиевскому отрицанию самосущности мира [2, 6, 11]. Таким образом, аквинский синтез Аристотеля и христианства возможен благодаря газалиевскому демонтажу чрезмерного рационализма.

Важно подчеркнуть, что синтез скептицизма и логики у этих двух мыслителей не сводится к простому заимствованию аргументов. Речь идёт о более глубоком структурном сходстве. Аль-Газали в «Крушении позиций философов» использует логику перипатетиков против них самих: он принимает их же правила вывода, но показывает, что из этих правил не следуют такие выводы, как вечность мира или отрицание телесного воскресения. Эту технику можно назвать «имманентной критикой»: скептицизм здесь не внешнее отрицание разума, а внутреннее уточнение его работы. Фома Аквинский использует аналогичный приём: он не отвергает Аристотеля, а показывает, что аристотелевские принципы (например, невозможность актуальной бесконечности) при последовательном применении ведут к теистическим выводам, а не к материализму. Таким образом, скептицизм становится методом: подвергая сомнению необоснованные претензии разума, мы приходим к более строгому и обоснованному знанию. Эта методологическая установка – сомневаться не ради сомнения, а ради достоверности – впоследствии ляжет в основание научного мышления. Галилей, сомневаясь в аристотелевской физике, не отказывается от логики и математики, а использует их для построения новой картины мира. Коперник, подвергая сомнению геоцентрические догмы, опирается на ту же самую рациональность, что и его оппоненты. В этом смысле аль-Газали и Фома Аквинский являются предшественниками научной революции не вопреки, а благодаря своему теологическому скептицизму.

Аль-Газали в «Исследовании тайн сердца» описывает познание Бога через внутреннее озарение, где разум уступает место духовному опыту и любви, превосходящим спекулятивную философию [3, с. 22-23, 42]. Аналогично, Фома Аквинский в «Сумме теологий» отличает приобретённые добродетели от божественных даров, подчёркивая, что высшее знание – это не интеллектуальное, а мистическое единение [11, с. 75], вдохновлённое газалиевским суфизмом. Аквинский аргументирует против аристотелевской вечности мира, напоминая, что материя – это возможность, требующая актуализации формой от Бога [5, с. 19]; это прямой отклик

на газалиевский демонтаж необходимости, где вечный мир абсурден без Творца. Аль-Газали отвергал вечность как рационально недоказуемую [3, с. 62]. Сравнивая тексты, видно, как аквинский акцент на благодати как совершенствовании разума отражает газалиевское «Письмо к ученику», где наставник подчёркивает очищение сердца для постижения истины [4, с. 13].

В «Возрождении религиозных наук» аль-Газали ставит этику в основу борьбы со страстями через аскезу и подчинение божественной воле, отвергая детерминизм философов [1, с. 21, 26, 98, 214]. Фома Аквинский в «Сумме теологий» строит этику на естественном законе, но вводит свободу воли и благодать как ключ к добру, повторяя газалиевский приоритет воли над необходимостью [11, с. 163, 166, 172, 175, 202-203]. Это влияние проявляется в аквинском споре с аверроистами [5, с. 10], как и аль-Газали против Ибн Рушда, Фома использует аргументы о причинной зависимости от Бога для защиты ортодоксии.

Аль-Газали в сочинении «Непоследовательность философов» приводит двадцать вопросов, где три – вечность мира, знание Бога, отрицание телесного воскресения [8, с. 9]. Фома Аквинский в «О сущем и сущности» [9] отвечает на похожие возражения латинских аристотеликов, используя космологические аргументы с газалиевским оттенком. Сравнение показывает, что аквинская гармония веры и разума – прямой отклик на газалиевский синтез, где философия служит теологии.

Газалиевское «Письмо к ученику» учит смирению перед божественным знанием, где учитель передаёт не спекуляции, а практику очищения [4, с. 2-6, 8-9]. В «Комментариях к Аристотелю» [7] Фома Аквинский интегрирует это в христианскую доктрину, где теология – наука наук, выше философии, как у аль-Газали. Таким образом, влияние аль-Газали на Аквинского – не прямое заимствование, а глубокое переосмысление: оба мыслителя, опираясь на Аристотеля, подчиняют его откровению, создавая парадигму средневекового синтеза.

В перспективе формирования научного сознания этот диалог оказался очень значимым. Именно аль-Газали и Фома Аквинский разработали модель, в которой скептицизм (ограничение притязаний разума) и логика (строгость рассуждения в доступных пределах) работают в едином механизме. Эта модель, будучи секуляризованной в XVII–XVIII веках, превратилась в критический метод научного исследования: учёный не претендует на абсолютное знание сущностей, но формулирует гипотезы, проверяет их опытом и признаёт возможность изменения законов

(когда-то – по воле Бога, сегодня – вследствие обнаружения более глубоких закономерностей). Таким образом, «скрытое влияние» аль-Газали на Фому Аквинского – это не только эпизод средневековой схоластики, но и один из скрытых источников современной научной рациональности, где скепсис и логика перестают быть врагами и становятся необходимыми союзниками.

Проанализировав источники и литературу, можно сделать вывод, что самое интересное в этом диалоге через века – то, как оба автора, не зная друг друга лично, решали одну задачу: спасти откровение от растворения в рационализме. Аль-Газали вооружил Аквинского аргументами против чрезмерной «философской гордыни», а аквинская систематизация, в свою очередь, показала, что газалиевская интуиция может быть выражена в строгой логике. После работы с текстами видно, что именно эта «невидимая полемика» через переводы Толедской школы заложила основу европейской схоластики, сделав её не просто христианской апологией, а универсальной моделью примирения веры и разума. В итоге, история показывает: даже в эпоху крестовых походов интеллектуальный диалог побеждал идеологический конфликт, оставляя наследие, актуальное и сегодня.

Список литературы

1. Аль-Газали А. Х. «Возрождение религиозных наук» // М.: Нуруль-Иршад. 2007. Т. 1. 585 с.
2. Аль-Газали А.Х. «Крушение позиций философов» // М.: Ансар. 2007. 280 с.
3. Аль-Газали А. Х. «Исследование тайн сердца» // М.: Ансар. 2008. 280 с.
4. Аль-Газали А. Х. «Письмо к ученику» // М.: Ансар. 2012. 14 с.
5. Данилов А. В. Позиция Фомы Аквинского в средневековой рецепции философии Аристотеля // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2025. №3. С. 7-40.
6. Зейдль Х. Фома Аквинский. Доказательства бытия Бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологий», пер. Бандуровский К. В. // М.: РАН. 2000. 138 с.
7. Кейк С. А. Комментарии Фомы Аквинского к трактату Аристотеля "Об истолковании". URL: <https://www.academia.edu/32620703> (дата обращения: 15. 01. 2026).

8. Насыров И. Р. К вопросу о критике философии Абу Хамидом аль-Газали // Философский журнал. 2015. №3. С 60-77.

9. Фома Аквинский «О сущем и сущности» // Электронная библиотека RoyalLib.Com, 2010-2026. URL: https://royallib.com/book/akvinskiy_foma/o_sushchem_i_sushchnosti.html (дата обращения: 10. 01. 2026).

10. Фома Аквинский «Сумма против язычников» // М.: Мысль. 1999. 784 с.

11. Фома Аквинский «Сумма теологии» // Электронная библиотека RoyalLib.Com, 2010-2026. URL: https://royallib.com/read/akvinskiy_foma/summa_teologii_tom_i.html (дата обращения: 05. 12. 2025).

References

1. Al-Ghazali A. H. "The Revival of Religious Sciences." Moscow: Nurul-Irshad. 2007. Vol. 1. 585 p.

2. Al-Ghazali A. H. "The Collapse of the Philosophers' Positions." Moscow: Ansar. 2007. 280 p.

3. Al-Ghazali A. H. "Investigation of the Secrets of the Heart." Moscow: Ansar, 2008. 280 p.

4. Al-Ghazali A. H. "Letter to a Disciple." Moscow: Ansar. 2012. 14 p.

5. Danilov A. V. "Thomas Aquinas's Position in the Medieval Reception of Aristotle's Philosophy." Theological Bulletin of the Smolensk Orthodox Theological Seminary. 2025. No. 3. pp. 7-40.

6. Seidl H. Thomas Aquinas. Proofs of the Existence of God in the Summa Contra Gentiles and the Summa Theologiae, trans. Bandurovsky K. V. // Moscow: RAS. 2000. 138 p.

7. Cake S. A. Commentaries by Thomas Aquinas on Aristotle's Treatise "On Interpretation". URL: <https://www.academia.edu/32620703> (date of access: 15.01.2026).

8. Nasyrov I. R. On the Question of Abu Hamid al-Ghazali's Critique of Philosophy // Philosophical Journal. 2015. No. 3. P. 60-77.

9. Thomas Aquinas "On Being and Essence" // Electronic Library RoyalLib. Com, 2010-2026. URL: https://royallib.com/book/akvinskiy_foma/o_sushchem_i_sushchnosti.html (accessed: 10. 01. 2026).

10. Thomas Aquinas "Summa Against the Gentiles" // М.: Mysl. 1999. P. 784.

11. Thomas Aquinas "Summa Theologica" // Electronic library RoyalLib. Com, 2010-2026. URL: https://royallib.com/read/akvinskiy_foma/summa_teologii_tom_i.html (accessed: 05. 12. 2025).

НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ ИИСУСА ХРИСТА: БОГОСЛОВСКО-ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ В КОНТЕКСТЕ ВЕТХОЗАВЕТНОЙ ТРАДИЦИИ

*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*

*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. Статья посвящена сравнительному анализу Нагорной проповеди Иисуса Христа и ветхозаветного законодательства. На основе святоотеческих толкований и трудов православных богословов рассматриваются жанровые и содержательные особенности евангельского учения о блаженствах, его новизна по сравнению с законом Моисея, а также принцип восполнения (не отмены) ветхозаветных заповедей. Особое внимание уделяется анализу антитезисов «сказано древним – а Я говорю вам», в которых раскрывается внутреннее, духовное измерение заповедей в противовес внешнему, юридическому их пониманию в ветхозаветной традиции. Автор показывает, что Нагорная проповедь не упраздняет закон, но возводит его к совершенству через любовь, преображая отношения человека с Богом из формально-правовых в личностные и живые. В работе также анализируется роль синергии божественной благодати и человеческой свободы в исполнении евангельских заповедей и достижении обожения как конечной цели христианской жизни.

Ключевые слова: Нагорная проповедь, заповеди блаженства, ветхозаветный закон, восполнение закона, синергия, святоотеческая экзегеза, обожение, свобода, любовь, Иисус Христос.

THE SERMON ON THE MOUNT OF JESUS CHRIST: A THEOLOGICAL-EXEGETICAL ANALYSIS IN THE CONTEXT OF THE OLD TESTAMENT TRADITION

*Tseytlin Yuri Izevich,
3rd-year Student, Correspondence Department,
Smolensk Orthodox Theological Seminary,
5 Timiryazeva Street, Smolensk, 214000, Russian Federation.
E-mail: producer@amipersonal.ru*

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

Abstract. The article is devoted to a comparative analysis of the Sermon on the Mount of Jesus Christ and Old Testament legislation. Based on patristic interpretations and the works of Orthodox theologians, the article examines the genre and content features of the evangelical teaching on the Beatitudes, its novelty in comparison with the Law of Moses, as well as the principle of fulfillment (rather than abolition) of the Old Testament commandments. Special attention is paid to the analysis of the antitheses "it was said to the ancients – but I say to you," in which the inner, spiritual dimension of the commandments is revealed in contrast to the external, legal understanding in the Old Testament tradition. The author demonstrates that the Sermon on the Mount does not abolish the law but elevates it to perfection through love, transforming the relationship between man and God from formal-legal into personal and living. The work also analyzes the role of synergy between divine grace and human freedom in the fulfillment of the evangelical commandments and the attainment of deification as the ultimate goal of Christian life.

Keywords: Sermon on the Mount, Beatitudes, Old Testament law, fulfillment of the law, synergy, patristic exegesis, deification, freedom, love, Jesus Christ.

Введение

Труден и прост язык Нового Завета. «В нем сокровенность Божественной тайны хотя и остается таковой, все же раскрывается, или, скорее, сокровенная ее природа является в откровении неотделимо от ее возвешенности» [1, с. 21]. Апостол Павел, по его же словам, возвещает

не мудрость века сего, но «премудрость Божию, тайну, сокровенную, которую Бог предназначил прежде начала времени к славе нашей» (1 Кор. 2:7), и после этого Сам показывает перед нами эту премудрость в Духе, «Который все пронизывает, и глубины Божии». Лишь премудростью «духовный судит о всем» (1 Кор. 2:15). И еще яснее говорит он о «разумении тайны Христовой, которая не была возведена прежним поколениям сынов человеческих, как нынче открыта святым Апостолам Его и пророкам Духом Святым» (Еф. 3:3-9), что домостроительство Божие не замыкается Израилем, но распространяется на все человечество.

«Но сокровища сокровища премудрости и ведения не таким образом, чтобы воспрепятствовать религиозному исканию, но чтобы мудрость и ведение на их пусть даже и верно избранном пути снова и снова встречали сокровенное» [1, с. 21]. Именно о встрече с сокровенным и Сокровенным говорит нам Нагорная проповедь Спасителя. «В том и есть главное благовестие Нагорной проповеди, что мы должны путем исполнения Христовых заповедей принимать в свое сердце Иисуса Христа. При помощи божественных заповедей исправить себя Богом и Господом Христом, жить Им и ради Него и на этом, и на том свете, и так достигнуть совершенства, единственно правильной цели... Это есть благовестие о новой жизни, о новом человеке... Нагорная проповедь есть наивысшая революция в истории человеческого рода» [2, с. 102].

Нагорная проповедь как «революция» духовной жизни

В первую очередь она есть революционное изменение ветхозаветного закона, так что «ветхозаветный закон по своему достоинству никак не может быть сравниваем с евангельским нравоучением» [3, с. 47]. Действительно, высоки заповеди, получаемые человечеством из уст Божественного учителя. Но это не сухое морализаторство, ведь Он указывает и примеры, и способы применения их в действительности, окружающей нас. Жизнь есть боль, жизнь есть мука – это ощущает всякий человек, живущий в мире. Человек не может спастись от этого, пока не побеждены грех и смерть. Ветхозаветный закон не мог победить эти два врага человеческой жизни, потому что по мнению фарисеев вся суть закона была во внешнем действии, т.е. дела как бы не влияли глубинно, сущностно на человека.

Но, как свидетельствует святитель Феофан: «Наши дела оставляют отпечаток (sarakthr) не только во внешнем мире, но прежде всего оставляют след в нашей внутренности, в нашей душе... Силы, на служение которым мы посвятили себя, кладут на нас свою печать» [4, с. 214]. Через

это мы можем встретиться с сокровенным. По Григорию Синаиту, только через исполнение заповедей мы можем встретить Того, по Которому «томится душа наша»: «на пути своем через исполнение заповедей в сердце ищи Господа» [5, с. 179].

Евреи не узнали дня посещения их именно в силу того, что искали Мессию в земном, царском величии, грядущего избавить их от национальной приниженности, политической несвободы. «И в ответ на это Господь раскрывает им Свое евангельское учение о блаженствах, в корне разбивая их заблуждения. Он учит здесь о том же, о чем говорил Никодиму: о том, что нам надо духовно переродиться, чтобы создать на земле Царство Божие, этот потерянный людьми рай, и тем приготовить себе блаженство вечной жизни в Царстве Небесном» [6, с. 186].

Перерождение же это занимает время всей жизни человека: так крута лестница в девять ступеней: «Вверху стоит Он, а мы внизу. Стоим у подножия лестницы и не двигаемся вперед, не решаемся занести ногу на первую ступень ее. Стоим мы внизу, смотрим на Христа, протягивающего нам руки Свои, слышим, как он говорит нам: "Идите ко Мне, покайтесь!" и все топчемся на своем месте, все живем по старому закону» [7, с. 208], который лишь детоводитель ко Христу (Гал. 3:24).

Несомненно, что он является фундаментом для нового законодательства, но, «как в живописи, пока делают только начертание, рисунок есть только тень, а когда наложат краски и сделают цветок, тогда он становится изображением: таков и был закон» [8, с. 284]. Мудрость, которую пытались постичь иудейские старцы и книжники, обернулась искушением для израильского народа: «Слово», которое всегда взывало к немедленному повиновению, стало восприниматься как некий подручный учебник действия и юриспруденции, соблюдая который думали сравняться с Богом. Из-за этого простодушное послушание, открывающее путь к Богообщению, превратилось в антитезу веры – доверия Авраама и покорности народа Богу, заповеданной на Синае [1, с. 21].

Сравнительный анализ ветхозаветного и новозаветного законодательства

Для того чтобы разобраться в сравнительном совершенстве или несовершенстве законов Моисея и законов, возведенных на горе блаженств, необходимо сопоставление и сличение частных и отдельных предписаний, присущих этим двум различным, но, по существу, однородным законам [9, с. 511].

Уже сама местность, в которой Спаситель поучает народ, удивительна: «прозрачный, чистый воздух Святой земли, открытый сияющий небесный свод, – как все это прекрасно гармонирует с учением нагорной проповеди – с истинным словом жизни, с словами Божественной любви» [10, с. 10]. Нельзя не вспомнить при созерцании этой картины природы обстановку получения заповедей еврейским народом на горе Синай. Здесь мы видим не только разницу, но и прямую противоположность: «На Синае Бог говорил народу, как Всемогущий Владыка вселенной, являя Свое присутствие в блеске молнии, в раскатах грома, в колебании горы, в дыме и облаке; а здесь, на горе блаженств, Сын Божий беседует лицом к лицу с народом, как любящий Отец с своею семьей, здесь нет грозных и устрашающих человека явлений природы: вместо всего этого здесь одно ясное, прозрачное небо с царем звездного воинства – солнцем, так дивно гармонирующим своими блистающими и согревающими лучами с нравственным светом евангельского учения, изрекаемого устами Господа. Там, на Синае, народ трепещет пред величием Божиим и отказывается слушать заповеди непосредственно из уст Господа, а здесь народ сам алчет и жаждет Его правды, видя, что ему здесь открывается лишь милосердие, кротость и любовь Божественная» [3, с. 12].

Эта внешняя противоположность характерна и для внутренней сути учения. Древним Господь говорит через Моисея, а здесь Сам говорит. И что говорит? Проклятия сменяются благословениями, национальная узость закона сменяется всемирностью, внешнее исполнение закона – внутренним настроением сердца, любовь к ближнему возводится на небывалую высоту – любви даже к врагам [10, с. 11].

Что представляют эти заповеди? Иоанн Златоуст отвечает: «Христос сплел нам из этих заповедей златую цепь, всегда пролагая путь от предыдущей заповеди к последующей» [11, с. 157]. Таким образом, заповеди блаженств есть постоянный процесс, процесс жизни во Христе, в то время как законодательство Моисея представляло некий свод, хотя и однородный по содержанию, но не имеющей такой интенции, направленности к Богу. По мнению св. Иустина Поповича: «каждая евангельская добродетель соткана из деятельности благодати Божией и свободы человеческой, каждая – это богочеловеческий акт, каждая имеет богочеловеческий смысл» [12, с. 130], поэтому для понимания заповедей необходимо жить ими: «Ищущий уразуметь заповеди без исполнения заповедей, и чрез учение и чтение обрести то желающий, подобен человеку, воображающему тень вместо истины. Ибо уразумение истины есть достояние тех, кои стали причастниками истины» [5, с. 184].

Экзегеза заповедей блаженства

В самом начале Нагорной проповеди Иисус говорит о блаженстве нищих духом. Нищие духом – значит нищие в помыслах, в глубине своей души. «Они суть наследники "anawim" Ветхого Завета – быть может, преемственность нового Завета по отношению к Ветхому нигде так явно не выражена, как в этом месте. Они сохранили порожней свою душу и превратили свою жизнь в сосуд воли Божией и помещение Его пришествия... нигде не заградив духовного вместилища, они существом своим воплотили самую готовность как таковую – без условий и предусмотрений, подобно Марии, "рабе господней", Которая вторжению Бога в Ее жизнь, не заботясь о последствиях, отвечала: "Да будет"» [1, с. 22]. «Нищие духом – это те, которые по своей воле смиряют себя и уничижают» [11, с. 149]. Отсюда начинается христианство, именно с этой заповеди. В ней дана сама жизнь. Св. Иларий говорит, что Господь дал правила небесной жизни этой заповедью [2, с. 109].

Первое евангельское блаженство создает и первую евангельскую заповедь. Заповедь как блаженство – это есть нечто новое. Быть блаженным в самом подвиге, в самом делании – есть новость Богочеловеческих добродетелей. До этого над людьми тяготело проклятие, они не имели права на блаженство. Только с провозглашения заповеди стал ясен путь к блаженству: смири душу и сердце перед Христом, а затем и перед всеми людьми. Другого выхода нет из ада человеческой проклятости.

Однако Господь не отдаляет Своего учения от Ветхозаветного. Истина присутствует и там, и там. Но в Ветхом Завете она сокрыта, а в Новом явлена не только в словах, но и пришествием Самой Истины воплощенной. Таким образом, источник у ветхозаветного закона и у Евангельской керигмы один. «Оказывается, что при сходстве во многих пунктах учения Христа с учением ветхозаветным, первое содержит в себе и много нового, и прежде всего оно уясняет и открывает нам то, что в ветхозаветных писаниях выражено сокровенно и таинственно, или что в них нет совсем» [13, с. 51]. Христос дает заповеди, которые выше древних, и пролагает путь к некоему божественному и небесному образу жизни [11, с. 168].

К этому образу жизни относится плач о своих грехах и о грехах ближних. Сознавая свою нищету духом, человек вспоминает то первоначальное состояние, в котором находился до грехопадения. Этого плача не было в Ветхом Завете. Там он был сопряжен с трагедиями национального или личного характера. Христос предлагает «плачем иссушить страсти ума своего, потом иссушить страсти тела своего» [2, с. 120], тем самым человек отрешается от привязанности к миру и возвышается до плача о вечном.

Плач о грехах рождает кротость и милость – очередные ступени жизни по Бозе и в Боге. Кротость означает терпение в любви и любовь в терпении [10, с. 46]. Поэтому-то так близки эти заповеди. Эти заповеди тоже новые для ветхого человека, для которого «око за око и зуб за зуб» было нормой обыденной жизни. «Повелевающий исторгать око за око налагает этот страх, как некие крепкие узы, на души порочных, и уподобляется человеку, связавшему вооруженных злодеев» [11, с. 179]. Новозаветная же заповедь зиждется на любви. Потому что она (любовь) есть основа новозаветного законодательства. Потому и заповедь о милости не только к соимениннику, но и к чужестранцу не вмещается ветхозаветным сознанием, которое основывается на страхе.

В Ветхом Завете мы не находим заповеди: «возненавидиши врага твоего», но иудеи вывели его самостоятельно из заповеди о любви к ближним, т.к. они считали ближними только единоверцев, остальные считались врагами [6, с. 195]. Христос же заповедует любовь ко всем, как к детям Одного Отца. Широка эта заповедь, т.к. отвергает национализм: не только дети Авраама попадают под нее, но все вообще люди.

Говоря о цели христианской жизни, можно привести заповедь об алчущих и жаждущих правды. Они «усиленно желают своего примирения с Богом, своего оправдания пред Ним, как своею Богоугодной жизнью, своим постоянным исполнением воли Божией, своими истинно добрыми делами, так и своей верой в оправдание перед Богом» [13, с. 146]. Вершиной этого оправдания или восстановления утраченной связи является чудо обожения, к которому именно и приглашает Спаситель в Нагорной проповеди: «Будьте святы!». Причем совершается оно добровольно со стороны человека. Здесь действует синергия: «благодать, осенив человека, расширяет его богообразную свободу, углубляет, распространяет на все богообразные способности эту богообразную свободу» [12, с. 130]. «Жизнь человеческая на всех ступенях – это богочеловеческий синергизм» [12, с. 130]. Не боязнь и страх, в которых нет свободы, но любовь, которая дарует свободу. Вот в чем разница в содержании ветхозаветной и новозаветной заповеди.

Но именно то, что говорит Спаситель, возводит нас по лестнице добродетелей до видения Бога. Максимальное раскрытие человека, исполнение его изначального предназначения дает возможность видения. Это раскрытие человека означает его чистоту: «чистым Он называет тех, которые приобрели всецело добродетель, и не сознают за собою никакого лукавства, или тех, кто проводит жизнь в целомудрии, потому что для того, чтобы видеть Бога, мы ни в чем не имеем нужды как в этой добро-

детели» [10, с. 110]. Ни одна из заповедей Моисеевых не обещала такой награды за исполнение ее. Максимум – долголетие обещает Моисей. А здесь – высшее благо – вечная жизнь в присутствии Бога.

От мыслей о сих возвышенных делах и тем более от выполнения самих дел в человеке все приходит в мирное устроение. Оно, будучи выплеснуто наружу, все вокруг умиротворяет. Что может этому помешать? «Любовь к другим есть чувство, врожденное человеку; но неправильное воспитание, уродливое развитие себялюбия... покрыло это природное чувство» [7, с. 214]. Отсюда происходят гонения на правду и праведников. Но и здесь Спаситель открывает глубинную суть страданий за Имя Его: «Какие бы страдания не испытал за правду человек, в душе которого выросло могущее дерево праведности, он переживает торжество, радость, потому что гонения могут терзать тело, гонители даже могут убить это тело, но не могут они убить души, ее радости, торжества ее в служении правде, в созидании на земле Царствия Божия» [10, с. 114].

Причина разницы между Ветхим и Новым Заветами Бога в том, что закон Моисеев нацелен на исполнение внешнего правила, а Иисус показывает, как человеческое сердце, под влиянием любви к Богу и ближнему, превосходит меру закона. Моисей говорит: «Исполни закон», а Иисус: «Приведи сердце в полное с ним согласие» [9, с. 455]. Итак, можно сказать на основании рассмотрения некоторых моментов в заповедях блаженства, что «евангельское нравоучение не отменяет ветхозаветного..., но утверждается на последнем, как на готовой почве» [9, с. 453].

Антитезисы Нагорной проповеди: восполнение, а не отмена закона

После изложения новых заповедей Христос переходит к дополнению заповедей Моисея более детально. Эти нравственные правила «не составляют нового законодательства по сравнению с законом Моисея» [9, с. 453], потому что по словам Василия Великого: «Как закон требует части, так Евангелие в каждом добром деле требует целого» [14, с. 66].

Некоторые считали, что Христос разоряет закон, т.к. он диавольский. Но нет! Он Божеский, потому-то Христос и исполняет его. Он исполнил пророков – подтвердил все о Нем возвещенное. «Закон же исполнил в 3-х смыслах: 1) Он ни в чем не преступил закона: "Тако бо подобает нам исполнити всяку правду" (Мф. 3:15), "Кто от вас обличает Мя о гресе?" (Ин. 8:46); Ис. 53:9: "Он греха не сотвори". 2) Он исполнил его за нас и потому Он – "конец закона" (Рим. 10:4). 3) Утверждение закона: "не убий", превратилось в "не гневайся" и пр.» [11, с. 171].

Заповеди, предлагаемые Христом, уже основываются на предсказанном. Блаженны нищие духом = не гневаться, чистии сердцем = не взирать на жену с вождением, не скрывать сокровища на земле = блаженны милостивии. Разница лишь в том, что Христос исполняющим заповеди обещает награды, а в Ветхом законодательстве престапующим его угрожает наказанием. «Христос подтверждает существование древней правды, сравнивая ее с новой, а это показывает, что та и другая сродны между собой» [11, с. 175]. Христос не хулит древний закон, а хочет возвысить его.

Первой из заповедей Господь рассматривает 6-ю. «Здесь Он учит более глубокому и духовному пониманию и исполнению ветхозаветных заповедей: мало только не убивать человека физически, нельзя убивать его и морально, гневаясь на него напрасно». Тертуллиан говорил: «Какой превосходнее, какой премудрее закон? Тот ли, который говорит только: "не убий, не прелюбодействуй, не делай зла, не обижай никого", или тот, которым предписывается еще не гневаться, не иметь вождений даже глазами, не говорить ни о ком дурно, не противиться злу» [15, с. 90]. По карательным законам Моисея, за умышленное убийство полагается смерть [7, с. 218], при этом мог убить мстящий за смерть родственника, а случай, когда убийство было неумышленным, рассматривался в суде. Христос говорит, что не только убийство, но и всякий гнев подлежит осуждению. Тем самым Он не только «излагает виновность, но устраняет самый источник грехов» [16, с. 38].

Седьмая заповедь Синайского законодательства: «Не прелюбодействуй», говорит о плотском сожитии, но в сочетании с заповедью «блаженны чистии сердцем» естественным путем возникает добавление к Моисею: «всякий, кто смотрит на женщину с вождением, уже прелюбодействовал с ней в сердце своем» (Мф. 5:28). Вновь Спаситель дополняет и углубляет заповедь, данную Моисеем: «тогда как последняя направлена собственно против внешнего нарушения целомудрия, Спаситель требует от Своих последователей... целомудренного душевного настроения» [9, с. 224], поэтому эта заповедь, может быть, по праву названа новой.

От этой заповеди логично перейти к заповеди о разводе. Здесь снова Господь восполняет заповедь Ветхого Завета. Закон не одобрительно относился к разводам и не поощрял их, но все же допускал их как необходимое зло. Как восполнителю закона в его сути, Иисусу Христу предстояло постановить вместо льготных условий бракоразвода (а условий, по сути, не было) такое условие, которое затрагивало бы самую суть брака. Это Он и делает, ставя единственной причиной развода неверность. В этом и состоит усовершенствование ветхозаветного постановления. «Моисеев

закон лишь подготовлял в той или другой степени людей к восприятию возвышенного учения Спасителя и о браке, как и вообще о взаимном отношении между мужчиной и женщиной» [9, с. 276]. Отныне брак является практически нерасторжимым союзом.

Изложив учение об условиях расторжения брака, Господь дает новую заповедь о клятве. Несмотря на данную евреям заповедь о произнесении имени Господа всуе, они часто призывали Его Имя в клятвах, поэтому Моисей смягчил закон, данный на Синае. Он разрешил саму клятву, ограничивая ее лишь предписанием соблюдать ее: «Если дашь обет Господу Богу твоему, немедленно исполни его» (Втор. 23:21). Евреи хитро толковали закон в свою пользу, чтобы, поклявшись, иметь возможность не исполнять клятвы. Так они клялись небом, землей, храмом и проч., думая, что не виновны против Моисея и, главным образом, против Синайской заповеди [7, с. 229]. Суть же изменения, внесенного Христом, состоит в том, что «Он внушает своим последователям, чтобы они воспитали в себе такое религиозно-нравственное настроение, при котором их простое "да" или "нет" было бы также верно и надежно, как будто бы они формально свидетельствовались Самим Богом» [9, с. 277]. Моисеев закон поставляет гарантию человеческой правдивости в формальном призывании Бога во свидетеля, а Иисус Христос – во всегдашнем благочестивом настроении [9, с. 277]. Клятва – продукт падшести человека и именно поэтому она отвергается Спасителем, т.к. «старое все прошло». И Иоанн Златоуст свидетельствует: «Клятва происходит от неприязни, от лукавого» [11, с. 359].

О заповеди непротивления мы уже говорили, когда рассуждали о блаженствах. Скажем теперь только то, что принцип «око за око и зуб за зуб» есть принцип юридический и как таковой охранял людей от мщения, обычно не знающего меры, а с другой стороны, служил предупреждением от незаконных поступков. Ясно, что подобный закон не применим к Царству Христову. И поэтому Господь дает другой закон – закон любви [9, с. 333].

Обличение лицемерной праведности: учение о молитве, милостыне и посте

Ложно понимаемую книжниками и фарисеями праведность в 6-й главе и 7-й Спаситель осуждает ложную, лицемерную праведность не только книжников и фарисеев, но и их последователей. Рассмотрим характерные примеры. После завершения объяснения божественных добродетелей, пришедших на смену закону, Спаситель вновь обращает внимание

на то, как необходимо следовать Его заповедям, потому что «буквалистское понимание наставлений, стесняющее проявления нравственной свободы христианина, противно самому духу Евангелия и тому положению, что суббота ради человека, а не человек ради субботы» [11, с. 134].

«Ни дел милосердия, ни дел Богопочтения, каковы молитва и пост, мы не должны делать на показ... ибо в таком случае людская похвала и будет нашей единственной наградой» [6, с. 197]. Целью добродетелей: поста, милости и молитвы является Богообщение. Поэтому слава человеческая подобна змею, спрятавшемуся в красивых цветах и часто не обнаруживается прежде, чем укусит человека [11, с. 389], а истинная красота, истинное совершенство заключается в Богоуподоблении. Такая красота особенно присуща христианской милостыни, по сравнению с ветхозаветной.

Само Богообщение невозможно без молитвы. Молитвы не фарисейской или книжнической, несмотря на ее продолжительность и многословность. Но молитва не служила у евреев для Богообщения: «Все это иудейские книжники делали часто лишь для того, чтобы их видели молящимися люди и считали их благочестивыми» [13, с. 183]. Многословие же евреев в молитвах стало притчей во языцех. «Под многоглаголанием разумею здесь пустословие..., когда просим у Бога неприличного, как-то: власти, славы, победы над врагами, множества богатства, словом – совсем для нас бесполезного» [11, с. 220-221]. Вновь Спаситель обращает внимание на то, что мы должны думать о Небесном, о горнем.

Далее Господь предлагает вниманию слушателей молитву «Отче наш...». Называться Сынами Отца Небесного – преимущество христиан. В Ветхом Завете Бог тоже был Отцом для евреев, но только с приходом Христа, с Его искупительной жертвой мы действительно становимся детьми Божиими. Но детьми Его являются не только христиане, поэтому мы, когда молимся, возносим свои прошения в этой краткой молитве и за всех людей вообще. Эта молитва проста, безыскусна, в ней действительно дышит Дух. Особенно это видно в сравнении с фарисейскими молитвами, о которых Господь сказал раньше.

К учению о молитве и милостыне Господь присовокупляет учение о посте. В законе Моисеевом было несколько установлений о посте. Не отменяя вообще эту заповедь, Христос дает новое ее содержание. В начале Он указывает на ложный пост фарисеев, т.к. у них внешняя форма законного благочестия стояла выше всего. Печальной наружностью они тщились показать свой пост перед людьми, некоторые даже не мылись и посыпали голову пеплом. Но Сам Господь не принимает такого поста, а

Иоанн Златоуст, комментируя положительное учение о посте, говорит: «И Христос заповедует помазывать голову не с тем, чтобы мы непременно делали это, но чтобы тщательно старались скрывать пост – это стяжание свое» [11, с. 323]. Внешность фарисея должна уступить место свободному влечению верующего сердца к Богу. Потому что пост достигает своей цели только тогда, когда он будет не принужденным, а свободным подвигом, сопровождающимся благою настроенностью сердца и добрыми делами.

Заключение

Подводя итог сделанному разбору, можно заключить, что «поведение человека не есть цель и конец нравственности, но только начало ее, цель же – всегда впереди человека, это совершенствование» [17, с. 463]. «Основание христианства состоит в том, чтобы человек, делая добрые дела, не успокаивался в них и не считал себя великим, но был нищим в духе. Напротив, тогда-то наипаче, когда начнет на нем действовать благодать, он должен трудиться и жаждать, дабы не почувствовать сытости и не почитать себя праведным или богатым благодатью» [18, с. 12].

Очевидно, что закон равен заповедям – это лестница, чрез которую мы достигаем вершины христианской свободы. Свобода же эта не анархия, но охотное следование за Христом. Практически же выполнять заповеди не сложно: «исполнять заповеди по частям, принимаясь сперва за одну, потом переходить к другой. Твердо укоренив в себе одну добрую привычку, с большей легкостью перейдем и к прочим заповедям» [11, с. 56]. Исполнение закона облегчается еще через то, что все добродетели связаны между собою: «молитва с любовью, любовь с радостью, радость с кротостью, кротость со смирением, смирение с услужливостью» [19, с. 8].

Ветхий Закон уступил место Новому. Но новое законодательство не отменено, оно возвышено, одухотворено, дополнено Евангельским законом. Все, что было хорошего, истинного в Моисеевом законе, преподано Спасителем в Его Нагорной проповеди с необходимыми объяснениями и дополнениями. Таким образом действительно «Новый Завет в Ветхом скрывается, а Ветхий в Новом открывается».

Нагорная проповедь не является простым нравственным кодексом или сводом этических правил. Это – откровение о новой жизни, о Царстве Божием, уже присутствующем среди людей, но требующем от человека внутреннего перерождения и свободного ответа на Божественный призыв. В этом смысле Нагорная проповедь остается не только непреходящим основанием христианской этики, но и живым свидетельством о том, что человек призван к обожению, к преображению всей своей

природы через благодатное соработничество с Богом. И именно эта перспектива, открытая Спасителем на горе блаженств, определяет уникальность новозаветного законодательства по сравнению с ветхозаветным: не страх наказания, но любовь к Отцу движет исполнением заповедей, и не внешняя праведность, но чистота сердца становится условием для видения Бога.

Список литературы

1. Бальтазар, Г. У. фон. О простоте христиан / Г. У. фон Бальтазар // Символ. – Париж, 1993. – № 29.
2. Иустин Попович. Тумаченье светог евангелья по Матеју / Иустин Попович. – Београд, 1979.
3. Смирнов, А. Нагорная проповедь Иисуса Христа в беседах / А. Смирнов. – М., 1888.
4. Феофан, еп. Письма о христианской жизни / еп. Феофан. – СПб., 1880.
5. Григорий Синаит. Главы о заповедях и догматах // Добротолюбие. – М., 1900. – Т. 5.
6. Аверкий, архиеп. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета / архиеп. Аверкий. – СПб., 1999.
7. Гладков, Б. И. Толкование Евангелия / Б. И. Гладков. – М., 1999.
8. Иоанн Златоуст. Творения / Иоанн Златоуст. – СПб., 1859. – Т. XI.
9. Гусев, А. Ф. Отношение Евангельского нравоучения к закону Моисееву и к учению книжников и фарисеев по нагорной проповеди Иисуса Христа / А. Ф. Гусев // Вера и разум. – 1895. – Т. 1, ч. 1.
10. Троицкий, А. Д. Евангельские блаженства / А. Д. Троицкий. – Киев, 1916.
11. Иоанн Златоуст. Творения / Иоанн Златоуст. – СПб., 1901. – Т. VII.
12. Иустин Попович. На Богочеловеческом пути / Иустин Попович. – СПб., 1999.
13. Буткевич, Т. Нагорная проповедь / Т. Буткевич. – Харьков, 1893.
14. Христианское чтение. – 1823. – № 8.
15. Тертуллиан. Сочинения / Тертуллиан. – СПб., 1849. – Т. 6.
16. Иероним Стридонский. Сочинения / Иероним Стридонский. – Киев, 1901. – Т. 16.
17. Вера и разум. – М., 1898.
18. Марк Подвижник. О хранении сердца / Марк Подвижник // Христианское чтение. – 1898. – № IV.
19. Макарий Великий. Слово о хранении сердца / Макарий Великий // Христианское чтение. – 1821. – № IV.

References

1. Balthasar, H. U. von. "On the Simplicity of Christians." Symbol, no. 29 (1993). Paris.
2. Justin Popović. Interpretation of the Holy Gospel According to Matthew. Belgrade, 1979.
3. Smirnov, A. The Sermon on the Mount of Jesus Christ in Homilies. Moscow, 1888.
4. Theophan, Bishop. Letters on the Christian Life. St. Petersburg, 1880.
5. Gregory of Sinai. "Chapters on the Commandments and Dogmas." In Philokalia, vol. 5. Moscow, 1900.
6. Averky, Archbishop. A Guide to the Study of the Holy Scripture of the New Testament. St. Petersburg, 1999.
7. Gladkov, B. I. Interpretation of the Gospel. Moscow, 1999.
8. John Chrysostom. Works. Vol. 11. St. Petersburg, 1859.
9. Gusev, A. F. "The Relationship of Evangelical Moral Teaching to the Law of Moses and to the Teaching of the Scribes and Pharisees according to the Sermon on the Mount of Jesus Christ." Faith and Reason, vol. 1, part 1 (1895).
10. Troitsky, A. D. The Evangelical Beatitudes. Kiev, 1916.
11. John Chrysostom. Works. Vol. 7. St. Petersburg, 1901.
12. Justin Popović. On the Theanthropic Path. St. Petersburg, 1999.
13. Butkevich, T. The Sermon on the Mount. Kharkov, 1893.
14. Christian Reading, no. 8 (1823).
15. Tertullian. Works. Vol. 6. St. Petersburg, 1849.
16. Jerome of Stridon. Works. Vol. 16. Kiev, 1901.
17. Faith and Reason. Moscow, 1898.
18. Mark the Ascetic. "On the Preservation of the Heart." Christian Reading, no. 4 (1898).
19. Macarius the Great. "A Word on the Preservation of the Heart." Christian Reading, no. 4 (1821).

ПРОБЛЕМА СТРОФИЧЕСКОГО ДИСБАЛАНСА В АКАФИСТАХ ПСКОВО-ПЕЧЕРСКИМ СВЯТЫМ

*Петров Игорь Владимирович,
студент 4-го курса Псково-Печерской духовной семинарии.
Россия, Псковская область, г. Печоры. 181500 ул. Юрьевская д. 82.
E-mail: igor_petrov-67@mail.ru*

Аннотация. В статье рассматриваются метрический строй двух акафистов Святейшего Патриарха Пимена (1910-1990). Особое внимание

уделено неравенству строк в икосах. Так как в отечественной гимнографии акафист приобретает особую форму прозы, открывается возможность к изменению количества строф, но сохраняется требование их равного числа во всех икосах, чтобы сохранить метрический баланс. Поэтому приводятся примеры к возможному исправлению текстов.

Ключевые слова: Православие, Церковь, богословие, молитвословия, песнопение, гимн, икос, мелодическая строка, собор псково-печерских святых.

THE PROBLEM OF STROPHIC IMBALANCE IN AKATHISTS TO THE SAINTS OF PSKOV-PECHERSK

Petrov Igor Vladimirovich, 4th-year student of the Pskov-Pechersk Theological Seminary.

Russia, Pskov Region, Pechory. 181500 Yuryevskaya St., 82.

E-mail: igor_petrov-67@mail.ru.

Abstract. The article examines the metrical structure of two akathists by Patriarch Pimen. Special attention is paid to the prominent inequality of lines in the ikoses. Since in domestic hymnography the akathist takes on a special prose form, there is an opportunity to change the number of stanzas, but the requirement for an equal number of them in all ikoses is maintained in order to preserve the metrical structure. Examples of possible text corrections are provided.

Keywords: Orthodoxy, Church, theology, prayers, hymn, kontakion, melodic line, chant, cathedral of the Pskov-Caves saints.

У гимнографического творения не совсем традиционная для акафистов структура, это проявляется с девятого икоса, в котором вместо необходимых 12 строф находится 11 [3,12].

А значит, в икосе можно добавить строфу для мелодичности с объемом, не меньшим, чем в предыдущем икосе, но и не превышающим его [3,12], а лучше всего создать предзаключительную строфу: «Радуйся, своим материнским попечением нас не оставляющая».

Следующая неточность встречается в икосе 10. Здесь аналогичная с икосом 9 ситуация, где необходимо добавить одну строку: «Радуйся, собеседниче ангелов и иноков пример достойный подражания». Данная вставка будет логически завершать строфы о преподобномученике Кор-

нии, хотя и будет содержать на одно слово больше, чем предыдущая предзавершающая строфа икоса 9.

В икосе 11 встречается лишняя строфа [3,14]: *Радуйтесь, Света Троицкого зрителие (1); радуйтесь, мира горняго блаженнии обитателие (2). Радуйтесь, земныи обители звезды небесныя (3); радуйся, Марко, блаженный старче и первоначальниче (4). Радуйся, Ионо, первый обители устроителю (5); радуйся, и доныне храм, тобою ископаный, красуется (6). Радуйся, Корнилие блаженный, игумен обители сея и славный преподобномучениче (7); радуйся, даже до смерти мучения возлюбивый обитель свою (8). Радуйся, и ныне посещаеши ю твоим духом праведным (9); радуйся, Вассо, достойная сподвижнице супруга твоего и по смерти (10). Радуйся, при погребении твоём гроб твой с останками в земли оставите невосхотевшая, но на поверхность земли их дважды возносившая (11); радуйся, теми указавшая оставить мощи твоя на поверхности земли в пещере, Богом зданной (12). Радуйтесь, преподобнии отцы наши, обители Богоматернии преславнии устроителие (заключительная)* [3,14]. В предыдущих примерах необходимость добавить прославление святому было задачей довольно простой, в этом случае если неправильно убрать лишнюю строфу, можно нарушить как логическое, так и мелодическое строение.

Следовательно, стоит соединить две строфы харитизмов, кроме одиннадцатой и двенадцатой, в одну, но большую. Такая правка увеличит ритмическую нагрузку строфы, но существенных мелодических изменений не внесет.

Объединить следует строфы четвертую и пятую из исходного текста: «Радуйся, даже до смерти и мучения возлюбивый обитель свою. Радуйся, и ныне посещаеши нас духом твоим праведным» [3,15].

Такая замена уравнивает следующие строфы, посвященные преподобной Вассе, воспевание которой содержит три мелодические строки, но несколько умаляет похвалу преподобным Марку и Ионе, которым посвящено всего по две строфы. Имеющаяся похвала связана с особым почитанием двух святых – преподобной матери Вассы и святого преподобномученика Корнилия.

Есть несостыковки и в содержании икоса 12. В нем, так же, как и в предыдущих икосах 9 и 10, не хватает мелодической строки [3,15]. Здесь есть возможность объединить предзаключительную строфу с предыдущей и создать новые строфы.

При внесении таких изменений необходимо, чтобы первая созданная строфа была безударной, дабы уравновесить созданную объемную строфу, а предзаключительная – ударной. Исходный текст таков: «Радуйтесь, преславнии отцы наши, в обители Псково-Печерстей просиявнии, радуйтесь, немеркнувшим светом души наша озаряющие» [3,16]. Предлагаемый вариант – «Радуйтесь, преславнии отцы наши, в обители Псково-Печерстей просиявнии немеркнувшим светом души наша озаряющие».

Две новые строфы могут содержать идею икоса [5,33]. Их примером может стать предзаклучительные строфы икоса 6 акафиста собору всех святых: «Радуйтесь, в общежитиих во взаимной братской любви ангельски пожившии. Радуйтесь, вси трудолюбцы, добродетелей совершенство стяжавшии, в покой Господа своего вшедшии» [2].

Весь акафист исполняется обиходным напевом [7 Т1,1683], но ничто в нем не должно и не может омрачать радость праздника [4,23].

При этом присутствует избыточность повторений имен и фраз, что может создавать однообразие [6,89].

Итак, исследование выявляет существенные структурные отступления от классической акафистной формы, унаследованной из византийской традиции. И возможные правки призваны сохранить общую идею каждого икоса.

Второй рассматриваемый акафист преподобной Вассе Псково-Печерской, составленный Святейшим Патриархом Пименом, когда он был наместником обители [1,2]. Но его текст не утвержден для общецерковного исполнения Издательским Советом Русской Православной Церковью.

Акафист содержит икосы из 11 строф и заключительной строки рефрена. Исключением является икос 7 [1,8-9]. В нем содержится 12 строф и заключительная строфа: *Радуйся, преподобная мати Вассо, помощнице наша прерадостная* [1,9].

Для единообразия стоит убрать лишнюю мелодическую строку. Например: *Радуйся подобно ему в недрах земных молившаяся* [1,9].

Несмотря на отмеченные формальные недостатки, акафисты псково-печерским святым обладают несомненной духовной и исторической ценностью. Текст может содержать оптимальную ритмическую организацию, а также быть насыщенным историческими отсылками, что сближает его с древними кондаками. Приведенные варианты возможно использовать для правки текста и дальнейшей разработки акафистного творчества.

Список используемой литературы

1. Акафист преподобной Вассе Псково-Печерской. – Печоры: Издательство Псково-Печерского монастыря, 2020. 16 с.
2. Акафист Собору Всех святых // URL: <https://azbyka.ru/molitvoslov/akafist-soboru-vseh-svjatyh.html> (дата обращения: 24.09.2025).
3. Акафист Собору Псково-Печерских преподобных. – Печоры: Псково-Печерский монастырь, 2021. 20 с.
4. Афанасий (Сахаров), свт. О поминовении усопших по уставу Церкви. – М.: Правило веры, 2022. 576 с.
5. Киприан (Керн), архим. Литургика, гимнография и эортология. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1999. 152 с.
6. Материалы научно-практической конференции «Церковь. Молодежь. Наука»: сборник докладов. – Печоры, Издательство Псково-Печерского монастыря, 2025. 120 с.
7. Полный православный богословский энциклопедический словарь. В двух томах. – М.: Концерн "Возрождение", 1992.

References

1. *Akathist to Venerable Vassa of Pskov-Caves*. Pechory: Pskov-Caves Monastery Publishing House, 2020. 16 p.
2. *Akathist to the Synaxis of All Saints*. URL: <https://azbyka.ru/molitvoslov/akafist-soboru-vseh-svjatyh.html> (accessed: 24.09.2025).
3. *Akathist to the Synaxis of the Pskov-Caves Venerable Fathers*. Pechory: Pskov-Caves Monastery, 2021. 20 p.
4. Athanasius (Sakharov), St. *On the Commemoration of the Departed According to the Church Typicon*. Moscow: Pravilo Very, 2022. 576 p.
5. Cyprian (Kern), Archimandrite. *Liturgics, Hymnography, and Eortology*. Moscow: Krutitskoe Patriarchal Compound, 1999. 152 p.
6. *Materials of the Scientific and Practical Conference "Church. Youth. Science"*: Collection of Reports. Pechory: Pskov-Caves Monastery Publishing House, 2025. 120 p.
7. *Complete Orthodox Theological Encyclopedic Dictionary*. In Two Volumes. Moscow: Concern "Vozrozhdenie", 1992.

ЕВАНГЕЛЬСКИЙ ЭПИЗОД ИСЦЕЛЕНИЯ РАССЛАБЛЕННОГО В КАПЕРНАУМЕ (МК. 2:1–12) В КОНТЕКСТЕ СООТНОШЕНИЯ БОГОСЛОВСКОГО И ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНОГО ПОДХОДОВ

*Разногладов Алексей Сергеевич
бакалавриат, 1 курс,
Таврическая духовная семинария,
Российская Федерация, г. Севастополь, ул. Древняя, зд. 3, стр. 11.
E-mail: kanc-tds@yandex.ru*

*Научный руководитель: Сергей Сергеевич Кульпинов,
доктор церковной истории, доцент,
проректор по научно-богословской работе Таврической духовной семинарии,
Российская Федерация, г. Севастополь, ул. Древняя, зд. 3, стр. 11.
E-mail: agnus.dei@rambler.ru*

Аннотация. В статье рассматривается евангельский эпизод исцеления расслабленного в Капернауме (Мк. 2:1–12) в контексте соотношения богословского и естественно-научного подходов. Особое внимание уделяется гипотезе о психогенной природе паралича, представленной в современной неврологии и психиатрии как разновидность функционального неврологического расстройства. На основании данных нейробиологии, клинической психологии и святоотеческой экзегезы анализируется взаимосвязь между переживанием вины, нарушением двигательных функций и последующим восстановлением после вербального разрешения внутреннего конфликта. Показано, что патристическая традиция, связывающая телесную немощь с духовным состоянием человека, во многом соотносится с современными представлениями о психосоматических механизмах заболевания. В центре исследования находится вопрос о происхождении знания, продемонстрированного Иисусом Христом в рассматриваемом эпизоде. Делается вывод о том, что объяснение данного феномена исключительно в рамках натуралистической модели сопряжено с рядом методологических трудностей, вследствие чего богословское учение о Божественном всеведении сохраняет объяснительный потенциал в рамках междисциплинарного анализа.

Ключевые слова: теология; Иисус Христос; всеведение; неврология; психогенный паралич; функциональные неврологические расстройства; герменевтика; святоотеческая экзегеза; психосоматика.

THE GOSPEL EPISODE OF THE HEALING OF THE PARALYTIC IN CAPERNAUM (MK 2:1–12) IN THE CONTEXT OF THE RELATIONSHIP BETWEEN THEOLOGICAL AND SCIENTIFIC APPROACHES

*Raznoglyadov Alexey Sergeevich,
1st-year Undergraduate Student,
Taurida Theological Seminary,
Building 3, Structure 11, Drevnyaya Street, Sevastopol, Russian Federation.
E-mail: kanc-tds@yandex.ru*

*Academic Supervisor: Kulpinov Sergey Sergeevich,
Doctor of Church History, Associate Professor,
Vice-Rector for Scientific and Theological Work,
Taurida Theological Seminary,
Building 3, Structure 11, Drevnyaya Street, Sevastopol, Russian Federation.
E-mail: agnus.dei@rambler.ru*

Abstract. The article examines the gospel episode of the healing of the paralytic in Capernaum (Mk 2:1–12) in the context of the relationship between theological and natural-science approaches. Special attention is paid to the hypothesis of the psychogenic nature of paralysis, presented in modern neurology and psychiatry as a type of functional neurological disorder. Based on data from neurobiology, clinical psychology, and patristic exegesis, the correlation between the experience of guilt, impaired motor functions, and subsequent recovery after verbal resolution of internal conflict is analyzed. It is shown that the patristic tradition, linking bodily infirmity with a person's spiritual state, largely correlates with modern concepts of psychosomatic mechanisms of illness. The study focuses on the origin of the knowledge demonstrated by Jesus Christ in this episode. It is concluded that explaining this phenomenon exclusively within a naturalistic model faces a number of methodological difficulties, as a result of which the theological doctrine of

divine omniscience retains its explanatory potential within an interdisciplinary analysis.

Keywords: theology; Jesus Christ; omniscience; neurology; psychogenic paralysis; functional neurological disorders; hermeneutics; patristic exegesis; psychosomatics.

Научная новизна исследования состоит в том, что, несмотря на наличие теорий о естественно-научном происхождении феномена, одна из которых стала основной для статьи, ранее не предпринимались попытки через призму таковой продемонстрировать сверхъестественное знание Христа.

Практическая значимость: статья может использоваться в качестве источника, позволяющего раскрыть более пространное видение на евангельские сюжеты. Также статья может быть полезна в качестве литературы всем интересующимся лицам.

Цель настоящего исследования заключается в анализе евангельского повествования об исцелении расслабленного с позиций богословия и современной клинической науки, а также в рассмотрении вопроса о том, может ли знание, проявленное Иисусом Христом в данном эпизоде, быть объяснено исключительно в границах историко-натуралистического подхода.

Евангельский эпизод и его интерпретация. В Евангелии от Марка описывается случай исцеления расслабленного (парализованного), принесенного ко Христу. Несли его 4 человека, не имевшие возможности подойти к Иисусу. В результате сложившихся обстоятельств они были вынуждены спустить больного через крышу, разобрав кровлю [Мк. 2:1–4].

Иисус, увидев это, прежде, чем исцелить, сказал следующее: «Чад, прощаются тебе грехи твои». После чего повелевает последнему встать, и, взяв постель свою, идти домой [Мк. 2:5–12].

В православной традиции данный эпизод рассматривается как свидетельство власти Христа прощать грехи, и, как следствие, указывает на Его Божественное достоинство [4, с. 115–120].

Вместе с тем, современная наука в литературе имеет указание на предприятие попыток интерпретации события в рамках естественно-научных представлений.

Одним из людей, чья гипотеза имеет большую популярность, является Дж. Кейр Ховард, согласно которому паралич имел психогенную природу и был связан с тяжелым внутренним чувством вины [5, с. 75]. В таком

случае исцеление может рассматриваться как результат сильного психотерапевтического воздействия, вызванного публичным прощением.

Подобная трактовка является специфичной, вызывая интерес не только в области медицины, но также для философско-богословского анализа.

В случае, если больного действительно можно разместить в рамки человека с функциональным неврологическим расстройством, появляется резонный вопрос о происхождении знания, позволившего определить причину страданий, и по каким критериям, в таком случае, был избран конкретный метод лечения.

Психогенный паралич в свете современной науки. В современной неврологии функциональные двигательные расстройства рассматриваются как нарушения, при которых симптомы не связаны с органическим повреждением нервной системы, несмотря на выраженность клинических проявлений [8, с. 315–320].

В число таковых также относится психогенный парез (паралич), он же – конверсионное расстройство.

Исследования с применением методов функциональной нейровизуализации сообщают, что пациенты с подобными нарушениями сохраняют способность формировать двигательный импульс, однако реализация такового блокируется на уровне взаимодействия корковых и подкорковых структур [13, с. 1085].

Наиболее часто отмечают изменения активности в орбитофронтальной коре, передней поясной извилине, таламусе и базальных ганглиях. Парадоксально, но при этом структурно первичная моторная кора остается без изменений [13, с. 1087; 2, с. 98].

Важным элементом в патогенезе подобных состояний является эмоциональный фактор. Хроническое переживание вины/тревоги/внутреннего конфликта и их цикличность способны способствовать устойчивой дисрегуляции нейронных связей, ответственных за двигательную активность [12, с. 1244].

В таком случае, эмоциональное напряжение приобретает соматическое выражение, что свойственно для психосоматических реакций.

Ряд исследований указывают на преимущественно левостороннюю локализацию симптомов, что связывают с особенностями обработки негативных эмоций правым полушарием мозга [10, с. 579].

Отдельное внимание следует уделить терапевтическому аспекту. В течение такого типа расстройств значительную роль играют методы,

направленные на разрешение внутреннего конфликта и снятия эмоционального напряжения [11, с. i4].

Вербальное воздействие, сопровождающееся оказываемой поддержкой и/или символическим прощением, имеет достаточно сильный прогресс в сторону облегчения состояния больного или приводит к его полному выздоровлению.

В таком случае евангельское повествование допускает подобную концепцию, согласующуюся с современными психотерапевтическими представлениями.

Святоотеческое толкование и антропология. Святоотеческая традиция рассматривает исцеление расслабленного в первую очередь исключительно в духовном контексте. Святитель Иоанн Златоуст подчеркивал, что Христос сначала прощает грехи, а исцеление тела наступает лишь после оглашенного; тем самым внутреннее исцеление принято считать прерогативнее по сравнению с внешним [3, с. 360]. При рассмотрении данного случая болезнь проявляется не столько физическим недугом, сколько следствием греховной поврежденности человека.

Подобную мысль также развивает архиепископ Аверкий (Таушев), связывая телесную расслабленность с нравственным и духовным состоянием человека [1, с. 45]. Блаженный Феофилакт Болгарский непосредственно относит очищение совести к восстановлению телесных сил как взаимодополняющие элементы [6, с. 128].

Следует отметить, что святоотеческая экзегеза формировалась вне рамок современной медицинской терминологии. Тем не менее, в ней прослеживается представление о целостности человеческой личности, в которой духовное и телесное состояние являются неотъемлемой частью друг друга.

Подобный антропологический подход в некоторой степени соотносится с современными психосоматическими моделями, рассматривающими эмоциональное переживание как фактор, способный влиять на физиологические процессы.

В богословском дискурсе особое внимание уделяется способности Христа раскрывать внутреннее состояние человека.

Согласно православному вероучению, всеведение относится к кататическим свойствам Божества, подразумевающего под собой высшую степень знания обо всем сущем [4, с. 85]. В исследуемом нами эпизоде проявление данного свойства можно наблюдать не только в момент рас-

крытия Иисусом помыслов фарисеев, но также в понимании причины страданий больного.

Проблема происхождения знания. Так, мы видим, что даже если допустить возможность естественного механизма исцеления, остается открытым вопрос о происхождении самого знания как об обязательном атрибуте, необходимом для постановки диагноза.

Представление о подобного рода нарушениях начали формироваться лишь в XIX веке в трудах Ж.-М. Шарко, после которых получили активное дальнейшее развитие в XX веке [7, с. 215; 9, с. 45].

С исторической точки зрения основания предполагать наличие в палестинском обществе систематизированных медицинских представлений о психогенной природе паралича нет.

Тем более затруднительным является попытка доказать вероятность совпадения между евангельским событием, вербальным разрешением одного с наступлением возвращения двигательной функции, а также наличие человека, обладающего необходимыми знаниями для подобной манипуляции.

В рамках натуралистического подхода подобное совпадение в первую очередь рассматривается как случайность. Однако при междисциплинарном анализе подобное развитие событий стремится к нулю. В данном случае речь идет не о формальной попытке доказать сверхъестественное, а о сопоставлении различных подходов.

Границы интерпретации и значение междисциплинарного подхода. Предлагаемая концепция не претендует на безоговорочную точность видения проблемы с медицинской точки зрения, поскольку невозможно установить диагноз, опираясь исключительно на письменные и вербальные источники и не имея непосредственного контакта с пациентом.

Тем не менее стоит отметить, что факт того, что сопоставление данных современной науки и святоотеческой традиции демонстрирует схожесть, имеет основание для точки синергии.

Указанный выше междисциплинарный подход позволяет рассматривать Евангелие не исключительно в религиозном понимании, а в виде текста, способного иметь значение для философии, медицины и антропологии. При этом научное описание предполагаемого механизма исцеления не устраняет богословского вопроса о происхождении знания, продемонстрированного Христом.

Заключение

Проведенный анализ позволяет сделать следующие выводы:

1. Современные исследования функциональных неврологических расстройств допускают возможность психогенной природы у данного события.

2. Святоотеческая экзегетика рассматривает духовную немощь как звено в телесном благополучии.

3. Евангелие содержит информацию о трудно или необъяснимых событиях при изучении таковых со скептической точки зрения.

4. Междисциплинарное сопоставление богословских и научных подходов показывает возможность их содержательного диалога без принижения в процессе какого-либо аспекта.

Список литературы

1. Аверкий (Таушев), архиеп. Толкование на Евангелие от Марка / архиеп. Аверкий (Таушев). – М. : Сибирская Благовонница, 2008. – 205 с.

2. Андрианов В. В. Функциональная нейрехимия системоквантов поведения / В. В. Андрианов. – М. : ГОУ ВПО им. И. М. Сеченова Росздрава, 2006. – 202 с.

3. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на святого Матфея Евангелиста. Беседа XXIX // Творения : в 12 т. / свт. Иоанн Златоуст. – СПб., 1901. – Т. 7, кн. 1. – С. 355–367.

4. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.

5. Савков В. С. Диагностика функционального (психогенного) пареза и слабости / В. С. Савков, Г. В. Князева // Acta Biomedica Scientifica. – 2018. – Т. 3, № 1. – С. 73–81. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/diagnostika-funktsionalnogo-psihogenного-pareza-i-slabosti> (дата обращения: 08.05.2026).

6. Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник. Толкование на Евангелие от Марка / блж. Феофилакт Болгарский. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2004. – 512 с.

7. Шарко Ж.–М. Клинические лекции по нервным болезням / Ж.–М. Шарко ; пер. с фр. – СПб. : Изд-во К. Л. Риккера, 1886. – 432 с.

8. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-5 / American Psychiatric Association. – 5th ed. – Arlington : American Psychiatric Publishing, 2013. – 947 p.

9. Freud S. *Studies on Hysteria* / S. Freud, J. Breuer. – London : Hogarth Press, 1955. – 335 p.

10. Galin D. Lateralization of conversion symptoms: more frequent on the left / D. Galin, R. Diamond, D. Braff // *American Journal of Psychiatry*. – 1977. – Vol. 134. – P. 578–580.

11. Stone J. Functional symptoms and signs in neurology: assessment and diagnosis / J. Stone, A. Carson, M. Sharpe // *Journal of Neurology, Neurosurgery & Psychiatry*. – 2005. – Vol. 76, suppl. 1. – P. i2–i12.

12. Spence S. A. Discrete neurophysiological correlates in prefrontal cortex during hysterical and feigned disorder of movement / S. A. Spence, H. L. Crimlisk, H. Cope et al. // *The Lancet*. – 2000. – Vol. 355. – P. 1243–1244.

13. Vuilleumier P. Functional neuroanatomical correlates of hysterical sensorimotor loss / P. Vuilleumier, C. Chicherio, F. Assal et al. // *Brain*. – 2001. – Vol. 124. – P. 1077–1090.

References

1. Averkiy (Taushev), arkhiep. Tolkovanie na Evangelie ot Marka [Commentary on the Gospel of Mark]. Moscow, Sibirskaya Blagovonnitsa Publ., 2008. 205 p. (In Russ.)

2. Andrianov V.V. Funktsional'naya neyrokhiimiya sistemokvantov povedeniya [Functional neurochemistry of system quanta of behavior]. Moscow, GOU VPO im. I. M. Sechenova Roszdruva Publ., 2006. 202 p. (In Russ.)

3. Ioann Zlatoust, svt. Tolkovanie na sviatogo Matfeya Evangelista. Beseda XXIX [Commentary on St. Matthew the Evangelist. Homily 29]. In: Tvoreniya: v 12 t. [Works: in 12 vols.]. St.Petersburg, 1901, vol. 7, book 1, pp. 355–367. (In Russ.)

4. Losskiy V.N. Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie [Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology]. Moscow, Tsentr «SEI» Publ., 1991. 288 p. (In Russ.)

5. Savkov V.S., Knyazeva G.V. Diagnostika funktsional'nogo (psikhogennogo) pareza i slabosti [Diagnostics of functional (psychogenic) paresis and weakness]. *Acta Biomedica Scientifica*, 2018, vol. 3, no. 1, pp. 73–81. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/diagnostika-funktsionalnogo-psihogennogo-pareza-i-slabosti> (accessed: 08.05.2026). (In Russ.)

6. Feofilakt Bolgarskiy, blzh. Blagovestnik. Tolkovanie na Evangelie ot Marka [The Благовестник. Commentary on the Gospel of Mark]. Moscow, Izd-vo Sretenskogo monastyrja Publ., 2004. 512 p. (In Russ.)

7. Sharko Zh.-M. Klinicheskie lektzii po nervnym boleznyam [Clinical lectures on nervous diseases]. St.Petersburg, Izd-vo K. L. Rikhera Publ., 1886. 432 p. (In Russ.)
8. American Psychiatric Association. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-5. 5th ed. Arlington, American Psychiatric Publishing, 2013. 947 p.
9. Freud S., Breuer J. Studies on Hysteria. London, Hogarth Press, 1955. 335 p.
10. Galin D., Diamond R., Braff D. Lateralization of conversion symptoms: more frequent on the left. American Journal of Psychiatry, 1977, vol. 134, pp. 578–580.
11. Stone J., Carson A., Sharpe M. Functional symptoms and signs in neurology: assessment and diagnosis. Journal of Neurology, Neurosurgery & Psychiatry, 2005, vol. 76, suppl. 1, pp. i2–i12.
12. Spence S.A., Crimlisk H.L., Cope H. et al. Discrete neurophysiological correlates in prefrontal cortex during hysterical and feigned disorder of movement. The Lancet, 2000, vol. 355, pp. 1243–1244.
13. Vuilleumier P., Chicherio C., Assal F. et al. Functional neuroanatomical correlates of hysterical sensorimotor loss. Brain, 2001, vol. 124, pp. 1077–1090.

РАЗВИТИЕ БЛАГОЧИННИЧЕСКИХ И ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИХ БИБЛИОТЕК В СМОЛЕНСКОЙ ЕПАРХИИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.

Лаврушкина Алина Олеговна
Муниципальное общеобразовательное учреждение
городского округа Саранск
«Центр образования № 15 «Высота»
имени Героя Советского Союза
М. П. Девятаева», учитель истории
430014, ГО Саранск, ул. Тавлинская набережная, д. 11
E-mail: agulnyashkina@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена исследованию роли библиотек в системе самообразования и интеллектуального развития приходского духовенства Смоленской епархии во второй половине XIX – начале XX в. Актуальность темы обусловлена необходимостью изучения механизмов повышения образовательного уровня сельских священнослужителей в условиях их изоляции от крупных культурных центров, а также роста сектантских и светских влияний (в частности, идей Л.Н. Толстого) в крестьянской среде. На основе анализа статистических данных всеподданнейших отчетов обер-прокурора Святейшего Синода и материалов «Смоленских епархиальных ведомостей» автор рассматривает процесс создания церковно-приходских (народных) и благотворительных библиотек. Особое внимание уделено инициативам местного духовенства по организации общих библиотечных фондов за счет регулярных взносов причтов. В работе показано, что, несмотря на осознание высшим церковным начальством важности книжного просвещения, развитие благотворительных библиотек носило нестабильный, циклический характер. Делается вывод о том, что ключевым фактором, сдерживавшим активность духовенства в библиотечном деле, являлась материальная составляющая: общая бедность клириков и отсутствие денежного вознаграждения благотворительным за выполнение дополнительных административных обязанностей по организации и ведению библиотек в условиях их назначения, а не выборности.

Ключевые слова: Смоленская епархия, духовенство, церковно-приходские библиотеки, начальное духовное образование

THE DEVELOPMENT OF DEANERY AND PARISH LIBRARIES IN THE SMOLENSK DIOCESE IN THE LATE XIX – EARLY XX CENTURIES

Lavrushkina Alina Olegovna

*Municipal General Education Institution of the Saransk City District
“Education Center No. 15 ‘Vysota’” named after Hero of the Soviet Union*

M. P. Devyataev, history teacher

430014, Saransk, Tavlinskaya Embankment Street, building 11

E-mail: agulnyashkina@yandex.ru

Abstract. The article is devoted to the study of the role of libraries in the system of self-education and intellectual development of the parish clergy of the Smolensk diocese in the second half of the 19th - early 20th centuries. The relevance of the topic is due to the need to study the mechanisms for increasing the educational level of rural clergy in conditions of their isolation from large cultural centers, as well as the growth of sectarian and secular influences (in particular, the ideas of L.N. Tolstoy) in the peasant environment. Based on the analysis of statistical data of the most comprehensive reports of the Chief Prosecutor of the Holy Synod and the materials of the Smolensk Diocesan Vedomosti, the author considers the process of creating parish (people's) and deanery libraries. Particular attention is paid to the initiatives of the local clergy to organize common library funds through regular contributions from clergy. The work shows that, despite the awareness of the higher church authorities of the importance of book education, the development of deanery libraries was unstable, cyclical. It is concluded that the key factor that restrained the activity of the clergy in librarianship was the material component: the general poverty of clergy and the lack of monetary remuneration for deaneries for performing additional administrative duties in organizing and maintaining libraries in conditions of their appointability, not electability.

Keywords: Smolensk diocese, clergy, parish libraries, primary spiritual education

Дети духовенства в Российской империи последовательно получали образование по системе «училище – семинария – академия». В Смоленской епархии в рассматриваемый период действовали Смоленская духовная семинария и Смоленское, Бельское, Вяземское и Рославльское духовные училища. Церковь в пореформенной России начала активно заниматься начальным народным образованием. Однако начальных учебных

заведений для детей духовного сословия не было, лишь при Смоленском духовном училище действовал подготовительный класс. Одной из форм получения начального образования и дальнейшего интеллектуального развития священнослужителей, являлись церковно-приходские библиотеки. Духовенство Смоленщины рассматриваемого периода в обязательном порядке произносило проповеди, проводило внебогослужебные собеседования и т.п. По существовавшему законодательству, священники сначала писали проповеди на бумаге и направляли их в духовную цензуру на утверждение [6, л. 1-50]. В 1857 г. епархиальные цензоры, ознакомившись с проповедями священника Ельнинского уезда К. Чернавского, на полях его поучений поместили: «краткое, но очень назидательное поучение» [там же, л. 7 об.], «слова сии по мыслям, духу, чувству и изложению очень назидательны» [там же, л. 25 об.]. Однако зачастую священники, получив образование в семинарии, получали направление в сельские храмы, где оказывались оторванными от библиотек, что сказывалось на качестве проповедей и на общем образовании клириков. Поэтому одной из форм повышения интеллектуального уровня духовенства стало открытие библиотек специально для представителей духовного сословия [8, с. 172-177].

Высшее церковное начальство всегда понимало, что книги духовного и религиозно-нравственного содержания являлись единственным образовательным средством для приходского духовенства. Чтобы обеспечить священнослужителей возможностью беспрепятственно пользоваться данным средством, Святейший Синод принимал меры к открытию церковных библиотек. Обер-прокурор граф А.Д. Толстой (1865-1880), вступив в должность, направил епархиальным архиереям свои соображения по учреждению библиотек, отмечая, что в случае их повсеместного открытия станет возможным, во-первых, духовенству повысить свой образовательный уровень и, во-вторых, позволит упрочить дело религиозно-нравственного образования прихожан [7, с. 251-252].

В 1866 г. во всех епархиях Русской Православной Церкви стали появляться приходские библиотеки для народа. Они содержались на остаточные церковные средства и добровольные пожертвования. Одновременно с этим на средства духовенства стали уставаться общие благочиннические библиотеки для представителей духовного сословия [7, с. 252].

В общецерковном плане в 1871-1881 гг. наблюдалось постепенное увеличение числа приходских народных библиотек, чего нельзя сказать

о благочиннических. Если в 1866-1870 гг. их число росло, то затем стало сокращаться [там же, с. 253].

В Смоленской епархии благочиннические библиотеки стали появляться в конце XIX столетия. Голоса духовенства о необходимости иметь в благочиниях общие библиотеки для священнослужителей стали раздаваться в 1896 г. В светской и духовной печати духовенство нередко обвиняли в нежелании читать. Священник Ф. Цветков предложил свои размышления по поводу открытия благочиннических библиотек.

Одной из проблем, препятствовавших священнослужителям приобретать книги, являлась бедность. Не всякому клирику, особенно молодому, тем более на селе, было по карману купить книгу или выписать журнал. Но, с другой стороны, вновь рукоположенным священникам требовалось самообразование, чтобы успешно осуществлять свою пастырскую деятельность. Конечно, при церквях имелись в библиотеки, но в основном их фонд был укомплектован из устаревших изданий и насчитывал немного книг. Конец XIX столетия отличался значительным ростом отечественной богословской науки и изменениями в общественной жизни, что требовало от священника постоянного самообразования [10, с. 559-560].

Особую тревогу священника Ф. Цветкова вызывало развитие сектантства, для отражения которого пастырю требовалось не только разбираться в подробностях лжеучений и уметь отражать их, но и находиться на высоком интеллектуальном уровне. Местная сельская интеллигенция увлекалась идеями Л.Н. Толстого, передавая свои умонастроения в крестьянскую среду. Это ставило священника в сложную ситуацию.

«Прочитавши две-три последних книжки Толстого, такой образованный человек деревни уже с апломбом всеучёного трактует перед батюшкой православие как отжившую форму религиозной мысли и в подтверждение засыпает его массой таких аргументов, о которых батюшке и не приходилось слышать. Что вы скажете, имея под руками скудную церковную библиотеку, такому современному совопроснику? Две-три общих мысли, на которые ему ничего не стоит будет высказаться, хотя и не особо дельными, но сильными афоризмами из тех же книжек. И остался батюшка побеждённым, а его совопросник более убеждённым в своём лжеучении» [там же, с. 562].

Священник Цветков предлагал учредить в каждом благочинии библиотеки с участием всего служащего духовенства. Для содержания би-

блиотеки следовало ежегодно вносить: от священника – 3 руб., диакона – 1 руб., псаломщика – 50 коп., от церкви – 3 руб. В фонд библиотеки должны входить все периодические духовные издания, а также книги, утверждённые большинством членов библиотеки [там же, с. 566].

Следует отметить, что мысли о необходимости общих благочиннических библиотек возникали не только у смоленского духовенства. Так, в январе 1896 г. собрание благочинных Тульской епархии приняло решение об открытии таких библиотек, чтобы священнослужители могли следить за современной богословской литературой. Духовенство Тверской епархии также подняло вопрос о благочиннических библиотеках [там же, с. 566-567].

В 1902 г. священник М. Василевский обратился к проблеме благочиннических библиотек, повторив, по сути, рекомендации священника Ф. Цветкова [4, с. 69-78].

В 1909 г. число благочиннических библиотек достигло 12, т.е. они имелись в каждом уезде. Однако на этом процесс их появления замедлился. По мнению одного из клириков епархии, библиотеки не нашли развития по вине самих благочинных. В начале XX в. широко обсуждался вопрос о выборности благочинных, до этого нововведения благочинных назначал архиерей. Поэтому, по замечанию священника, оставшегося анонимным, священники не видели причины, почему им следовало брать на себя лишнюю обузу, за которую не предлагалось никакого вознаграждения. Если же благочинных будут выбирать сами священнослужители, то на них можно будет возложить заботу и о библиотеке, как о центре самообразования подведомых благочинному клириков [2, с. 327].

Чтобы сдвинуть дело с мёртвой точки, священник предлагал открывать переносные благочиннические библиотеки. Они не требовали ни помещений, ни шкафов, ни библиотекарей. Все книги находились бы при церквях или на руках у читателей. Окружной съезд духовенства определял бы сумму взноса от церквей на приобретение литературы, а благочинный, получив деньги, выписывал книги и заносил их в каталог, по 1 экземпляру на имя храма каждого села. Для этого в каталоге следовало составлять список сёл в том порядке, в каком надлежало передавать книги для прочтения и обмена с указанием цен. Следовательно, благочинию из 16 церквей можно было бы выписывать книги один раз на протяжении 8 лет. По истечении этого срока книг возвращались в тот храм, к которому они были приписаны и поступали в его собственность [там же, с. 328].

Постепенно благотворительные собрания стали принимать решения об открытии библиотек с целью самообразования клириков для усиления просветительской, миссионерской и противосектантской деятельности. 12 мая 1909 г. духовенство 5-го округа Бельского уезда образовало комиссию из двух священников, диакона и псаломщика для выработки плана устройства библиотеки [3, с. 410]. 13 октября собрание округа поручило комиссии составить список необходимой литературы, а также установило 3-х рублёвый взнос (по 1 руб. 50 коп. от церкви и причта) [там же, с. 882].

Анализ источников показал, что открытие библиотек зависело от благотворительных, о чём уже было сказано выше. 30 января 1912 г. (а это время – пик возникновения библиотек, их насчитывалось 18) на собрании духовенства 2-го округа Бельского уезда местный благотворитель предложил открыть окружную библиотеку. После обсуждения этого предложения духовенство приняло положительное решение. Спорным вопросом стало формирование фронда: включать ли в него только книги или журналы, либо всё вместе. Собрание утвердило последнее предложение. На содержание библиотеки постановили вносить по 5 руб. ежегодно (по 2 руб. 50 коп. от церкви и причта). Для разработки каталога собрание назначило комиссию. Через некоторое время поступила литературы – книги и журналы. Их перечень позволяет судить о том, что читало сельское духовенство: жития святых, апологетические сочинения, поучения, миссионерские издания. Среди журналов: «Русский паломник», «Богословский вестник», «Кормчий», «Странник», «Душеполезное чтение», «Голос Церкви», «Церковный вестник», «Отдых христианина» [1, с. 150].

Первоначально журналы передавали с прихода на приход, но затем на собраниях приняли решение выписывать журналы с таким расчётом, чтобы на каждое село приходился один журнал. К 1914 г. каждое село получало отдельный журнал, который в конце года передавался в библиотеку. Сама же библиотека находилась в селе благотворительного, он же состоял библиотекарём и вёл все дела [там же].

Сведения о народных библиотеках при церквях Смоленской епархии и благотворительных библиотеках представлены в таблице.

**«Библиотеки при церквях и благочиниях Смоленской епархии
в 1885-1914 гг.»**

Год	При церквях	В благочиниях	Всего
1885	268	5	273
1886	274	5	279
1887	268	5	273
1888	273	5	278
1889	265	10	275
1890	303	10	313
1891	308	10	318
1892	312	10	322
1893	314	12	326
1894	319	5	324
1895	313	5	318
1896	315	5	320
1897	322	5	327
1898	274	7	281
1899	277	6	283
1901	351	5	356
1902	351	6	357
1903	358	5	363
1904	371	-	371
1905	368	5	373
1906	370	5	375
1907	373	5	378
1908	517	12	529
1909	523	12	535
1910	523	15	538
1911	525	15	540
1912	526	18	544
1914	542	3	545

Таблица показывает, что на территории Смоленской епархии число приходских библиотек для народа постоянно увеличивалось, достигнув к 1915 г. 542 единиц [5, с. 14]. В это время в епархии действовало 816 церквей [5, с. 7], таким образом число библиотек составляло 66% от общего количества храмов. Число же благочиннических библиотек для

духовенства было нестабильно, в некоторые годы они были во всех 12 уездах (т.е. по 1 на уезд), в 1912 г. их насчитывалось 18, сократившись в 1914 до 3. В 1904 г. не было ни одной благочиннической библиотеки. К началу XX в. число благочиний в Смоленской епархии составляло 52 [9].

Таким образом, в ходе исследования было выявлено, что одной из форм повышения интеллектуального уровня духовенства являлось открытие библиотек, предназначенных непосредственно для представителей духовного сословия (благочиннические библиотеки). Появившись в конце XIX в., библиотеки в благочиниях то открывались, то прекращали свою деятельность. Проведённое исследование позволяет утверждать, что открытие библиотек находилось в компетенции благочинных. В начале XX столетия активно обсуждался вопрос о введении выборности благочинных. До этого назначение на благочинническую должность осуществлял епархиальный архиерей. В связи с этим священники не видели оснований для принятия на себя дополнительных обязанностей, не сопровождавшихся соответствующим вознаграждением. Следовательно, основной причиной слабой активности духовенства в открытии собственных библиотек, как и в других случаях (учреждение эмеритальных касс, пенсионное обеспечение, помощь учебным заведениям и т.д.), являлась материальная составляющая.

Список литературы

1. Благочинническая библиотека 2 округа Бельского уезда // Смоленские епархиальные ведомости. 1914. №5. Отдел неофиц. С. 150.
2. Благочиннические переносные библиотеки // Смоленские епархиальные ведомости. 1909. №9. Отдел неофиц. С. 327-329.
3. Благочинническое собрание 5 округа Бельского уезда // Смоленские епархиальные ведомости. 1909. №11. Отдел неофиц. С. 409-410.
4. Василевский М., свящ. Несколько слов о современном состоянии церковных и благочиннических библиотек и желательной постановке тех и других в целях самообразования членов приходского причта // Смоленские епархиальные ведомости. 1902. №2. Отдел неофиц. С. 69-78.
5. Всеподданнейший отчёт обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1914 год. Пг., 1916. Приложение. 16 с.
6. Государственный архив Смоленской области. Ф. 48. Оп. 5. Д. 621.
7. Отечественная Церковь по статистическим данным всеподданнейших отчётов за 1841, 1851, 1861, 1871, 1881 и 1890-91 годы. Сравнитель-

ный обзор // Прибавления к церковным ведомостям, издаваемым при Святейшем Правительствующем Синоде. 1895. №7. С. 251-259.

8. Рафаил (Ивочкин), иером. Социальная и просветительская деятельность Смоленской епархии во второй половине XIX – начале XX вв. – Смоленск, 2012. 264 с.

9. Список благочиний, с показанием количества причтов при каждой церкви Смоленской епархии. Б.м., б.г. 12 с.

10. Цветков Ф., свящ. О необходимости устройства общих благочинических библиотек // Смоленские епархиальные ведомости. 1896. №11. Отдел неофиц. С. 559-567.

References

1. Deanery Library of the 2nd district of Belsky Uyezd//Smolensk Diocesan Vedomosti. 1914. №5. Neophytes Department. S. 150.

2. Deanery portable libraries//Smolensk diocesan vedomosti. 1909. №9. Neophytes Department. S. 327-329.

3. Deanery collection of the 5th district of Belsky district//Smolensk diocesan vedomosti. 1909. №11. Neophytes Department. S. 409-410.

4. Vasilevsky M., priest. A few words about the current state of church and deanery libraries and the desirable formulation of both for the purpose of self-education of members of the parish clergy//Smolensk diocesan vedomosti. 1902. №2. Neophytes Department. S. 69-78.

5. The most comprehensive report of the Chief Prosecutor of the Holy Synod on the Office of the Orthodox Confession for 1914. Pg., 1916. Appendix. 16 pp.

6. State Archive of the Smolensk Region. F. 48. Op. 5. D. 621.

7. The Patriotic Church according to statistics of the most comprehensive reports for 1841, 1851, 1861, 1871, 1881 and 1890-91. Comparative review// Additions to church sheets published under the Holy Governing Synod. 1895. №7. S. 251-259.

8. Rafail (Ivochkin), hierom. Social and educational activities of the Smolensk diocese in the second half of the XIX - early XX centuries. Smolensk, 2012. 264 pp.

9. List of deaneries, showing the number of clergy at each church of the Smolensk diocese. B.M., b.g. 12 p.

10. Tsvetkov F., priest On the need to establish common deanery libraries// Smolensk diocesan vedomosti. 1896. №11. Neophytes Department. S. 559-567.

РОЛЬ ПРИХОДСКИХ БРАТСТВ В СИСТЕМЕ ЕПАРХИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ: НА ПРИМЕРЕ ВЯЗЕМСКОГО ХРИСТО-РОЖДЕСТВЕНСКОГО БРАТСТВА (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX – НАЧАЛО XX В.)

*Новиков Денис Александрович
преподаватель истории, Частное образовательное учреждение
«Смоленская Православная гимназия», г. Смоленск, Россия
E-mail: masseden@rambler.ru*

Аннотация. В статье рассматривается деятельность Вяземского Христо-Рождественского братства как структурного элемента системы епархиального управления Смоленской епархии во второй половине XIX – начале XX века. На основе архивных материалов анализируются цели, задачи и организационная структура братства. Особое внимание уделяется механизмам взаимодействия приходского объединения с епархиальной властью: подтверждается верховенствующая роль епархиального архиерея в утверждении отчетности, контроле за имуществом и праве упразднения организации. Делается вывод о том, что подобные братства выступали эффективным инструментом реализации епархиальной политики на местах, гармонично сочетая просветительские, благотворительные и миссионерские функции с строгой иерархической подчиненностью.

Ключевые слова. Вяземское Христо-Рождественское братство, епархиальное управление, Смоленская епархия, приходское самоуправление, церковно-общественная деятельность, церковная благотворительность, история Русской Православной Церкви

THE ROLE OF PARISH BROTHERHOODS IN THE SYSTEM OF DIOCESAN ADMINISTRATION: THE CASE OF THE VYAZMA BROTHERHOOD OF THE NATIVITY OF CHRIST (SECOND HALF OF THE 19TH – EARLY 20TH CENTURY)

*Novikov Denis Alexandrovich
Teacher of History, Private Educational Institution "Smolensk Orthodox
Gymnasium," Smolensk, Russia
E-mail: masseden@rambler.ru*

Abstract: This article examines the activities of the Vyazma Brotherhood of the Nativity of Christ as a structural element of the diocesan administration system of the Smolensk Diocese in the second half of the 19th and early 20th centuries. Based on archival materials, the goals, objectives, and organizational structure of the brotherhood are analyzed. Special attention is paid to the mechanisms of interaction between the parish association and the diocesan authorities, confirming the paramount role of the diocesan bishop in approving reports, controlling property, and exercising the right to dissolve the organization. It is concluded that such brotherhoods served as an effective instrument for implementing diocesan policy at the local level, harmoniously combining educational, charitable, and missionary functions with strict hierarchical subordination.

Keywords: Vyazma Brotherhood of the Nativity of Christ, diocesan administration, Smolensk Diocese, parish self-government, church and public activities, church charity, history of the Russian Orthodox Church

В настоящее время истории и деятельности православных братств посвящено немало исследований, в которых рассматривается религиозно-просветительская, социальная и миссионерская деятельность данных православно-общественных организаций [3; 7; 14]. Смоленская краевая историография также имеет работы, раскрывающие указанные аспекты деятельности братств на примере действовавших в Смоленской епархии во второй половине XIX – начале XX в. Авраамиевского и Одигитриевского братств [9; 10, с. 286-317; 11]. В основном названные труды посвящены анализу деятельности братств, существовавших в губернских центрах, а работ, посвящённых небольшим уездным православным братствам, практически не имеется. Актуальность темы обусловлена возрастающим интересом современной исторической науки и церковной практики к механизмам локального управления в Русской Православной Церкви дореволюционного периода. Изучение деятельности приходских братств позволяет реконструировать реальную, а не только формальную картину взаимодействия епархиальной власти и мирян. Кроме того, опыт интеграции духовно-нравственного просвещения, социальной поддержки (кассы взаимопомощи, юридическая помощь, борьба с детской беспризорностью) и благотворительности в рамках одной приходской структуры представляет значительный интерес для осмысления современных моделей развития церковно-общинной жизни.

Научная новизна исследования заключается в введении в научный оборот конкретных архивных данных о Вяземском Христо-Рождественском братстве, ранее не становившихся предметом комплексного анализа [6]. Впервые деятельность данного братства рассматривается не изолированно, а именно в контексте системы епархиального управления. Новизна также состоит в выявлении специфических черт его внутренней организации: гибкой финансовой модели (добровольные взносы «по материальному благосостоянию»), демократичности членства при сохранении вертикали власти (верховный контроль епархиального архиерея), а также в детализации форм его влияния на благоустройство как церковной, так и общественной жизни Вяземского уезда.

Своё название Вяземское Христо-Рождественское братство получило, скорее всего, по названию одного из двух старинных храмов города: Дворцовой или Ямской церквей, освященных во славу Рождества Христова. Данные храмы появились в городе в XVII столетии, следовательно, история почитания праздника в городе ко второй половине XIX в. было уже достаточно распространено. Прежде чем обратиться непосредственно к деятельности Христо-Рождественского братства, следует кратко рассмотреть историю возникновения двух названных церквей.

Во время московской моровой язвы 1654-1655 гг. Вязьма стала местом пребывания царя Алексея Михайловича. Сюда же приехала вся царская семья вместе с Патриархом Никоном. Был построен деревянный дворец, а чуть позже возведена церковь, получившая название Дворцовой, как и сама улица. Храм имел престол в честь небесного покровителя царя – святителя Алексия Московского [12, с. 342].

Около 1740 г. обветшавшая Алексеевская церковь была разобрана, и на её месте в 1745 г. вяземский купец Иван Фёдорович Лелянов начал возведение каменного трёхпрестольного двухэтажного храма. Здание вчерне было завершено в 1747 г. По распоряжению Академии наук в 1757 г. за церковью оставили прежнее название «Дворцовой» [12, с. 342; 1, с. 21].

Новый каменный храм освятили во славу Рождества Христова, приделы – во имя святителя Алексия и в честь Колочской иконы Божьей Матери [12, с. 341-342].

Дворцовая церковь действовала до 1929 г., затем в ней находились детские учреждения (кружок планеристов, «Дом малютки») [5, л. 13]. До наших дней храм не сохранился [13, с. 198].

Ямская церковь в честь Рождества получила свое начало также в XVII столетии. На месте дошедшего до наших дней каменного Рождественско-

го храма тогда находилась деревянная Димитриевская церковь Ямской Слободы на Старой Смоленской дороге. Место расположения храма дало ему второе название – Ямской [2, с. 661].

В 1763 г. на месте старинного храма купец Т.Ф. Бубнов вместе с прихожанами построил каменную двухпрестольную церковь. Главный престол освятили в честь Рождества Христовы, придельный – во имя великомученика Димитрия [12, с. 353].

В 1932 г. решением Вяземского горсовета Ямская церковь была закрыта, с колокольни сняты колокола и переданы на нужды индустриализации, само здание передано под культурное учреждение (по другим сведениям – использовалось как складское помещение) [4, л.90-92; 8, с. 43].

Рождественский храм сильно пострадал в годы Великой Отечественной войны и долгое время стоял в руинированном виде. В 1968 г. началась реставрация Ямской церкви, завершённая в 1978 г. После окончания реставрационных работ церковь была передана Вяземскому филиалу Государственного архива Смоленской области, находившемуся здесь до 2014 г. После того, как документы были перевезены в Смоленск, храм передали Смоленской епархии и начались ремонтные работы [13, с. 202].

Обратимся к деятельности Христо-Рождественского братства. Сведения об его деятельности сохранились в фонде №219 «Смоленский кафедральный собор», в деле, датированном 1870 г. Таким образом, можно предположить, что братство появилось не позднее этого времени [6, л. 1-4].

Целью деятельности братства являлось содействие возрождению и укреплению в религиозной и частной жизни жителей Вязьмы православных начал, усилению христианизации народной жизни во всех её сферах.

К основным задачам в деятельности братства относились следующие.

Во-первых, укрепление веры, возвышение религиозности и объединение совместных трудов духовенства и паствы на благоустройство как церковной жизни в общем, так и жизни церковно-приходской. В контексте этого братство было призвано укреплять религиозно-нравственные начала как в семейной жизни, так и в общественной, включая воспитание и просвещение.

Во-вторых, противодействие неверию, маловерию и легкомысленному отношению к вопросам веры и «вечного спасения», а также противостояние нравственной распушенности во всех её формах.

В-третьих, содействие оживлению церковно-приходской жизни: расширение вероучения, приходская благотворительность, благоустройство храмов, наблюдение за благолепием богослужений.

В-четвёртых, проведение просветительской деятельности посредством поддержания церковных школ.

В-пятых, осуществление миссионерской деятельности.

В-шестых, способствовать укреплению и возвышению нравственного авторитета и материального положения членов церковного причта [там же, л. 1-1 об.].

Осуществление поставленных задач братство видело посредством следующих форм деятельности.

А) Оживление деятельности церковно-приходских советов.

Б) Проведение народных чтений и бесед религиозно-нравственного, церковно-исторического и иного содержания, чтение и толкование Священного Писания и сочинений святых отцов, ознакомление прихожан с богословской и светской литературой и векторами её направлений.

В) Открытие библиотек, читален, религиозно-нравственных церковных кружков.

Г) Организация просветительных и благотворительных учреждений: школ, приютов, богаделен, церковно-певческих обществ.

Д) Проведение торжественных богослужений, крестных ходов, паломничеств.

Е) Учреждение касс взаимопомощи, ссудо-сберегательных организаций на случай болезни или смерти.

Ж) Организация юридической помощи.

З) Устройство церковно-приходских домов.

И) Открытие специальных обществ для борьбы с детской преступностью и неблаговидным поведением в общественных местах [там же, л. 1 об. - 2].

В состав братства мог вступить любой православный житель Вязьмы и уезда не моложе 18 лет. Для молодёжи, не достигшей 18-летнего возраста, для учащихся и не учащихся детей братство имело право открывать кружки с определёнными задачами, исполнение которых должно соответствовать целям братства в соответствии с возрастом поступающих. Каждый член братства обязывался ежегодно вносить членский взнос. Примечателен тот факт, что взнос был не фиксирован, но вносился в размере, доступном для конкретного члена «по материальному благосостоянию и соответственно религиозно-нравственному настроению» [там же, л. 2]. В качестве исключения, в члены братства допускалось принимать лиц не только имевших возможность внести материальный взнос, но и тех, кто может способствовать осуществлению задач братства «своим

церковным настроением». Все члены братства были равны между собой, независимо от взноса или отсутствия такового [там же]. Всем членам выдавались билеты [там же, л. 4 об.].

От всех членов Христо-Рождественского братства требовалось усиленно способствовать исполнению поставленных задач собственным примером благочестивой жизни. Член братства, деятельность которого подрывала основные задачи или компрометировала братство, подлежал исключению по решению общего собрания. В состав членов братства мог быть избран и не житель Вяземского уезда, но оказавший значительные услуги делу. Такие люди становились почётными членами братства [там же, л. 2].

Всеми делами братства управляло общее собрание из членов совета и братства. Общие собрания следовало созывать в двух случаях: ежегодно для отчёта о деятельности и по усмотрению председателя для обсуждения назревших вопросов. Вопросы, подлежавшие обсуждению, касались хозяйственной части (финансы, приобретение недвижимости и т.п.) и собственно внутреннего устройства братства: выборы председателя, изменение устава, ликвидация организации [там же, л. 2 об.].

К должностным лицам, избираемым общим собранием на определённый срок, относились председатель, члены совета из такого количества лиц, сколько в Вязме имелось церквей (по представителю от прихода). Совет избирал заместителя председателя, казначея, секретаря и их заместителей. Ежегодно по очереди из состава совета выбывала его одна треть, но с правом впоследствии вновь быть избранными. В заседаниях совета имели право принимать участие: а) с правом решающего голоса – председатели особых комиссий, избранных общим собранием для рассмотрения отдельными учреждениями, подведомыми братству; б) приглашённые представители отдельных приходов, избранные для решения вопросов, затрагивавших приход с правом совещательного голоса. В случае невозможности избрать таких лиц, приходы могли представлять настоятели храмов или церковные старосты. Ввиду исключительного значения участия братства в обсуждении вопросов, касавшихся жизни отдельных приходов, совет братства не имел права их обсуждать помимо желания членов причта и прихожан, а также в тех случаях, когда поднимавшийся вопрос вызвал формальное расследование и стал предметом обсуждения епархиального начальства [там же, л. 3-3 об.].

Кроме членов братства и его почётных членов, на заседания совета с правом совещательного голоса могли приглашать таких лиц, деятельность которых председатель считается полезным [там же, л. 3 об.].

Как уже отмечалось, члены братства должны были вносить посильный материальный взнос. Кроме того, финансовый фонд братства мог формироваться из добровольных пожертвований как членов, так и сторонних лиц. Статьями дохода могли служить средства от организуемых братством чтений, концертов, от сборов по специальным книжкам, от доходов с капиталов. Сам же капитал следовало формировать из членских взносов и иных поступлений. Он подразделялся на расходный, запасной и основной [там же, л. 4].

Христо-Рождественское братство имело право открывать свои отделения по всей территории Вяземского уезда и принимать под своё руководство те учреждения, которые соответствовали целям братства и заявили о своём желании находиться в его ведении. Управление отделениями и учреждениями следовало производить на основании особо разработанных для них инструкций [там же].

Высшей властью Христо-Рождественского братства являлся епархиальный архиерей: все заседания открывались после его благословения, он утверждал годовые отчёты, имел право после общего постановления членов братства упразднить его и распоряжаться движимым и недвижимым имуществом [там же, л. 4 об.].

Таким образом, Вяземское Христо-Рождественское братство являлось органичной частью системы епархиального управления, выступая связующим звеном между епархиальным архиереем и рядовыми прихожанами. Высшая власть архиерея (благословение заседаний, утверждение отчётов, контроль имущества и право упразднения) гарантировала соответствие деятельности братства общецерковным целям. Широкий спектр задач братства (от противодействия неверию и миссионерства до открытия школ, богаделен и оказания юридической помощи) позволял епархиальному начальству эффективно решать социальные и духовные проблемы на местах, не прибегая исключительно к административным методам. Организационная структура братства демонстрировала удачный баланс: с одной стороны, существовали выборные органы (совет, председатель, казначей) и общее собрание, с другой – жесткая регламентация и зависимость от епархиальной власти, что предотвращало отрыв приходской инициативы от общецерковного курса. Гибкий подход к членским взносам и возможность вступления почётных членов обеспечили братству широкую социальную базу, позволяя привлекать ресурсы различных слоёв населения Вязьмы и уезда для укрепления православных начал в повседневной жизни.

Источники и литература

1. Беспалёнок Е.Д. Отношение вяземской купеческой элиты к Церкви и храмостроительству в XVIII веке // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2018.
2. Виноградов И.П. Вяземские писцовые книги князя Ивана Фёдоровича Волконского. 1627 года // Смоленские епархиальные ведомости. 1882. №18. Отдел неофиц. С. 661.
3. Гажва И. А. Религиозно-просветительская деятельность православных братств центральной России во второй половине XIX – начале XX в. (на материалах Владимирской и Костромской губерний): дис. ... канд. ист. наук. – Иваново, 2008.
4. Государственный архив Смоленской области (ГАСО). Ф. Р-2360. Оп. 1. Д. 1534.
5. ГАСО. Ф. Р-2361. Оп. 1. Д. 67.
6. ГАСО. Ф. 219. Оп. 1. Д. 27.
7. Ефимов А.Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. – М., 2007.
8. Иванов А. Вязьма православная. – Смоленск, 2016.
9. Ивочкин Д.А. Вклад братства преподобного Авраамия в развитие просвещения в Смоленской губернии: (Из опыта просветительской деятельности Русской Православной Церкви в провинции во второй половине XIX в.) // Наука и школа. 2010. № 1. С. 121–124.
10. Ивочкин Д.А. Общественно-религиозная деятельность Русской Православной Церкви в Смоленской губернии во второй половине XIX – начале XX в.: дис. ... д-ра ист. наук. – Смоленск, 2022.
11. Ивочкин Д.А., Крохин Ф.Д. Смоленское Одигитриевское братство: религиозный и просветительский аспекты деятельности в первые годы советской власти // Гуманитарий. Актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. Том 26. №1/2026. С. 39-51.
12. Материалы для церковных летописей по Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1872. №8. Отдел неофиц. С. 341-353.
13. Рафаил (Ивочкин), иером. Вяземская земля: православные храмы. – Смоленск, 2024.
14. Сапсай А.В., прот. Становление и деятельность православных общественных организаций Пермской епархии во второй половине XIX – начале XX вв.: дис. ... кандидата теологии. – Пермь, 2019.

Referens

1. Bsepalyonok E.D. The Attitude of the Vyazma Merchant Elite towards the Church and Church Building in the 18th Century // Theological Bulletin of the Smolensk Orthodox Theological Seminary. 2018.
2. Vinogradov I.P. The Vyazma Survey Books of Prince Ivan Fedorovich Volkonsky. 1627 // Smolensk Diocesan Vedomosti. 1882. No. 18. Unofficial section. P. 661.
3. Gazhva I.A. Religious and Educational Activities of Orthodox Brotherhoods in Central Russia in the Second Half of the 19th – Early 20th Century (based on the materials of the Vladimir and Kostroma Governorates): PhD Dissertation in History. Ivanovo, 2008.
4. State Archive of the Smolensk Region (SASR). Fond R-2360. Inventory 1. File 1534.
5. SASR. Fond R-2361. Inventory 1. File 67.
6. SASR. Fond 219. Inventory 1. File 27.
7. Efimov A.B. Essays on the History of the Missionary Activity of the Russian Orthodox Church. Moscow, 2007.
8. Ivanov A. Orthodox Vyazma. Smolensk, 2016.
9. Ivochkin D.A. The Contribution of the Brotherhood of Venerable Avraamy to the Development of Education in the Smolensk Governorate: (From the Experience of the Educational Activities of the Russian Orthodox Church in the Province in the Second Half of the 19th Century) // Science and School. 2010. No. 1. Pp. 121–124.
10. Ivochkin D.A. Social and Religious Activities of the Russian Orthodox Church in the Smolensk Governorate in the Second Half of the 19th – Early 20th Century: Doctoral Dissertation in History. Smolensk, 2022.
11. Ivochkin D.A., Krokhin F.D. The Smolensk Odigitria Brotherhood: Religious and Educational Aspects of Activity in the First Years of Soviet Power // Humanities. Current Problems of Humanities and Education. Vol. 26. No. 1/2026. Pp. 39–51.
12. Materials for Church Chronicles of the Smolensk Diocese // Smolensk Diocesan Vedomosti. 1872. No. 8. Unofficial section. Pp. 341–353.
13. Raphael (Ivochkin), hieromonk. The Vyazma Land: Orthodox Churches. Smolensk, 2024.
14. Sapsai A.V., archpriest. Formation and Activities of Orthodox Public Organizations in the Perm Diocese in the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries: PhD Dissertation in Theology. Perm, 2019.

**Вера и наука.
Проблемы современного религиозного сознания
молодежи**

Материалы XVIII Всероссийской молодежной научно-практической
конференции «Вера и наука: от конфронтации к диалогу»
Смоленск, 29 апреля 2026 года

Выпускающий редактор И.А. Флиманкова
Корректор М.В. Красильникова
Технический редактор М.В. Алейник

ООО «Свиток»
Лицензия ЛР № 6193 от 01.11.2001
214025, Смоленск, ул. Нормандия-Неман, 31–216. Тел.: 8-910-787-82-59

Подписано к печати 20.08.2026. Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Гарнитура «MinionPro». Печ. л. 17,25. Тираж 100 экз. Заказ №582