

**Председатель  
редакционного  
совета:**

*Высокопреосвященнейший **Сергий**,  
митрополит  
Самарский и Сызранский*

**Учредители:**  
Самарское

*Епархиальное Управление  
Русской Православной Церкви,  
Московский Патриархат*

**Редакционный совет:**

*архимандрит  
Вениамин (Лабутин),  
архимандрит  
Георгий (Шестун),  
протоиерей  
Максим Кокарев*

**Редактор:**

*протоиерей Олег Агапов*

**Ответственный  
за выпуск:**

*В.А. Бархоткин*

**Верстка,  
дизайн обложки:**

*Олег Сальников*

**Адрес редакции:**

*443110, Россия,  
г. Самара,  
ул. Радонежская, 2.  
Тел. (846) 336-35-11  
© «Вера»  
~~~~~*

*За предоставленные материалы  
типография ответственности  
не несет.*

*Отпечатано в типографии*

*ООО «Медиа-Книга»*

*443070, г. Самара,  
ул. Песчаная, 1;  
тел. (846) 267-36-82  
Тираж 300 экз.*

*Журнал зарегистрирован  
в Управлении Роскомнадзора  
по Самарской области  
Свидетельство ПИ  
№ ТУ63 — 00322  
от 14 марта 2011 года*

# ВѢРА

1 (19), 2015

## Журнал Самарской духовной семинарии

### Содержание

**Послание Святейшего Патриарха Московского  
и всея Руси Кирилла к архипастырям, клиру,  
монашествующим и всем верным чадам Русской  
Православной Церкви в связи с 1000-летием  
преставления святого равноапостольного вели-  
кого князя Владимира .....3**

**Духовные скрепы России: вера, патриотизм,  
единство.....6**

*Приветственное слово митрополита Самар-  
ского и Сызранского Сергия на Всероссийской  
научно-практической конференции*

**Государственное и духовное наследие святого  
князя Владимира – связующая нить российской  
цивилизации, истории, культуры..... 10**  
*Смирнов Ю.Н.*

**Великая Отечественная война  
как столкновение цивилизаций..... 18**  
*Архимандрит Вениамин (Лабутин)*

**О. Павел Флоренский и о. Александр Шмеман:  
близость позиций по отношению к культуре....25**  
*Протоиерей Олег Агапов*

**Как вернуть Помазанника Божия? .....29**  
*Архимандрит Георгий (Шестун)*

**Амартология юридической теории по трудам  
митр. Макария (Булгакова).....34**  
*Протоиерей Вадим Кикин*

**Самарское духовенство в первые месяцы  
после февральской революции .....44**  
*Протоиерей Максим Кокарев*

**Концепция социального заказа  
и русская философия.....54**  
*Иеромонах Антоний (Подоровский)*

|                                                                                                                                            |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Митрополит Мануил (Лемешевский) и власти: вехи противостояния .....</b>                                                                 | <b>59</b>  |
| <i>Диакон Алексей Подмарицын</i>                                                                                                           |            |
| <b>Социальная онтология религиозного сознания на примере<br/>теократических воззрений Антонио Розмини .....</b>                            | <b>67</b>  |
| <i>Крейдич С.Г.</i>                                                                                                                        |            |
| <b>Систематизация священных канонов Православной Церкви.....</b>                                                                           | <b>75</b>  |
| <i>Ведяев А.В.</i>                                                                                                                         |            |
| <b>Византия в правление Льва III Исавра. Основные политические<br/>и административные направления его деятельности.....</b>                | <b>83</b>  |
| <i>Александров Е.В.</i>                                                                                                                    |            |
| <b>Эмпирические исследования понимания созерцания.....</b>                                                                                 | <b>90</b>  |
| <i>Подоровская И.А.</i>                                                                                                                    |            |
| <b>Взаимодействие семьи и школы в духовно-нравственном становлении<br/>личности подрастающего поколения .....</b>                          | <b>96</b>  |
| <i>Морозова Е.А.</i>                                                                                                                       |            |
| <b>Роль Русской Православной Церкви как хранительницы<br/>фундаментальных ценностей российской семьи.....</b>                              | <b>101</b> |
| <i>Санькова Г.Е.</i>                                                                                                                       |            |
| <b>Духовная мудрость колыбельных песен русского народа .....</b>                                                                           | <b>106</b> |
| <i>Гундорова Е.Ю.</i>                                                                                                                      |            |
| <b>Святой или диктатор: к вопросу о личной религиозности Павла I .....</b>                                                                 | <b>119</b> |
| <i>Иерей Дмитрий Левин</i>                                                                                                                 |            |
| <b>Христианское отношение к технологиям искусственного оплодотворения ....</b>                                                             | <b>127</b> |
| <i>Иерей Максим Соколов</i>                                                                                                                |            |
| <b>Обряд шествия на осяти в Русской Православной Церкви .....</b>                                                                          | <b>134</b> |
| <i>Священник Максим Болгаров</i>                                                                                                           |            |
| <b>Святитель Амвросий Медиоланский о пастырском служении.....</b>                                                                          | <b>140</b> |
| <i>Иерей Константин Клепаков</i>                                                                                                           |            |
| <b>Прп. Симеон Новый Богослов, прп. Григорий Синаит, свт. Григорий Палама<br/>и их место в православной традиции умного делания .....</b>  | <b>145</b> |
| <i>Иеромонах Пантелеимон</i>                                                                                                               |            |
| <b>Состояние таинства исповеди в синодальный период .....</b>                                                                              | <b>153</b> |
| <i>Дмитрий Климов</i>                                                                                                                      |            |
| <b>Аретология Лактанция.....</b>                                                                                                           | <b>159</b> |
| <i>Арсений Рябов</i>                                                                                                                       |            |
| <b>Миссионерско-катехизаторская работа Русской Православной Церкви с<br/>офицерами, вольнонаёмными сотрудниками УИС и осужденными.....</b> | <b>167</b> |
| <i>Катькова В.В.</i>                                                                                                                       |            |

**ПОСЛАНИЕ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА  
МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ КИРИЛЛА  
К АРХИПАСТЫРЯМ, КЛИРУ, МОНАШЕСТВУЮЩИМ  
И ВСЕМ ВЕРНЫМ ЧАДАМ  
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СВЯЗИ  
С 1000-ЛЕТНИЕМ ПРЕСТАВЛЕНИЯ  
СВЯТОГО РАВНОАПОСТОЛЬНОГО ВЕЛИКОГО КНЯЗЯ  
ВЛАДИМИРА**

Преосвященные архипастыри, всечестные пресвитеры и диаконы, иноки и инокини, дорогие во Христе братья и сестры!

В нынешнем году вся Церковь Русская, а вместе с ней и весь православный мир отмечают тысячелетие преставления святого равноапостольного великого князя Владимира.

Что же принес нам сей муж? Почему спустя многие столетия мы столь торжественно совершаем его память? Суть подвига князя замечательно выразил в своем знаменитом «Слове о законе и благодати» святитель Киевский Иларион. *«Все страны, и города, и народы, — пишет он, — чтут и славят каждый своего учителя, научившего их православной вере. Похвалим же и мы, по силе нашей... великое и дивное сотворившего, нашего учителя и наставника, великого князя земли нашей Владимира».* Его мудрый выбор изменил весь ход нашей истории, ибо принес нам весть о Спасителе мира Христе — Немеркнущем Солнце Правды, озаряющем Своим Божественным светом человеческое бытие. Благодаря равноапостольному Владимиру наш народ оказался под покровом усердной Заступницы и скорой Помощницы — Пречистой Девы Богородицы, простирающей над землей нашей свой честной



**Кирилл,**

*Патриарх Московский и всея Руси*

омофор. Благодаря этому святому правителю была основана Церковь Русская, которая вот уже более тысячи лет несет людям слово жизни, любви и мира и в которой мы, как и наши предки, обретаем Царство Небесное.

Восприняв веру из Восточной Римской Империи — Византии, Русь в полной мере приобщилась и к Божественному Откровению, и к величайшей культурной традиции своего времени, творчески развив ее. Подобно равноапостольному царю Константину, князь Владимир не



*Памятник великому князю Владимиру на Боровицкой площади в Москве (проект)*

побоялся пойти наперекор воззрениям своей дружины и бояр — правящего класса Древней Руси, связывавшего языческие культы с властью, богатством, плодородием. Не утратился он и гнева толпы, подстрекаемой жрецами и готовой совершать кровавые жертвоприношения. Как Моисей, услышавший призыв Господа «*Выведи из Египта народ Мой*» (Исх. 3:10), князь Владимир вывел Русь из языческого плена и поставил на светлую стезю исповедания Христа как Бога и Спасителя. Сей равноапостольный муж стал одним из тех, кто олицетворяет православный идеал праведной власти, руководствующейся подлинными ценностями, направляющей человека и общество к Богу, к жизни по Его заповедям. Креститель Руси, как мы знаем, заботился не только о благочестии новопросвещенного народа, но и о его образовании, о помощи нуждающимся.

Святитель Иларион, восхваляя великого князя Киевского, говорит о том, что он «*не одного человека обратил от заблуждения идольской лжи, не десятерых, не город, но всю землю эту*».

Такие слова были произнесены еще в XI веке, когда чудо Крещения Руси произошло совсем недавно. Потом последовали десять столетий нашей христианской истории. За это время Господь явил в народе нашем множество святых, сформировались наша культура и цивилизация. И все то, чем мы живем сейчас, само наше мировоззрение имеет своим основанием судьбоносное решение князя Владимира обратиться к Богу истинному и вслед за собой повести народ.

В Днепровской купели было положено начало новой, Святой Руси, нашему духовному единству. За прошедшие с того времени века предпринимались попытки уничтожить Православие, посеять раздоры и гражданскую смуту среди наших народов, увлечь людей ложными идеями, обещаниями скорого земного счастья и материального благополучия. Но по милости Господней Святая Русь доныне живет в наших сердцах, ибо народы наши по сей день имеют единую веру и Церковь, общие святыни, бесчисленные образцы христианского подвига и совместную историю.



*Молебен при закладке камня на месте установки памятника  
святому равноапостольному князю Владимиру на Боровицкой площади в Москве*

Сегодня мы тоже переживаем непростое время, когда безрассудные люди пытаются расколоть нас, лишить мира и согласия, посеяв вражду и ненависть между братьями. Такие люди, исходя из сиюминутных настроений и эгоистичных устремлений, принимают опасные решения, имеющие долговременные и порой даже неизгладимые последствия. Люди же мудрые понимают, что их жизнь и добрые поступки могут стать частью Божия замысла о спасении мира. Вот почему они всегда помнят о вечном и простирают свой взор в историю, извлекая из нее уроки и ответы на важнейшие вопросы современности.

Всем нам нужно искать эти ответы, преодолевая негативный

информационный шум, создаваемый средствами массовой информации. И найти их мы можем также в примерах деятельности великих личностей, оказавших благотворное влияние на развитие наших народов и причисленных Церковью к лику святых. Одним из них является равноапостольный князь Владимир, положивший в основание жизни народов исторической Руси спасительную веру Христову.

Его молитвами да поможет нам Милостивый Человеколюбец Господь непоколебимо стоять в Православии, соблюдая себя, подобно Его апостолам, «в чистоте, в благоразумии, в великодушии, в благодати, в Духе Святом, в нелицемерной любви» (2 Кор. 6:6). Аминь.

*Кирилл,  
Патриарх Московский и всея Руси*

# ДУХОВНЫЕ СКРЕПЫ РОССИИ: ВЕРА, ПАТРИОТИЗМ, ЕДИНСТВО

*Приветственное слово митрополита Самарского и Сызранского Сергия,  
ректора СамДС, на Всероссийской научно-практической конференции*



**Сергий,**  
*митрополит Самарский и Сызранский*

Празднование 1000-летия со дня представления святого равноапостольного князя Владимира, сделавшего цивилизационный выбор для исторического развития России, предоставляет большие возможности для духовно-нравственного и гражданско-патриотического воспитания подрастающего поколения. А объявление 2015 года Годом литературы – для утверждения традиционных нравственных ценностей.

Из уст летописца мы знаем, что после Крещения киевлян Владимир по-

смотрел на небо и сказал: «Христос Бог, сотворивший небо и землю! Взгляни на новых людей этих и дай им, Господи, познать Тебя, истинного Бога, как познали Тебя христианские страны. Утверди в них правую и неуклонную веру и мне помоги, Господи, против диавола, да одолею козни его, надеясь на Тебя и на Твою силу».

Церковь, развивающаяся в союзе с государством, стала источником великого культурного творчества. Своей духовной силой она содействовала объединению русичей, формируя их культурно-историческую общность и соборность, то есть единство людей, основанное на совокупной духовности и преданности общей родине. Православие способствовало приобщению языческой страны к тысячелетней христианской истории, показывало новые культурные и духовные ориентиры.

В трудные времена Церковь всегда выступала в тесном союзе с государством на защиту отечества. Во времена самых тяжких испытаний: междоусобных распрей, монголо-татарского ига, войн с интервентами и гражданских потрясений – Россия всегда сохраняла самостояние, собираясь вокруг своих национальных святынь. Об этой связующей народ духовной соборности Ф.М. Достоевский сказал: «Русский народ весь в Православии. Более в нем и у него ничего нет, да и не надо, потому что Православие все... Кто не понимает Православия, тот никогда и ничего не



поймет в народе. Мало того: тот не может и любить русского народа».

Россия, как бы ее ни унижали и ни чернили, это великая держава, Богом хранимая. Только отечественной православной верой можно объяснить героизм нашего народа, его величайшую жертвенность, любовь к своим гробам. Все попытки уничтожить Россию потерпели фиаско. Еще в 30-е годы великий русский философ Иван Ильин сказал: «Удивительную способность имеет Россия подобно Фениксу возрождаться из ничего».

Вспомним 90-е годы: мы с вами были отчасти свидетелями, как губернии стали фактически отделяться от государства, отдельные регионы начали печатать деньги – трагично было смотреть на это. Пустые прилавки, люди были в отчаянии, не было работы, обнажилось множество пороков. Но сообщая мы выстояли, удержали целостность страны. И сегодня нам важно сохранить наше Отечество.

Грядет большое геополитическое изменение – это и Балканы, и Македония, и ситуация с Украиной – все это результат глобальной политики, которая претендует на исключительность. Почему Россия притягивала и притягивает враждебные силы, каковы истоки этой ревности к нашей стране? Прекрасный ответ дал великий поэт Александр Сергеевич Пушкин в стихотворении «Клеветникам России». Просто у русского народа – великая душа, глубокая вера, которая давала миру божественную правду и свет.

Взгляните на икону «Святая Троица» Андрея Рублева, которая является достоянием всего мирового сообщества, и вы поймете душу России. Трудно выразить словами реальность Божественной любви, но важно помнить одно из

Ее проявлений, выраженное в словах Преподобного Сергия Радонежского: «любовью и единением спасемся». По завету Преподобного Сергия, каждый человек – это образ Божий, и призван в мир для великой миссии. Все мы должны любить нашу великую державу и способствовать ее благу.

Это наставление актуально как 700 лет назад, так и в наши дни. На Руси всегда были святые, печальники земли русской, которые во время испытаний имели дерзновение молиться Богу по состоянию своего духа. Пожалуй, ни один народ не дал миру столько святых, как русский. И мы верим, что Россия непобедима, как бы ни пытались другие поработить ее. По свидетельству истории, наша страна всегда достойно выходила из различных ситуаций. А что было основой? Упование на Бога, вера православная, соборность народа.

Молодежь начинает понимать, что правда сокрыта в православной вере. Нам сегодня пытаются навязать – есть такое хорошее выражение апостола Павла – «попечение о плоти». Никто плоть свою не ненавидит, но питает и греет. Но апостол добавляет, что попечение о плоти не должно превращаться в похоть. А нас сегодня пытаются сделать похотливыми: индустрия развлечений благодаря современным технологиям пробуждает дурные инстинкты, в том числе у детей. Нельзя превращать отечественную культуру в поп-культуру. Культура – это возделывание человеческой души, национального духа, его богатства, глубины. Иоанн Кронштадтский наставлял: «Если русский народ будет молиться, многое изменится». В молитве ясно обозначается наше отношение к Богу. Но и Бог задает народу вопросы. От того, как мы отвечаем на них,



зависит смысл и результат жизни: получим плевелы или достойные плоды.

Одна из проблем, которая сегодня волнует Церковь – это плохое знание русского языка и русской литературы у нашей молодежи. По этим предметам в аттестате выпускника школы часто стоит «отлично», но за свое сочинение при поступлении в институт он порой получает двойку.

И ведь не только школьники, но и студенты наших вузов обнаруживают низкий уровень знания русского языка и литературы. Следствием этого становится утрата духовных ценностей, поскольку русская литература – это наша культура, это наша совесть. Писателей, поэтов неслучайно называют пророками. Они не только предвозвещают, не только следят за нравственным состоянием общества, но и побуждают к достойной и праведной жизни.

В советское безбожное время литература выполняла миссию духовного просвещения народа, давала светлые образы, сохраняла нравственное состояние общества. Тем самым сохранялась и вера. Как культурно-историческая общность народ заявляет о себе тогда, когда он творчески живет. И даже будучи побежденным, народ, имеющий нравственную основу, не утрачивает свою значимость в истории. Эту значимость поддерживают религиозный и культурный факторы. Зная об этом, идеологи «глобализма» прямо говорят: «Старайтесь истребить в государстве язык народный, а потом уже и сам народ».

Когда в школе мы изучали роман Достоевского «Преступление и наказание», нравственную трагедию Раскольникова я смог понять только благодаря тому, что был верующим. Чтобы всесторонне понять Тургенева, Достоевского,

других русских писателей, также нужна вера. Поэтому я призываю педагогов, всех, кому небезразлична судьба России изучать основы Православия. Православие поможет вам глубже раскрыть Божественный мир. А умножая знания, вы умножите свое внутреннее духовное богатство, которое сполна передадите молодежи.

В самом деле, без религиозных знаний учителю трудно вести речь о многих шедеврах духовной лирики А.С. Пушкина. Например, стихотворение «Отцы пустынноики...» отражает духовный опыт переживания великопостной молитвы преподобного Ефрема Сирина. По-иному этот опыт понять невозможно. То же самое можно сказать и о стихотворениях «Пророк», «Странник». В стихотворении «Герой» поэт устанавливает невидимое духовное общение с митрополитом Филаретом, но понять это может только просвещенное верой сердце.

«Только через веру православную» познается и Федор Михайлович Достоевский. Как отметил один критик: «Вне проблемы веры всякий разговор о романах Достоевского превратится в праздномысленное времяпрепровождение, хотя бы и в том обретались порой блестящие оригинальные идеи».

А вот как характеризует творчество Н.В. Гоголя русский критик и литературовед Константин Мочульский: «В нравственной области Гоголь был гениально одарен; ему было суждено круто повернуть всю русскую литературу от эстетики к религии... Все черты, характеризующие «великую русскую литературу», ставшую мировой, были намечены Гоголем: ее религиозно-нравственный строй, ее гражданственность и общественность, ее пророческий пафос и мессианство».





Важнейшими качествами нашей отечественной словесности в минувшее столетие были ее православное миропонимание, религиозный характер отображения реальности. А вот современная литература уже принадлежит к секулярной культуре, она далека от церковности. Тем не менее Православие на протяжении веков так воспитывало русского человека, так учило его осмыслять свое бытие, что он, даже видимо порывая с верою, не мог до конца отделиться от православного мирозерцания.

Здесь уместно будет привести слова Патриарха Московского и всея Руси Кирилла: «Классическая русская литература неизменно основывалась на идеалах и ценностях, данных человеку в Божественном Откровении. Александр Сергеевич Пушкин говорил о том, что гений должен стремиться к Небу. Именно эта устремленность к Небу, напряженные размышления о Боге, о Его творении, о человеке, о поисках Бога, о взаимоотношениях человека с Богом, непрестанные поиски Истины стали чертами, которые определили своеобразие русской литературы и поставили ее в ряд важнейших явлений мировой культуры».

Вспомним слова Иоанна Кронштадского: «Если соберем волю каждого в одну волю — выстоим! Если соберем совесть каждого в одну совесть — выстоим! Если соберем любовь к России каждого в одну любовь — выстоим!»

**...Я предвижу восстановление мощной России, еще более сильной и могучей. На костях мучеников, как на крепком фундаменте, будет воздвигнута Русь новая – по старому образцу, крепкая своей верою во Христа Бога и Святую Троицу – и будет по завету князя Владимира как единая Церковь».**

Не дай нам, Господь, забыть другие пророческие слова святого праведного Иоанна Кронштадского: «Перестали понимать русские люди, что такое Русь: она есть подножие престола Господня. **Русский человек должен понять это и благодарить Бога за то, что он русский».**

Православная вера на протяжении тысячелетия духовным светом освещает и поддерживает наш народ в трудные годы лихолетий, дает силы на преодоление всех невзгод. И в наше трудное время именно вера православная позволит выстоять нашему государству и преодолеть яростную атаку, направленную на разрушение христианской личности. Как верно заметил А.С. Грибоедов: «В русской церкви я в Отечестве, в России. Мы русские только в церкви – а я хочу быть русским».

Отечественная литература и Церковь призваны совместно раскрывать диапазон нашей истории, культуры, традиций и давать человеку те знания, которые сделают его духовно зрелым и развитым интеллектуально.

Божие благословение призываю на вас!

*Сергий,  
митрополит Самарский и Сызранский*

# ГОСУДАРСТВЕННОЕ И ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ СВЯТОГО КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА – СВЯЗУЮЩАЯ НИТЬ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ, ИСТОРИИ, КУЛЬТУРЫ

Ю.Н. Смирнов,  
декан исторического факультета, доктор исторических наук  
Самарского государственного университета



*Святой равноапостольный князь Владимир.  
Икона*

Тысячелетие минуло с преставления князя Владимира Святославича, случившегося 15 июля 1015 г., но значение его жизни и деятельности ничуть не умаляется, а только возрастает век от века, год от года. Церковь давно причислила его лику святых как равноапостольного, сумевшего обратить в веру значительную часть жителей Киевской Руси, возвести в ней православие в ранг государственной религии, повсеместно насадить храмы. Однако уважение и почтение к князю, существовавшее

в народе, до поры до времени не выливалось в столь беззаветную любовь, что питает православный народ к таким своим учителям и заступникам, как Сергей Радонежский или Серафим Саровский. Даже его сыновья князя Борис и Глеб, не успевшие проявить и малой доли военных и государственных заслуг отца, но безвинно павшие от рук братоубийцы, были канонизированы раньше Владимира и почитались, несомненно, более широко. Не известно ни прижизненных, ни посмертных чудес, сотворенных князем или случившихся с ним, которыми на Руси часто принято свидетельствовать о святости. Широкое почитание памяти Владимира Святого нарастало постепенно и достаточно медленно, отражая не столько меру его собственных заслуг, сколько степень взросления самой нации, меру ее самосознания. Надо было пройти тысячу лет, чтобы рядом с образом щедрого, но своенравного Владимира Красного Солнышка из старинных былин в народном сознании выросла грандиозная фигура того, кто совершил судьбоносный выбор веры, культуры, цивилизации для народов шестой части земной суши и прежде всего для русских.

Значение личности и святости князя Владимира понимали некоторые современники и ближайшие потомки, но чис-



ло их было небольшим<sup>1</sup>. До нас дошел эпический рассказ «Повести временных лет» начала XII века, который рисует образ действительно равного апостолам мужа, и преодолевшего собственные страсти, и нашедшего правильный путь в духовных исканиях, и поведшего за собой народ целой страны. Менее известны, но не менее интересны памятники церковной литературы<sup>2</sup>. Они написаны с явной целью прославления князя Владимира. Митрополит Иларион, монахи Иаков, Феодосий, Нестор еще в XI-XII вв. своими житийными сочинениями, словами и проповедями свидетельствовали о духовном подвиге Владимира, внушая соотечественникам и единоверцам мысль о необходимости его причисления к лику святых<sup>3</sup>.

Убедить же в этом удалось только в самые страшные годы русской истории. Когда Русь разоряли орды Батыя, светлым пятном надежды стала Невская битва 15 июля 1240 года, когда западные соседи очередной раз пытались воспользоваться бедами нашей Родины, но получили достойный отпор. После разгрома шведов 15 июля в день преставления святого князя Владимира, чей потомок Александр Ярославич, прозванный Невским, одержал эту бле-

стящую победу, сначала в Великом Новгороде, а потом по всей Руси складывается убеждение, что хронологическое совпадение не было случайным. Равноапостольный Владимир Святославич, по мнению русских людей, вновь помог оборонить свою страну от внешних врагов, опровергнув последние сомнения в своей богоизбранности. Отдать честь его святым мощам тогда не удалось. Они были погребены под развалинами Десятинной церкви Пресвятой Богородицы, когда весь Киев лежал в руинах после Батыева погрома. Лишь в XVII в. произошло их обретение. Часть этих мощей символично была преподнесена киевским духовенством московскому царю в знак надежды на объединение в будущем Великой, Малой и Белой Руси, общего наследия единой Киевской державы, некогда построенной великим князем Владимиром, его предками и потомками. Это чаяние исполнилось 18 января 1654 г., когда участники Переяславской Рады, которых благословили церковные иерархи именем Святого Владимира, приняли историческое решение о воссоединении Украины с Россией. Тогда и Россия по призыву своих малороссийских и белорусских братьев по вере и крови вступила в войну против иноземных захватчиков, долгие века попиравших их обычаи, традиции, язык и культуру.

Таким образом, великий князь Владимир и после своего преставления служил символом восточнославянского единства в государственной и церковной жизни. Осознание этого продолжало крепнуть, а почитание его становилось все более широким и массовым. Свидетельством тому стали общероссийские торжества XIX века, особенно 900-летие Крещения Руси, праздновавшееся в 1888 г. После богоборческих де-

<sup>1</sup> Федотов Г.П. Канонизация святого Владимира // Святой Креститель. Зарубежная Россия и Св. Владимир. М., 2000. С. 254-267.

<sup>2</sup> Слово о законе и благодати митрополита Киевского Илариона // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997. С. 26-61; Память и похвала князю русскому Владимиру // Там же. С. 316-327; Слово о том, како крестился Володимир, возмя Корсунь // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. М., 1988. С. 281-284.

<sup>3</sup> Митрополит Антоний (Храповицкий). Все-народное новое прославление Святого Равноапостольного Великого Князя Владимира // Святой Креститель. Зарубежная Россия и Св. Владимир. М., 2000. С. 59-64.



*Владимирский собор в Херсоне*

сятилетий XX столетия в 1988 г. новый тысячелетний юбилей этого события обозначил начало нового поворота в истории страны. Вслед за признанием величия самого главного из дел великого князя вновь возрос интерес к его личности, стало углубляться понимание значимости того, что он совершил. Об этом говорят и светские исследователи, оперируя методами современной науки, включая анализ исторических, учебных и литературных текстов, социологические опросы и т.п.<sup>4</sup> О том же свидетельствует и церковь. В 2008 г. патриарх Алексий II указал: «Крещение Руси, совершенное святым князем, духовным вождем нашего народа и героем наших народных былин, стало величайшим событием отечественной истории, без которого не родилось бы в ней все лучшее и возвышенное, что неразрыв-

<sup>4</sup> *Сосницкий Д.А.* Владимир Святой в исторической памяти российского общества второй половины XIX – начала XXI века (по материалам нарративных источников) // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2014. №3. С. 100-105.

но связано с православной верой. Полагаю, что день великого князя Владимира надо и отмечать как великий праздник»<sup>5</sup>. Другая мысль, высказанная тогда же Предстоятелем Русской Церкви, заключалась в том, что этот праздник должен стать не только религиозным, но и государственным.

31 мая 2010 г. президент Д.А. Медведев подписал Федеральный закон №105-ФЗ, принятый Государственной Думой и одобренный Советом Федерации. В этом законе перечень памятных дат новой России пополнился Днем Крещения Руси, приходящимся на 28 июля<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви. 24 июня 2008 г. // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/426666.html>. Дата обращения: 26 апреля 2015 г.

<sup>6</sup> Федеральный закон от 31.05.2010 г. № 105-ФЗ. О внесении изменения в статью 1–1 Федерального закона «О днях воинской славы и памятных датах России» // Официальные сетевые ресурсы Президента России [Электрон-

В справке Государственно-правового управления было сказано: «Федеральный закон направлен на юридическое закрепление в качестве памятной даты важного исторического события, оказавшего значительное влияние на общественное, духовное и культурное развитие народов России и на укрепление российской государственности». Здесь же было дано обоснование выбранной даты: «В православном церковном календаре 28 июля (по старому стилю 15 июля) – День памяти равноапостольного великого князя Владимира – крестителя Руси»<sup>7</sup>.

Дальнейшее углубление идеи государственной и культурной значимости деяний князя Владимира мы слышим в словах патриарха Кирилла, постоянно подчеркивающего цивилизационный характер наследия равноапостольного князя<sup>8</sup>. Воплощением этой идеи станет всероссийское празднование 1000-летия преставления Святого Владимира в 2015 г.<sup>9</sup> Начало ему положили традици-

онный ресурс]. – Режим доступа: <http://kremlin.ru/acts/bank/31175>. Дата обращения: 26 апреля 2015 г.

<sup>7</sup> Установлена новая памятная дата – День Крещения Руси // Официальные сетевые ресурсы Президента России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kremlin.ru/events/president/news/7913>. Дата обращения: 26 апреля 2015 г.

<sup>8</sup> Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла в день памяти Святого Равноапостольного Великого Князя Владимира в храме Христа Спасителя в Москве // Право и безопасность. 2014. №2. С. 4-5.

<sup>9</sup> Послание Святейшего Патриарха Кирилла в связи с 1000-летием преставления святого равноапостольного великого князя Владимира. 21 января 2015 г. // 1000-летие преставления св. кн. Владимира. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vladimir.patriarchia.ru/db/text/3957843.html>. Дата обращения: 26 апреля 2015 г.

онные Рождественские образовательные чтения в Москве, проведенные в январе 2015 г. на тему «Князь Владимир. Цивилизационный выбор Руси».

Что означает «цивилизационный выбор» применительно к княжению Владимира с точки зрения отечественной и мировой истории? Насколько применимо это понятие?

Владимир родился около 960 г. в еще языческом государстве, скрепленном преимущественно силой оружия, давшей тогда перевес в борьбе за гегемонию среди восточноевропейских племен и их союзов киевским князьям из рода потомков Рюрика. Это государство было изначально многоэтническим. Хотя в нем преобладало славянское население, оно еще не составляло единый народ. Однако даже не это было главным препятствием государственному единству. С одной стороны, у этого государства не было общих целей во внешней политике. Ими не могли стать дальние и непонятные простому народу походы и набеги князей на Константинополь-Царьград, в Дунайскую и Волжскую Болгарию или против Хазарского Каганата. С другой, и это главное, не было в этом государстве внутреннего стержня, духовной и религиозной общности. Многочисленные боги, божки, идолы, отличающиеся у разных племен, как и их обряды, верования, а точнее – суеверия оказались невозможно даже просто упорядочить. Так называемая реформа язычества, предпринятая в 980 г. Владимиром после восхождения на великокняжеский престол, не привела к созданию общерусского пантеона, приемлемого для всех этнических и социальных групп населения.

Только внутреннее духовное пере рождение князя на христианской основе, подобное тому, что произошло с апо-



столом Павлом, с которым Владимира нередко сравнивают, дало начало цепи событий, получившей название «выбор веры». Этот выбор в пользу православия был окончательно сделан, согласно официальной государственной (летописной) и церковной (житийной) традициям, в 988 г. Правда, событийная и хронологическая канва принятия христианства Владимиром и его землю из-за древности лет, сложности и скудости исторических источников вызывает до сих пор ученые споры<sup>10</sup>.

Не противореча друг другу в описании основной канвы событий, приведших к крещению Руси, немногочисленные и немногословные исторические источники (русские, византийские, арабские, армянские) расходятся по отдельным деталям. Бесспорными являются факты осознанного «выбора веры» князем в пользу православия, похода на Херсонес (Корсунь), женитьбы Владимира на сестре византийских императоров Анне, что скрепило религиозный и политический союз русской и греческой держав. Исследователи, признающие этот брак, скрепивший принятие православной веры «апогеем византийско-русских отношений», отмечают: «Имперская идея, позаимствованная Владимиром Святым в Византии, послужила на благо молодому государству и сплотила русский народ, способствуя становлению единой державы»<sup>11</sup>.

В источниках несколько расходятся даты крещения самого Владимира и подвластной ему Руси. В основном разные авторы интерпретируют показания

<sup>10</sup> «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. М., 1988. 333 [3] с.

<sup>11</sup> Бардашова Т.Н. К вопросу об особенностях византийской матримониальной политики в X веке: брак греческой принцессы Анны и русского князя Владимира // Современная наука. 2011. №1 (4). С. 111-114.

источников о крещении в промежутке от 986 до 989 гг. по современному летоисчислению. Вызывает споры порядок некоторых событий, например, что случилось раньше – крещение князя или корсунский поход. Уже в годы составления «Повести временных лет» по прошествии всего одного века после принятия Русью православия не было однозначного мнения о том, где крестился сам князь. Отстаивая свою версию о крещении Владимира в Херсонесе, летописец сетовал на то, что одни, «не знающие истины», утверждают, что тот крестился в Киеве, другие – в городе Василеве, а некоторые называют вообще иные места, в которых якобы произошло столь важное событие<sup>12</sup>.

Сомнения в достоверности отдельных эпизодов летописного предания о «выборе веры» и христианизации Руси, высказанные старыми и современными авторами, не опровергают его в целом. Удачно выразился один из активных участников этих научных споров, который в рассказе «Повести временных лет» о крещении Владимира предпочел увидеть «не миф, облеченный в историческую одежду, а наоборот, исторический факт, изукрашенный фантастическим убором»<sup>13</sup>.

Прежде всего не вызывают сомнений последствия сделанного князем выбора, которые позволяют дать ему определение «цивилизационного». Обширная киевско-новгородская Древнерусская держава Владимира Святославича и осененных его славой потомков<sup>14</sup>, а за-

<sup>12</sup> Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997. С. 156-157.

<sup>13</sup> Шмурло Е.Ф. Когда и где крестился Владимир Святой? // Святой Креститель. Зарубежная Россия и Св. Владимир. М., 2000. С. 34.

<sup>14</sup> Семенкова Т.Г. Роль великого княжения Владимира (980-1015 годы) в становлении дина-



тем ее московская восприемница – Россия нового времени, стали религиозными, культурными, геополитическими наследниками Византии. Они уже не могли раствориться ни в цивилизации Западной Европы, ни в цивилизациях Востока, но оказались способными воспринимать лучшие и полезные уроки всех своих соседей.

Великая сама по себе цивилизация сначала Восточной Европы, а затем Северной Евразии от атлантических морей до Тихого океана, одновременно служила и продолжает служить мостом между странами, народами, культурами. Никакие попытки изменить геополитическое положение России военным или иным путем не имели успеха в XIX–XX вв., бесперспективны они и впредь. Государственность, сложившаяся при Владимире, меняла свои названия, границы, внутреннее устройство, но сохраняла всегда во многих чертах свою преемственность.

Еще прочнее культурное единство, унаследованное от времен Владимира. Великим достоянием стал древнерусский язык. Он вобрал в себя не только наречия восточных славян, но и богатства церковнославянского языка, созданного вместе с азбукой в IX–X вв. великими просветителями Кириллом и Мефодием, их учениками в качестве литературного и богослужебного для всего славянского мира. Древнерусский язык стал основой развития в новое время современных восточнославянских языков, таких как украинский, белорусский и, конечно, великий русский язык, который стал одним из самых распространенных в мире, средством межнационального общения для многих народов, принадлежащих к самым



*В.М. Васнецов. Крещение Руси князем Владимиром*

разным языковым семьям и группам. Благодаря сочинениям, написанным по-русски или переведенным на русский, «выбор веры» Владимиром внес несомненный вклад в развитие мировой литературы и философии, общественно-политической и научной мысли, в распространении великих образов, знаний, идей среди народов Земли.

Сохраняя свои особенности, русский мир не отгораживался, а живо взаимодействовал с другими цивилизациями, особенно основанными на христианской почве. Выдающийся знаток церковной истории А.В. Карташев писал: «Но в основе дело окультуривания Руси св. Владимиром было прочно заложено на века. Как и всем европейским народам, первую письменность и общеевропейское, общечеловеческое просвещение принесла Церковь. Связанное с христианским состоянием, близкое культурное общение со всем европейским миром раз навсегда сделало русских участниками античного наслед-

---

стии Рюриковичей // Актуальные вопросы современной науки. 2014. №35. С. 15-27.



*С.Н. Ефошкин. У Десятинной церкви*

ства и соучастниками в продолжении и творчестве европейской культуры»<sup>15</sup>.

Попытки исключить Россию из мирового культурного и социального процесса, разорвать единство братских и близких народов, принудительно нарушить их цивилизационную общность носят конъюнктурный политический характер. Возможен временный успех в близкой перспективе благодаря мощному воздействию современных средств пропаганды. Однако против этого восстает весь ход истории, а потому носители разрушительных идей не могут ограничиться ее простым искажением. Им приходится рубить тысячелетние корни. Отсюда возникают ничем не обоснованные идеи отрицания общего происхождения восточнославянских народов, наличия у них общей государ-

<sup>15</sup> *Карташев А.В.* Св. Великий Князь Владимир – отец русской культуры // Святой Креститель. Зарубежная Россия и Св. Владимир. М., 2000. С. 280.

ственности как в недавнем прошлом, так и даже в глубокой старине. Раскольниками от политики подрывается церковное единство, идущее от общей крестильной купели. У целых народов, прежде всего украинского, пытаются украсть тысячелетнюю историю земли, веры, культуры, подменив историческую память пропагандистскими мифами. Для этого надо отсечь и выкорчевать общие корни, включая Древнерусскую державу и «выбор веры» Владимира. Самозванных правителей, включая отступников, присвоивших высокий церковный сан, не заботит, что без таких корней становится невозможным существование народа и его культуры.

Однако события прошедшего трагического года вновь напомнили о значении государственного и духовного служения Владимира для отечественной истории. Возвращение Крыма в Россию стало и возвращением на Родину ее духовных святынь, прежде всего связанных с одним из ключевых событий «выбора веры» – крещением святого Владимира в древнем Херсонесе, который русские называли Корсунь и где сейчас стоит российский Севастополь. Это дало основание президенту В.В. Путину заявить в исторический день воссоединения: «В Крыму буквально всё пронизано нашей общей историей и гордостью. Здесь древний Херсонес, где принял крещение святой князь Владимир. Его духовный подвиг – обращение к православию – предопределил общую культурную, ценностную, цивилизационную основу, которая объединяет народы России, Украины и Белоруссии»<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Обращение Президента Российской Федерации. 18 марта 2014 г. // Официальные сетевые ресурсы Президента России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kremlin.ru/events/president/news/20603>. Дата обращения: 26 апреля 2015 г.





Мысль о цивилизационном значении духовного подвига и государственного служения князя Владимира президент продолжил в Послании Федеральному Собранию. Он отметил: «Наряду с этнической близостью, языком и общими элементами материальной культуры, общей, хотя и не очерченной тогда устойчивыми границами территорией, нарождающейся совместной хозяйственной деятельностью и властью князя христианство явилось мощной духовной объединяющей силой, которая позволила включить в формирование единой русской нации и образование общей государственности самые разные по крови племена и племенные союзы всего обширного восточнославянского мира. И именно на этой духовной почве наши предки впервые и навсегда осознали себя единым народом. И это даёт нам все основания сказать, что для России Крым, древний Корсунь, Херсонес, Севастополь имеют огромное цивилизационное и сакральное значение»<sup>17</sup>.

Обращает на себя внимание совместное признание цивилизационной сути наследия Владимира и руководством РПЦ, и светской властью. За высказываниями их представителей стоят сложившиеся настроения в обществе. Осознание роли Владимира Святославича как одного из величайших деятелей всемирной истории можно считать утвердившимся в полной мере. Положить краеугольный камень в основание не просто страны, нации, конфессии, а целой цивилизации доводилось даже самым выдающимся людям в редчайших и единичных случаях за

<sup>17</sup> Послание Президента Федеральному Собранию. 4 декабря 2014 г. // Официальные сетевые ресурсы Президента России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/messages/47173>. Дата обращения: 26 апреля 2015 г.

всю историю человечества. Только с рациональной точки зрения объяснить свершение подобного масштаба нельзя. Оно, несомненно, будет всегда наполнено мистическим смыслом и окружено ореолом вечного и божественного. Понимание этого не проходит мимо даже современных ученых, в прочих случаях предпочитающих не прибегать к религиозно-этическим объяснениям, если есть возможность найти объяснение в политической и экономической сферах. В итоге многолетних поисков корней русского этноса в самом конце своего жизненного пути знаменитый историк Л.Н. Гумилев пришел к выводу: «Добро и мудрость христианства в 988 г. сразились с Перуном... Крещение дало нашим предкам высшую свободу – свободу выбора между Добром и Злом, а победа православия подарила Руси тысячелетнюю историю»<sup>18</sup>.

Нынешние и будущие историки, конечно же, продолжают оттачивать свое профессиональное мастерство в анализе древних источников, в выявлении новых и прояснении спорных деталей событий тысячелетней давности. Важнее другое. Бесспорная со всех точек зрения дата 15 июля (по православному юлианскому календарю) 1015 года, когда завершился земной путь и пришли к окончанию земные деяния Святого Владимира, остается не только церковным праздником памяти равноапостольного князя, но и государственным праздником Крещения Руси, которую с особой торжественностью отмечает вся Россия в этом юбилейном году.

<sup>18</sup> Гумилев Л.Н. От Руси до России: очерки этнической истории. М., 1993. С. 61.

# ВЕЛИКАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА КАК СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

*Архимандрит Вениамин (Лабутин), председатель отдела религиозного образования Самарской и Сызранской епархии, преподаватель СамДС*

Великая Отечественная война явилась одновременно и самым страшным испытанием, и самой важной победой в истории нашей страны. Тогда вопрос стоял о выживании нашего народа, сохранении государственности и культуры. Святая Русь отразила натиск бронированных армий вермахта и спасла мир от нового варварства, от господства жестокого и бесчеловечного режима, девальвировавшего основные нравственные понятия. С каждым годом мы все глубже постигаем духовно-нравственный потенциал нашей Победы, ее непреходящее всемирно-историческое значение. Особенно это становится актуальным на фоне откровенной фальсификации истории Великой Отечественной войны на Западе, возрождения неонацизма на Украине и в странах Балтии.

Великая Отечественная война является органической частью Второй мировой войны, о которой написаны тысячи самых разных исследований. Она рассматривается как столкновение демократии и тоталитаризма, как двух общественно-политических систем и даже как «война моторов». На первом этапе Второй мировой войны в 1939-1940 гг. нацистская Германия одерживает стремительные победы. Одна за другой после незначительного сопротивления капитулируют европейские страны. Если быстрое поражение Польши, Норвегии, Нидерландов вполне объяснимы, то как можно понять причины почти молниеносного разгрома Франции в мае – начале июня 1940 года?

Держава имела союзников в Европе и за океаном, в наличии у нее находился практически сопоставимый с Германией военно-экономический потенциал, страна обладала большим флотом и колониями. К 10 мая 1940 года на Западном фронте против 3950 немецких танков было выставлено 3750 франко-британских боевых машин, 134 немецким дивизиям противостояло 130 союзных, лишь в авиации у Германии было определенное преимущество<sup>1</sup>. Советский Генеральный штаб полагал, что, опираясь на линию Мажино, союзники смогут сопротивляться более года, и война примет затяжной характер. На самом деле во Франции после первых поражений последовали паника, массовая сдача солдат и офицеров в плен, ни один крупный город не пытался серьезно обороняться...

Богатая и самодовольная Европа подчиняется диктату Гитлера, а противостоит ему только одна страна – Россия, где к 1941 году не завершены перевооружение армии и перестройка промышленности, страна ослаблена неудачной коллективизацией и массовыми репрессиями. А в итоге Россия побеждает. В чем же здесь причина?

В духовном отношении Великую Отечественную войну можно рассматривать как столкновение двух различных цивилизаций. Необходимо определить само понятие цивилизации. Наиболее точным и исчерпывающим, на мой взгляд, является обозначение цивилизации как особого культурно-исторического типа.

<sup>1</sup> Паллю Ж.П. План «Гельб» Блицкриг на Западе 1940. М., 2008. С. 88-89.



Впервые это определение сформулировал русский ученый Н. Я. Данилевский. Затем оно нашло отражение в трудах немецкого философа Освальда Шпенглера, а также английского историка Арнольда Тойнби. Тойнби следующим образом характеризовал сущность цивилизаций: подобно человеческому организму, они переживают рождение, взлет, падение, упадок. По Тойнби, история цивилизаций – это во многом история диалога Бога и человека. Бог задает каждой цивилизации определенные вызовы, выраженные природными, военными, политическими, экономическими факторами. В зависимости от ответа на этот вызов определяется дальнейшая судьба цивилизации. Тойнби говорит о том, что источником жизненной силы каждой цивилизации является религия. Каждый раз, когда народ теряет веру в свою религию, его цивилизация подвергается местной социальной дезинтеграции и иностранной военной атаке. Цивилизация, которая пала в результате кризиса веры, вскоре заменяется новой цивилизацией, вдохновленной иной религией<sup>2</sup>.

Существует еще одно определение цивилизации, впервые выдвинутое французским философом Кондорсе и нашедшее наиболее полное отражение в трудах великого немецкого философа Гегеля. Здесь цивилизация определяется как высшая форма человеческой культуры и подразумевает сочетание совершенной человеческой мысли, искусства, достижений науки и технического прогресса. Если обратить внимание на последующую историографию данного вопроса, то можно увидеть, что подобный подход неоднократно приводил к евроцентризму.

Под последним подразумевается стремление рассматривать европейскую общность как идеальную модель человеческой истории и культуры. Подобный подход имеет корни в античности, через

<sup>2</sup> Диалог Тойнби – Икеда. Человек должен выбрать сам. М., 1998. С. 369.

Средние века он развивался в Новое время. Согласно мнению идеологов евроцентризма, другие культуры: азиатские, латиноамериканские, африканские – рассматриваются как недоразвитые, примитивные. К их числу относится и славянская цивилизация. Эти общности должны пройти свой период развития культуры и технологии, а для этого они должны взять базовые ценности именно европейской цивилизации.

В политике стремление к мировой гегемонии европейских держав всегда приводило к глобальным и даже мировым войнам. Результатом подобных столкновений были, как правило, огромные человеческие жертвы и приход к власти в мире неких третьих сил, после чего перекраивалась карта мира и решалась, нередко плачевным образом, судьба многих народов. Мы знаем несколько подобных попыток. Например, Наполеон Бонапарт считал, что борется со старым феодальным порядком в Европе, дает ее жителям новые, высшие ценности цивилизации, порожденные Великой Французской революцией. Подобный идеологический подход привел к тому, что Франция ввязалась в войну со всеми государствами Европы и имела гегемонистские планы. Неизвестно, к чему бы это привело мир, не встань на пути завоевателя Россия.

Особенно остро стремление западных держав к господству проявилось в годы Второй мировой войны, когда Гитлер пытался покончить с европейской христианской цивилизацией. Неслучайно он любил говорить, что освободит человека от унижающей его химеры под названием «совесть».

Желание заставить людей забыть о нравственных ценностях, вернуть человечество практически в новое варварство, построить тоталитарное общество, основанное на расизме, антисемитизме, полном неуважении к правам человеческой личности – эта модель должна была



### *Нашествие*

доминировать в Европе. И опять, как в 1812 году, Россия смогла это зло остановить.

Сейчас мы видим более мягкий вариант подобного гегемонистского подхода, уже со стороны Соединенных Штатов Америки, считающих, что только их базовые ценности являются основополагающими для всего мира. Если Россия не хочет принять их, она должна стать второстепенной державой и понести заслуженное, с точки зрения американских политиков, наказание.

Говоря о Великой Отечественной войне как о столкновении цивилизаций, мы должны прежде всего указать наличие в мире двух культурно-исторических типов. Первый тип представляет собой европейскую цивилизацию, имеющую христианские корни. Однако уже к началу XX века наблюдается отказ от многих духовных ценностей христианства. Вторым культурно-историческим типом является Русская Православная цивилизация. В основу обеих человеческих общностей были заложены евангельская проповедь, апостольское предание, бога-

тая история Христианской Церкви. Где проходит водораздел между ними? Он образовался в XI веке, когда произошел Великий раскол 1054 года.

Федор Михайлович Достоевский в «Легенде о Великом инквизиторе» показал причины духовного упадка Запада. Если православие выделило в христианстве его обновляющую силу, обожение, стремление к освящению человека благодатью Божией, то Западная Церковь все свела к внешнему послушанию папе Римскому, к принятию внешних ценностей веры без духовного преображения личности. При этом оказалось не столь важным, готов ли человек принять эти ценности добровольно или насильственно. Если личность не готова добровольно склониться перед Христом, для ее принуждения существует инквизиция, которая борется с врагами Церкви внутри общества. Для борьбы с внешним врагом веры были организованы крестовые походы, навязывающие западную цивилизационную модель другим странам. Вспомним покорение Пруссии через поголовное истребление ее корен-



ного населения и завоевание Прибалтики в XII столетии, крестовые походы рыцарей-христиан против язычников и инославных, в том числе против Руси.

Первая половина XIV века явилась временем паламитских споров, диспутов о нетварной энергии. Одновременно усиливается водораздел между двумя Церквами, между двумя цивилизационными ценностями. Св. Григорий Палама очень четко понимает завет Христа: «Врач, исцелися сам». Пока человек духовно болен, пока он не примирился с Богом, пока тяжелые грехи отягощают его совесть, он не способен ничего подлинно возвышенного созидать. Какое бы искреннее намерение он ни имел в сотворении чего-то доброго, без благодатной помощи Божьей он будет только разрушать все вокруг себя. Поэтому православные подвижники, наши старцы, всегда призывали к духовному обновлению человека.

Запад отверг учение святителя Григория Паламы о нетварной энергии, о фаворском свете, об освящении Божественной благодатью. В католической доктрине все свелось к признанию авторитета папы Римского как источника, через который Бог сообщается с миром, а также к оправданию рационализма. Например, Фома Аквинский в своих трудах утверждает, что Бог познается не только верой, но и, частично, разумом. Все это впоследствии приводит Европу к гуманизму XIV–XVI вв., когда уже не Бог, а человек становится «мерой всех вещей» и занимает центральное место Бога во вселенной. На Западе после эпохи Возрождения идея Бога, конечно, остается в мировоззрении людей, но заметно отодвигается на обочину человеческого сознания.

Затем в XVII веке Рене Декарт изрекает свой постулат: «*cogito ergo sum*» – «я мыслю, следовательно, существую». Разум провозглашается высшим критерием истины, вера теперь не более чем допол-

нительный инструмент в познании. В конце XVII – начале XVIII века появился деизм – учение о том, что Бог существует, однако Он подобен часовщику, сделавшему часы. Творец создал мир, как мастер строит совершенный механизм, завел его, то есть дал своему творению законы бытия. Инструмент работает, и Бог, подобно выполнившему свою работу часовщику, уже не вмешивается в дела мира. Согласно учению деистов Гельвеция, Вольтера, Монтескье, человек должен признавать законы природы и истории, разумно управлять ими. Вскоре Великая Французская революция уже возьмет на свои знамена принцип антиклерикализма. Вспомним знаменитый призыв Вольтера «раздавить гадину», в котором под гаденой подразумевалась Христианская Церковь. Европа лозунгами «Свобода, равенство, братство», своим антиклерикализмом все больше изгоняет христианское предание из своего сердца.

Великая Французская революция и последующий кровавый террор якобинцев, наполеоновские войны вызвали определенное смущение в общественных кругах. Происходит обращение узкой части интеллигенции к Богу, появляется увлечение романтизмом. Однако это продолжается недолго. Место духовных поисков заменяют погоня за материальными ценностями, культ денег, культ наслаждения. Все это нашло очень яркое отражение в романах Мопассана, Эмиля Золя, в других произведениях зарубежной литературы XIX в., а также в современной европейской классике.

Человек начинает жить для себя – массовым явлением становятся индивидуализм, гедонизм, стремление взять от жизни все, не задумываясь о ее смысле, о цене, которую придется платить за свой выбор. Это психологическое содержание становится базовым для европейской идеологии. Церковь с призывом к исполнению заповедей Христа, с проповедью



духовной жизни становится неуместной и все больше изгоняется из жизни индустриального общества.

Неслучайно II половина XIX века совпадает с массовой антиклерикальной политикой в странах Запада. Во Франции в это время Церковь отделяется от школы, насаждается законодательство о запрете преподавания Закона Божьего, об ограничении прав священников. Похожие процессы идут в Италии, Испании. Закрываются монастыри, секуляризируется церковная собственность. Все это духовно ослабляет Европу.

Сытая, самодовольная Европа, у которой главный бог – деньги и наслаждения, вдруг сталкивается с альтернативным мировоззрением. Предлагаемый Гитлером вариант на первый взгляд более возвышенный. Он осуждает культ денег, ругает капитализм, говорит о том, что приоритетными должны быть такие слова, как «нация», «раса», «общество», «интересы страны». Гитлер говорит о культе вождя – последнее является актуальным для Европы, давно утратившей понятие личности как воспитательного идеала. Новоявленный лидер апеллирует к неким средневековым ценностям, о которых уже забыли. При этом старательно выбрасывает оттуда все христианское содержание. Например, говоря о том, что все должны быть послушны вождю, он забывает базовую ценность о том, что царь отвечает перед Богом за свой народ и свои дела.

Вскоре новая идеология становится сильной и популярной в Германии, Австрии. Кроме этих двух стран фашистские режимы устанавливаются в Италии, Испании, где утверждается клерикально-фашистское правительство генерала Франко, в Румынии, Венгрии. Наконец, 1 сентября 1939 года немцы входят в Польшу. Начинается Вторая мировая война.

И единственной страной, способной оказать сопротивление фашизму, стала

Россия. Я неслучайно говорю «Россия», а не «Советский Союз». Мы должны прямо признать, что 1941 год был страшным годом в нашей истории. Кадровая армия, которая встретила войну в западных округах, во многом была истреблена. Очень много людей погибло на полях сражений, только под Киевом мы потеряли 600 тыс. человек только взятыми в плен, 300 тыс. человек было пленено гитлеровцами в Белоруссии. Всего мы потеряли полтора миллиона человек пленными только за первый год войны.

Это объясняется следующими причинами. Какая-то часть молодежи верила в коммунистические ценности и была готова за них умирать, совершала героические подвиги во имя Родины и торжества советской идеи. Однако значительная часть населения нашей страны оторвалась от русской православной идеологии, но не прилепилась к новой. Эти люди представляли собой некое «болото». При первых признаках поражения, лишения командования эта часть населения терялась, и, как результат, мы видим многочисленные потери и массовые сдачи в плен в первоначальный период войны.

А кто выходит на арену боевых действий под Москвой? Новая армия. Во-первых, люди старого призыва. Переброшены войска из сибирских округов. Значительную часть из них представляли либо сами бывшие раскулаченные крестьяне, либо дети таковых. То есть это люди, воспитанные на традиционных ценностях. У них была вера, было мужество, был подлинный неформальный патриотизм. Именно эти люди смогли остановить фашистов и под Москвой, и под Сталинградом, а затем перейти в контрнаступление.

В чем же сила их боевого духа? В чем же величие их победы? Какие базовые ценности Православной цивилизации мы можем здесь выделить? Мы уже признали, что европейская цивилизация



в XIX-XX вв. окончательно перешла к индивидуализму, гедонизму и сребролюбью. Что было у нас? Первая базовая ценность – вера. Мы хранили православную веру. Начиная с эпохи Нового времени (XVI-XVII вв.) понимание веры в России отличается от понимания ее на Западе. В Европе для многих вера означает формальное признание бытия Божьего и крайне редкое посещение храмов в праздничные дни. При этом человек не считал себя связанным никакими обязательствами по отношению к Богу. Называя себя христианином, он мог вести образ жизни совершенно нехристианский.

Подобное и сейчас мы видим на Западе. Возьмем, к примеру, Польшу и Ирландию – традиционные католические страны. Там в храмы ходит большинство населения. Однако референдум о снятии запретов на аборт Католическая Церковь проигрывает в обеих странах. Затем проигрываются еще два референдума, более страшных по своим последствиям – о легализации однополых браков и об усыновлении детей подобными «семьями». Кто голосовал на этих выборах? Католики голосовали. Атеистов в этих странах менее 10% от всего населения. Получается, что человек называет себя христианином, ходит на Пасху и на Рождество в храм и одновременно голосует за права гомосексуалистов и считает свой гражданский выбор совершенно нормальным делом. Это очень страшно – видеть подобное раздвоение, лишаящее человека внутренней духовной силы. Невольно вспоминаются слова Христа: «Если соль утратит свою силу, чем сделаешь ее полезной?» (Мф. 5, 13). На что будет эта соль годна?

У нас вера понималась именно как стремление к правде, как освящение жизни благодатью Божьей. Отсюда слова Александра Невского: «Бог не в силе, но в правде».

Вторая базовая ценность – это патриотизм. Патриотизм традиционно понимается как любовь к Родине, к месту, где появился на свет и живешь. Однако русский патриотизм воспринимался глубже. Только в русском патриотизме Родина наделялась сакральными качествами. Это была не просто земля, где ты жил в данный момент. Я защищаю Москву или Харьков не только потому, что я живу здесь. Я защищаю свою Родину, которая для меня символ, отблеск Отечества Небесного. В XIX веке знаменитый русский историк В. О. Ключевский обратил внимание на то, как называют разные народы свои страны: «Прекрасная Франция», «Великая Германия», «Старая добрая Англия!» И только мы называем свою Родину Святая Русь! Защищая Родину в годы Великой Отечественной войны, русский человек осознает, что защищает Святую Русь, землю своих святых предков.

И третья базовая ценность – это соборность, которая в советское время стала называться коллективизмом. Под соборностью понимается стремление людей объединиться вокруг важной идеи. До революции это было «За веру, царя и Отечество!», в годы войны – «Наше дело правое, победа будет за нами!». Этот коллективизм, правильнее говоря, соборность, давал русскому народу возможность выживать в самые трудные моменты. Можно говорить о двух моделях. Об индивидуалистской модели Запада – «Мой дом – моя крепость», «Мои интересы превыше всего». И о модели православной, основанной на вере и соборности. Какая из моделей более выживаема. Там, где ты живешь только для себя или там, где, по словам Апостола, «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Где человек во главе всего ставит Бога, определяя через послушание Богу цель и смысл своего бытия.

Именно система православных ценностей позволила нашему народу вы-



*Фото Парада Победы. Низвержение фашистских знамен у стен Кремля*

жить в эти страшные годы, давала силы трудиться по 14 часов на фабриках и заводах. Потому что если у человека нет веры и нет любви к Родине, его силой не заставишь работать, выпуская, как это было, например, на Куйбышевском авиационном заводе, 24 самолета в день все годы войны, вплоть до Дня Победы.

Когда на Марне в 1940 году Франция терпит поражение, Париж даже не пытаются оборонять. Правительство бежит в Бордо. Встает вопрос: «Может быть, переехать в Алжир, Тунис? Организовать оборону?» Нет, давайте капитулируем. Франция погибла. И наш пример – Сталинградская битва, когда за каждый дом стояли насмерть. И такие феномены характерны для русских: Александр Матросов, Зоя Космодемьянская, Николай Гастелло, Виктор Талалихин, юные молодоговардейцы. В этом массовом проявлении героизма и заключается величие нашего русского духа.

Сейчас мы находимся в очень сложных условиях. Россия вновь подвергается идеологической атаке со стороны держав Запада. Ее опять обвиняют в том, что она «нецивилизованная» страна, потому что не разделяет базовые ценности «свободного мира». А поэтому Россия опасна и агрессивна. История свидетельствует об обратном: Россия никогда ни на кого не нападала. Всегда нападали на нее, и она защищалась. Сегодня России вновь грозят войной. И пока все мы не воспримем ценности нашей цивилизации, мы будем ослаблены в этом противостоянии.

Отрадно, что сегодня модернизируется Российская армия, повышается патриотический дух народа. Только вновь став Святой Русью, с Божьей помощью, мы можем выдержать любой вызов истории и ответить на него адекватно. Как это произошло в годы Великой Отечественной войны.



# О. ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ И О. АЛЕКСАНДР ШМЕМАН: БЛИЗОСТЬ ПОЗИЦИЙ ПО ОТНОШЕНИЮ К КУЛЬТУРЕ

*Протоиерей Олег Аганов, проректор СамДС по научной работе, доктор богословия*

О. Павел Флоренский, один из крупнейших русских богословов первой трети XX века, предстает замечательным филологом и искусствоведом, поэтом, писателем, художником, чьи идеи оказали сильное влияние на творчество многих богословов, философов, писателей... Не оказался в стороне и протопресвитер Александр Шмеман. Особенно видно влияние ряда идей Флоренского в рассуждениях о. Александра о культуре и искусстве.

Выделение двух основных, сменяющих друг друга типов: «возрожденческого» и «средневекового» – характерная особенность большинства работ о. Павла о культуре: «Культура, в существе своем, м.б. лишь двух типов: или Богостремительная или миростремительная — а т. к. мир, в конце концов, не есть окончательная реальность, а м.б. фаза, лишь передвижная плоскость между бытием и небытием..., то направление в мир есть, в существе, направление (хотя бы – неизвестное, не столь уверенное, как направление к Богу) — направление к небытию, к тьме. Есть 2 культуры в философии, 2 миропонимания, 2 коренных уклада культуры. И мы снова подходим к представлению двойной культуры: о культуре Ренессансовой и культуре Средневековой»<sup>1</sup>. Для культуры «ренессансовой», как отмечает о. Павел, характерно «скольжение по поверхности» в искусстве, которое он

называет «иллюзионистическим»<sup>2</sup>, создающим только «видимости» и «подобия» реальности, в отличие от искусства «средневекового», символического, ухватывающего «суть», могущего быть более реальным, чем сама реальность.

В рамках «ренессансового» миропонимания в этике начинает преобладать «фарисейство», формальное, «идолопоклонническое» отношение человека к человеку, миру, культуре ( в том числе к культуре церковной): «Все, что воспринимается не в Боге и не как от Бога исходящее, есть мишура, и чем она блестящее, тем опаснее. У фарисеев мишура была очень блестящей.

...Возрожденческая эпоха — возрождение фарисейства, носящее на новом языке два имени: натурализм и гуманизм, — была провозглашена автономия человека и природы.

...Быть автономным — это не значит чинить богохульство, а означает уничтожение жизни в Боге, уничтожение непосредственного касания энергии Божией и оставление лишь отвлеченного понятия о Боге, чисто теоретического»<sup>3</sup>.

Прот. Александр во многих местах своих «Дневников» говорит о том же самом, только без такого основательного мировоззренческого обоснования: «...Моей идеей, моим «вопросом», я думаю, нужно признать идею отнесенности. Отнесенности всего

<sup>2</sup> Там же. С. 484.

<sup>3</sup> Флоренский Павел, священник. Собр. соч. В 4 т. Т. 3 (2). М., 2000. С.458-460.

<sup>1</sup> Флоренский Павел, священник. Собр. соч. В 4 т. Т. 3 (2). М., 2000. С. 383.



*С.А. Сиренко. Отец Павел Флоренский*

к Царству Божьему как откровению и содержанию христианства. «Новая жизнь» начинается с этой отнесенности и в ней исполняется. Грех христиан — это ограниченность кругозора, это нарушение, пресечение отнесенности, пресечение ее идолами и идолопоклонством. Причем глубина и «новизна» этого греха в том, что идолом тут становится нечто, в сущности своей выросшее из и для «отнесенности»: Церковь, богослужение, богословие, благочестие, сама, так сказать, «религия». Это звучит дешевым

парадоксом, но Церкви больше всего мешает, вредит сама «Церковь»<sup>4</sup>.

Очевидно, размышления о Павла о «Лице» и «личине» (в работе «Иконостас», например), о богослужении как «синтезе искусств» («Храмовое действо как синтез искусств»), о необходимости живого, непосредственного прикосновения к Богу нашли свое продолжение в отдельных мыслях прот. Александра, доверенных дневнику: «...Искусство (с «христианской точки зрения») не только возможно и, так сказать, оправдано, но что в плане христианского «едино же есть на потребу», может быть, только

<sup>4</sup> Шмеман А., прот. Дневники. М., 2005. С. 372-373.



искусство и возможно, только оно и оправдано. Христа мы узнаем — в Евангелии (книга), в иконе (живопись), в богослужении (полнота искусства). Образ Его и присутствие только тут адекватны (не в «богословии» же с примечаниями и ссылками на немцев!)»<sup>5</sup>. Конечно, не собственно немцы имеются в виду о. Александром. Под «богословием» здесь явно подразумевается подход чисто рациональный, без живого, реального прикосновения к Истине, без «непосредственного касания энергии Божией» (как писал Флоренский), а без этого Истина познана быть не может. Поэтому искусство, сохранившее в подлинных, лучших своих произведениях эту «живость» познания, и есть выражение прежде всего духовного, Истины.

Человек прежде всего творец. Творец своей жизни, творец культуры, и богословие — это не обсуждение претендующих на академичность проблем, а выражение «прорыва» человека к жизни, реальности, за которой чувствуется Бог, Его Присутствие:

«Ни один человек в мире не обогатился обсуждениями. Только встречей с реальностью, с правдой, добром, красотой...

...По мере приближения к «реальности» все меньше нужно слов. В Вечности же уже только: «Свят, свят, свят...» Только слова хвалы и благодарения, моление, белизна полноты и радости. Поэтому и слова только те подлинны и нужны, которые не о реальности («обсуждение»), а сами — реальность: ее символ, присутствие, явление, таинство. Слово Божие. Молитва. Искусство. Когда-то таким словом было и богословие: не только слова о Боге, но божественные слова — «явление». Но прельстилось чечевичной похлебкой обсуждений и доказательств, захотело стать словом научным — и стало пустотой и болтовней.

<sup>5</sup> Шмеман А., прот. Дневники. М., 2005. С. 269.

И возомнило о себе, и стало нужным только такому же другому болтуну, но не человеку, не глубине человеческой культуры.

Что такое молитва? Это память о Боге, это ощущение Его присутствия. Это радость от этого присутствия. Всегда, всюду, во всем»<sup>6</sup>.

О. Александр призывает к уходу от искусственно создаваемых человеком в жизни и вере сложностей, на деле оказывающихся проявлениями самолюбования и самооправдания.

О. Александр говорит о христианстве не как об идеологии, даже не как о мировоззрении, а как о реально иной жизни, прикосновение к которой способно поменять человека и общество. Это «переход в другое измерение», где проблем просто нет:

«Проблемы — ...от Дьявола. Боже мой, как он набил своей пошлостью и суевой религией, и она сама стала «проблемой религии в современном мире», все слова, не имеющие ни малейшего отношения к субстрату жизни, к голым рядам яблонь по дождливым весенним небом, к страшной реальности души во всем этом»<sup>7</sup>.

О. Павел Флоренский, опираясь на размышления прп. Иоанна Лествичника, пишет: «Итак, цель устремлений подвижника — воспринимать всю тварь в ее первозданной победной красоте. Дух Святой открывает себя в способности видеть красоту твари. Всегда видеть во всем красоту — это значило бы «воскреснуть до всеобщего воскресения», — значило бы предвосхитить последнее Откровение, — Утешителя»<sup>8</sup>.

Основным критерием подлинности жизни, освященной ощущением

<sup>6</sup> Там же. С. 22.

<sup>7</sup> Там же. С. 20.

<sup>8</sup> Флоренский Павел, священник. Столп и утвреждение Истины. М., 1990. С. 310.



*Протопресвитер Александр Шмеман*

Бога, является радость, подчеркивает многократно в «Дневниках» о. Александр. Если ее нет – нет ничего:

«Начало ложной религии – неумение радоваться, вернее – отказ от радости. Между тем радость потому так абсолютно важна, что она есть несомненный плод ощущения Божьего присутствия. Нельзя знать, что Бог есть, и не радоваться. И только по отношению к ней – правильны, подлинны, плодотворны и страх Божий, и раскаяние, и смирение»<sup>9</sup>.

И в этом аспекте (в «богословии радости» о. Александра, как называли один из семинаров, посвященных творчеству Шмемана, устроители) находим мы у о. Павла стройное мировоззренческое обоснование. Флоренский говорит, что для подлинного художника (не делая большого различия между художником, поэтом, богословом и философом, поскольку все они «разлагают на многоцветные лучи единый белый свет божественного экстаза») после удивления

при встрече с Истиной наступает момент радостного к Ней приобщения, когда «мысль» получает от сокрытой «тайны» все большие откровения в диалоге любви: «Мысль волнуется, и приникает, волнуясь, к тайне жизни... И мысли вопрошающей отвечает, устами самой мысли, ласкаемая тайна...

Так развивается эта «Песнь Песней» – диалог мысли и тайны. Вопросы и ответы, и снова вопросы, ответами возбуждаемые, и новые ответы – **радость** (выделение мое. – *Прот. О.А.*) присного обретения в имени, пиршественное узнавание...»<sup>10</sup>

Отсюда отношение о. Александра к Богосозданному миру и к искусству. Они дарят радость, в которой угадывается Присутствие:

«Зато слова: цветок, ребенок, зверь... (Ходасевич)». Думаю об этих словах, смотря на золотые, пронизанные послеобеденным солнцем деревья за окном, на кошку, на идущих из школы детей. Это меня в сто раз больше обращает к Богу, чем все богословские и религиозные разговоры вместе взятые»<sup>11</sup>.

Это высказывание – не столько принижение «всех богословских и религиозных разговоров» (где авторский акцент явно ставится на слове «разговоры» в смысле «не обеспеченное живым ощущением Живого Бога пустое говорение»), сколько подчеркивание красоты мира, здесь и сейчас присутствующей, ощущение, видение которой – есть, одновременно, и приобщение к ее Творцу.

<sup>10</sup> Флоренский Павел, священник. Собр. соч. В 4 т. Т. 3 (1). М., 2000. С. 135.

<sup>11</sup> Шмеман А., прот. Дневники. М., 2005. С. 302.

<sup>9</sup> Шмеман А., прот. Дневники. М., 2005. С. 297.

# КАК ВЕРНУТЬ ПОМАЗАННИКА БОЖИЯ?

*Архимандрит Георгий (Шестун), доктор педагогических наук, профессор, академик РАН, заведующий межвузовской кафедрой православной педагогики и психологии Самарской духовной семинарии, настоятель Заволжского монастыря в честь Честного и Животворящего Креста Господня, настоятель Троице-Сергиева подворья г. Самары*

Поиски национальной идеи современной России продолжают несколько десятилетий. Все очевиднее становится тот факт, что целью этих поисков является стремление русского народа вернуться на путь исторического развития.

Национальная идея часто формулируется как мечта или философская теория. Но чтобы воплотить их в жизнь, нужны конкретные действия, подчас, на первый взгляд, простые. Большинство мыслителей и мечтателей стремятся преобразить государство и власть, часто забывая, что и государство, и власть формирует народ, который состоит из людей.

На наш взгляд, главной национальной идеей является возрождение особого типа личности русского человека, который, в свою очередь, будет способен возродить исторический облик России. Ментальной особенностью русского человека всегда являлось верноподданство – верность Богу, Царю и Отечеству.

Сущность предлагаемого нами проекта заключается в осмыслении эффективности функционирования российского общества в дореволюционный период и в возможности воссоздания (воспитания) в современных условиях типа личности, способной сохранять верность своему Отечеству, народу, долгу, присяге, своему призванию.



*Икона святых царственных страстотерпцев*

Россия – это особый мир, самобытная история и многовековая уникальная в своем роде форма правления – самодержавная монархия. Россия – хранительница неповторимой, не имеющей аналогов Православной цивилизации, являющаяся оплотом истинной веры, стремящаяся к своему идеалу – Святой Руси.

В XX веке произошла катастрофа, произошел демонтаж государства, причиной которого является клятвопреступление большей части общества,



нарушение присяги верности, данной народом своему Царю – Помазаннику Божию. Отступив от Бога, народ предал и своего Царя. Убийство Царской Семьи стало началом кровавой истории двадцатого века.

Подвиг святого Царя-мученика и всех новомучеников и исповедников Церкви Русской дал надежду на воскрешение Руси. Почти сто лет понадобилось, чтобы рухнул безбожный строй и верующие смогли вновь свободно исповедать свою веру, молитвенно воздыхать о спасении России и всего мира.

Мнимая свобода принесла народам России большие печали: национализм, сепаратизм, попрание закона, воровство и взяточничество, обнищание населения и совершенно безумное обогащение малой группы людей. Всплеск преступности и растрепанность молодежи стали отличительными чертами последних десятилетий.

Ценой больших усилий руководству нашего государства удастся удержать страну от кровопролитных конфликтов и социальных взрывов. Все чаще в словах президента мы слышим желание вернуть Россию на ее исторический путь развития. Мы постоянно убеждаемся, что причиной наших бед является катастрофическое разрушение человеческой личности. Восстановить человеческое в человеке, воссоединить многонациональный и многоконфессиональный народ России в единый народ – задачи, которые невозможно решить, не обращаясь к историческому опыту бытия Российской империи. Россия всегда была многонациональной империей, а империй без императора или царя не существует, как показывает мировая история.

## **Что есть самодержавная православная монархия**

Самодержавная православная монархия – это всегда сотрудничество Царя и верноподданных. Не может быть Царя без верноподданных и верноподданных – без Царя. Монархия – это завет, который дает Царь перед Богом как Его Помазанник, и обет верности, который дает народ перед Богом своему Царю. Царь служит Богу и России, и народ служит Помазаннику Божию и России. Народ, предавший своего Царя, отпадает от Бога и обрекает себя на страшные мучения, как это и произошло с нами в XX веке.

Предательству и клятвопреступлению предшествует процесс десакрализации царской власти. Разрушая православное мировоззрение народа и подрывая его веру посредством пропаганды материализма, атеизма и нигилизма, а также якобы научного взгляда на мир, «доказавшего, что Бога нет», противники монархии представляли царскую власть лишенной Божественного благословения, божественного служения и призвания, низводя ее только до земного послушания. Завершением десакрализации власти является очернение с помощью лжи и клеветы личности Царя и его Семьи, его свершений и жертвенных усилий по исполнению Божией воли в служении России и своим подданным.

Монархия может существовать и быть формой правления империи, если Царь хранит верность Богу. Последний русский Царь запечатлел верность Богу и России своей кровью и кровью своей святой Семьи. Этим он останется в истории страны и нашей личной истории как Святой Царь.



*Семья императора Николая II*

И если народ сохраняет верность присяге, данной Царю, то он остается верноподданным Царю и России. Ранее понятие «гражданин России» не использовалось, поскольку характерным для монархии было понятие «подданство». Все жители России в своем национальном и конфессиональном многообразии принимали присягу и становились подданными своего Царя.

**Отличие национальности  
от конфессиональной  
принадлежности**

Национальность указывает на различие между людьми в земной жизни –

по плоти и крови. Причиной появления национальностей явилось Вавилонское столпотворение, следствием которого стало разделение единого человеческого сообщества на различные языки (народы).

Национальность, или этничность, – это то, что нас разделяет, поэтому до XIX века на нее старались не обращать особого внимания. Главным было – верноподданный человек или нет. Верноподданный – значит верный, а в корне понятия «верность» лежит «вера». Для монархии было важнее, есть ли у человека вера. Каждый верующий независимо от конфессии верен тому, что для него свято, и это его умение быть



преданным давало надежду, что человек будет верен и Царю, которому присягал, и Отечеству. Можно сказать, что вера – это наша Небесная, Божественная национальность, и Господь будет принимать нас не по нашей крови, не по нашему происхождению, но по духу. Поэтому для монархии было важно, каков человек перед Богом, какого он духа, какой конфессии. Поэтому в документах указывалась не национальность, а конфессиональная принадлежность.

Из истории известно, что империи и монархии жили и созидались верующими людьми. Когда нравственный уровень падал до животного состояния, что проявлялось в утере веры, в утрате богобоязненности, это неизбежно приводило к падению империй.

### **Державный и имперский народы**

Россию созидал и хранил православный народ. Во главе государства стоял православный Царь. Под его державой крепла и умножалась Русь. Русский народ назывался державным народом, а Россия – Третьим Римом. Иностранцы, то есть люди «иноного рода», входя в состав государства Российского, скреплялись с Царем и державным народом присягой русскому, или Белому, Царю. Верноподданный русский народ и верноподданные иностранцы вместе составляли имперский народ. И если внутри нашего государства еще различали национальности и конфессии, то практически весь мир называл всех подданных России русскими.

Можно сказать, что особой ментальной характеристикой русского человека во времена имперского бытия была верноподданность. Ни буддист, ни магометанин не стремились к идеалу Святой Руси, поскольку для них он мог быть и

непонятен, и неприемлем, но верность Белому Царю и служение ему как Божию Помазаннику являлись, по сути, опосредованным служением Христу. И Россия для всех них была Родиной – местом, где они родились, и Отечеством – землей, где жили их отцы.

### **От гражданства к подданству**

Очевидно, что объединяющим началом для многонациональной и многоконфессиональной России была личность Царя-самодержца. Вера и верность определяли нравственный идеал и эмпирическое бытие народов нашего Отечества. Гражданство обуславливает лишь наличием паспорта, верноподданство же определяется нравственным уровнем личности, наличием таких качеств, как долг, честь, ответственность, верность, жертвенность, совесть, мужество и бесстрашие, следование Божией воле, любовь к Богу, Царю, Отечеству и ближним своим.

Когда рассматривается вопрос об иммигрантах, желающих получить российское гражданство, необходимо учитывать их верноподданническое отношение к России, ее истории, культуре, обычаям жизни русского народа. России нужны не граждане, а подданные, готовые за нее «не пожалеть своего живота».

### **Как вернуть Помазанника Божиего**

В настоящее время, учитывая нравственный уровень современного общества, невозможно даже мечтать о восстановлении монархии, без которой не может быть возвращения России на ее исторический путь. Но мы можем стремиться всеми народными силами, силами государства и каждого подданного



России создать условия для восстановления типа личности русского верно-подданного человека. Через решение этой задачи мы сможем победить преступность и коррупцию, преодолеть демографическую и экономическую проблемы, воспитать честного и совестливого труженика и предпринимателя, воина и чиновника, верных присяге и долгу. Преобразив человека и общество, мы вернем в сердце каждого подданного мессианский дух хранения и развития великого дара православной веры, Православной цивилизации и России как ее носителя. Видя наши чистые сердца, чистые помыслы и намерения, Господь дарует нам Своего Помазанника.

### Как воспитать верноподданного

Основной направленностью проекта «Верноподданный» является попытка ответить на вопросы: как воспитать верноподданного гражданина Отечества; как возрастить личность, способную жертвенно служить Богу и России, которой хватит крепости духа заслужить и принять монархическую власть?

Верноподданство формируется прежде всего в семье, когда ребенок учится чтить отца и мать, когда юноша учится чтить наставника, а взрослый человек – власть, поставленную над ним. В умении занимать свое место в иерархии мира и на этом месте исполнять свой долг, служить ближнему и складывается тип верноподданнической личности.

Тема воспитания верноподданного гражданина важна и для работы с мигрантами. Для тех, кто лишь временно приезжает на заработки, достаточно экзамена по русскому языку, русской истории и русской культуре. Но для тех же, кто собирается жить постоянно, кто ищет российского гражданства, необ-



*Икона цесаревича Алексея*

ходим экзамен на верноподданство: на желание служить в Российской армии и защищать Россию как свою Родину до последней капли крови.

Таким образом, проект «Верноподданный» является одновременно и постановкой научной проблемы: как реализовать этот проект. Проект является источником тем для научных исследований и практических действий в различных областях: политике, юриспруденции, педагогике, психологии, социологии, богословии, философии.

# АМАРТОЛОГИЯ ЮРИДИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ПО ТРУДАМ МИТР. МАКАРИЯ (БУЛГАКОВА)

*Протоиерей Вадим Кикин, старший преподаватель СамДС, аспирант ОЦАиД*



*Митрополит Макарий Булгаков*

До XVII в. на Руси вероучение Св. Церкви в систематическом ключе не рассматривалось, а исследование святоотеческих творений носило не столько догматический, сколько нравственно-практический характер.

Начиная с XVII в. ситуация постепенно меняется под влиянием ряда событий и лиц с Юго-Западной Руси. Контакты с Европой, открытие сначала Братских школ, а затем Киевской и соседних коллегий, преподавание богословия на латыни по западным образцам и источ-

никам привели к рецепции западной парадигмы богословия, в том числе соответствующих аспектов учения о первородном грехе. Возобладала интерпретация свт. Августина, и последующее осмысление её продолжалось в русле чужой для России полемики католиков и протестантов, которая нашла свое отражение во внимании к западным авторам. Русские богословы, втянутые в эту полемику, поддерживали (не всегда критично) поочередно одну из сторон. Они пытались балансировать между ними, может быть, забывая, что православное богословие вовсе не есть нечто «среднеарифметическое» между протестантским и католическим.

Период до XIX в. можно определить как эпоху преференций западных богословских парадигм и идейных заимствований. Восприятие систематического подхода и формализация духовного образования определили формирование православного богословия как ориентированного на западные академические традиции. В научном аппарате трудов русских богословов доминировали современные им европейские богословские подходы. Период западного влияния был отмечен исследователями русского богословия<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Флоровский Г. В.*, прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. [репринт: Вильнюс, 1991]. 600 с. С. 379-380; Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды. М.,



Далее необходимо отметить влияние т.н. «символических исповеданий» старых<sup>2</sup> и новых<sup>3</sup>. Их появление связывают с периодом, который оценивают как упадок русского богословия, что вынуждало пользоваться западными методами<sup>4</sup>. Издаваемые и переводимые<sup>5</sup>, они входили в число обязательного к изучению в духовных школах. Таким образом, в русском богословии к началу исследуемого периода господствовал ставший классическим для Синодального времени юридический подход к пониманию греха, в том числе первородного. Иные подходы считались маргинальными.

С середины XIX в. одна за другой появляются новые догматические системы<sup>6</sup>.

Изд. Моск. Патриархии, 1968. Сборник 4. 5-37 с. С. 16; Антоний (Храповицкий), митр. Догмат искупления // Богословский вестник, 1917. №8-9. С. 155, 156.

<sup>2</sup> Исповедание Митрофана Критуло, патриарха Александрийского, 1625 г.; «Православное Исповедание» митр. Петра Могилы, 1640 г.; Постановление Константинопольского Собора 1672 г.; Исповедание Досифея 1672 г.; «Послание патриархов... о православной вере» 1723 г.; Исповедание веры Константинопольского Синода 1727 г.

<sup>3</sup> Окружное послание патр. Константинопольского Григория VI, патр. Афанасия Иерусалимского и архиереев Константинопольского Синода, 1838 г.; Окружное послание, 1838 г.; Ответ папе Пио IX в 1848 г. четырех патриархов; Ответ папе Льву XIII (1895 г.) патр. Константинопольского Анфима и 12 архиереев его Синода.

<sup>4</sup> *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды. М., Изд. Моск. Патриархии, 1968. Сборник 4. 5-37 с. С. 18.

<sup>5</sup> Например, в 1837 г. на русский язык переводится Православное исповедание, а в 1838 г. переводится Исповедание Досифея.

<sup>6</sup> Почти одновременно издают свои догматики еп. Макарий (Булгаков) (в 1847 г. как «Введение в православное богословие» и 5 томов «Православно-догматического богословия» 1848-1852 гг.) и архиеп. Антоний Амфитеатров

Это время действительного расцвета русского богословия<sup>7</sup>, время активности замечательных святых ученых богословов: свт. Филарета (Дроздова), свт. Игнатия (Брянчанинова), свт. **Феофана Затворника**, свщмч. Илариона (Троицкого), свщмч. **Александра Туберовского** и др.

Во второй половине XIX в. русская академическая наука переживает период научного подъема. Это время активной деятельности выдающихся богословов, таких как свт. **Феофан Затворник**, митр. Макарий (Булгаков), еп. **Сильвестр (Малеванский)**, А.Л. Катанский, прот. Н. Малиновский, **Н. Н. Глубоковский**, В. И. Несмелов, М. М. Тареев, св. мч. **И. В. Попов**, патр. **Сергий (Страгородский)**, свящ. **П. А. Флоренский**, и многих других, которым мы обязаны оригинальным и самобытным развитием русского богословия.

В это время переживается и переосмысливается многое, казавшееся привычным и устоявшимся. В академической среде разворачивается дискуссия по поводу учения об Искуплении, и доминировавшая юридическая теория со второй половины столетия подвергается критике, появляются новые подходы в освещении догматов, связанных с

(1848 г.). Следом – архиеп. Филарет Гумилевский «Православное догматическое богословие» 1864 г., потом еп. Сильвестр (Малеванский) «Опыт православного догматического богословия» 1878 (1889). Далее прот. Н. Малиновский «Очерк православного догматического богословия»: 1904, 1906; Краткий «Очерк православно-христианского вероучения» 1911.

<sup>7</sup> Архиеп. Антоний (Амфитеатров), А.Д. Беляев, А.И. Введенский, Н.Н. Глубоковский, митр. Макарий (Булгаков), прот. Малиновский Николай, В.И. Несмелов, патр. Сергий (Страгородский), еп. Сильвестр (Малеванский), М.М. Тареев, архиеп. Филарет (Гумилевский).



сотериологией и амартологией (всегда наиболее значительных, актуальных и обсуждаемых). Характерной особенностью было то, что критики «католического юридика» зачастую опирались на протестантских авторов, тогда как апелляции к Отцам, как по объемам, так и вниманию значительно уступали обращению к западной внутрехристианской полемике. К концу XIX века господство юридической теории уже не являлось абсолютным.

Юридическая теория обладает достаточно прозрачной логикой, она была понятна людям для первичного катехизического и апологетического объяснения основ христианской веры в известных пределах, однако последовательное углубление правовой интерпретации может приводить к крайним выводам.

Теорию, существующую в русском богословии, можно характеризовать следующим образом. Изложение догмата продолжает схоластическую (пусть и в ее смягченном виде) традицию Киевской богословской школы с адресацией к латинским источникам и терминам (*satisfactio*, *defectus iustitiae* и др.). Само повествование о творении и грехопадении, будучи библейским текстом, не является частью этой теории. Юридическое прочтение изложено в комментариях на библейский текст.

Повествование о грехе рассматривается как историческое с поправками на аллегорический метод толкования там, где невозможно буквальное толкование, но восприятие его как мифа (даже как особой реальности) критикуется<sup>8</sup>.

Назначение человека, согласно юридическому подходу, заключается

<sup>8</sup> Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 428.

в исполнении Закона Божиего в виде заповедей и верности Завету с Богом, которое определяется как благочестие, где и заключено блаженство человека<sup>9</sup>. Благо для человека заключалось в невинности перед Богом. Бессмертие рассматривается не столько как онтологическая причастность к Источнику бытия, но как награда за труд исполнения воли Господа. Благость Творца явилась в том, что Он дал заповеди, которые позволили явить благочестие и добродетели и через это заслужить бессмертие<sup>10</sup>. Человек, нарушив заповедь о невкушении плода, безмерно согрешил перед Богом-Законодателем, нарушил Его волю и должен был понести соответствующее наказание за свое преступление.

В первородном грехе необходимо выделить два аспекта: сам грех (акт преступления заповеди) и его последствия (состояние природы). Такое разделение существует<sup>11</sup> наряду с пониманием греха «в широком смысле»<sup>12</sup>, т. е. «всеобщей греховности». Налицо слияние акта греха с его последствиями, которые тоже понимаются «широко»: от личной виновности за первый грех до тленности и смертности, переданных потомкам. Подобное объединение значений не прибавляет точности учению о первородном грехе в рамках юридической школы.

Согласно взгляду юридической школы, вина первородного греха лежит не только на прародителях,

<sup>9</sup> Там же. С. 462.

<sup>10</sup> Грехопадение первых людей / сост. Н. С. Посадский. С. 7: «Если бы не свобода и заповедь, тогда человек не мог бы явить верность Творцу. Тогда не было бы подвигов борьбы, заслуг и нетленных венцов за победу».

<sup>11</sup> Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 493.

<sup>12</sup> Там же. С. 495.



но распространяется и на потомков, которые в момент греха были «в Адаме» как главе человечества, поэтому «в нем все согрешили».

В рамках этого подхода всё человечество виновно в грехе перед Богом, и, как результат, потомки следуют в смерть за главой рода, к которому они причастны через рождение по плоти. Отметим, что коллективная ответственность при определенных условиях имеет основание в Св. Писании<sup>13</sup>.

Внешняя сторона падения – это неповиновение Богу или ослушание<sup>14</sup>, нарушение нравственного закона. Толкователи выделяют в первом грехе гордость, неверие, отступничество от Бога, любодееяние духовное, неблагодарность, похоть плоти, воровство, любостяжание. Это едва ли оспаривается, но различия в теориях спасения – это разница в акцентах и ракурсах прочтения. О грехе можно говорить как о неисполнении заповеди, а можно как об отказе от любви и содействия (сотворчества и созидания), поэтому более глубокое понимание возможно через интерпретацию внутренней стороны падения (духа заповеди, а не только ее буквы).

Последствия грехопадения можно соотносить в соответствии с уровнями человеческой природы: телесные, душевные и духовные. К плотским последствиям относится размножение людей в современном виде, который оценивается как форма наказания и несения вины (ответственности).

<sup>13</sup> «Да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого убили между храмом и жертвенником» (Мф. 23:35); «Да взыщется от рода сего кровь всех пророков, пролитая от создания мира» (Лк. 11:50).

<sup>14</sup> Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 484.

Повреждение на уровне плоти наследуется через преемство плоти в естественном рождении от двух начал.

«Кожаные ризы» и соотносимые с ними болезни, скорбные труды, болезненные роды интерпретируются как наказание, высшая мера которого – смерть телесная<sup>15</sup>. Духовная и душевная составляющая потомков Адама также поражена грехом, но нет точного указания, откуда происходит повреждение грехом в душе (духе) потомков.

В результате греха произошло отчуждение от Бога, был расторгнут завет с Богом, и последовал гнев Божий. Повреждение духовной природы привело к потере благодати и смерти духовной. Грехом повреждено сердце, сердцевина человека. Произошло изменение человеческого ума (после греха Адам пытался прятаться), воли (нравственные изменения, желание обмануть; вместо сыновней любви в прародителях проснулся рабский страх и желание оправдаться, перенести вину на другого). Извратились чувства, появились новые греховные мысли. Человек потерял ряд совершенств<sup>16</sup>, например, уменьшилась его власть над животными (он не до конца утратил власть над полезными животными – и в этом благодать Творца).

Личный грех Адамов рассматривается как причина всеобщей греховности, т.е. виновности перед Богом. Аргументами являются юридические прочтения следующих мест Св. Писания: 50 псалма, который толкуется как доказательство зачатия и рождения потомков Адама «в беззаконии, грехе и виновными перед Богом»<sup>17</sup>, а также Рим 5: 12; Еф 2: 3 – «Чада гнева по естеству» о виновности человека за свое природное состояние. В экзегезе этих мест из Св. Писания тоже

<sup>15</sup> Там же. С. 494.

<sup>16</sup> Там же. С. 489.

<sup>17</sup> Там же. С. 514.



присутствует некая неопределенность со стороны «юристов». Митр. Макарий (Булгаков) пишет, что, с одной стороны, потомки Адама справедливо есть «чада гнева по естеству», а с другой, что они получили это естество независимо от воли, а значит, невинны и не подлежат ответственности<sup>18</sup>.

Важным аспектом юридического понимания учения о первородном грехе является вменение греха и наказание за него. Значительным здесь является определение величины греха через последствия. Последствия греха излагаются в терминах катастрофы, значит, и грех велик. Сторонники юридической школы настаивают не просто на некоторых негативных событиях после греха, которые можно интерпретировать как естественные следствия греха, но еще и на необходимости справедливого наказания по суду.

Помимо юридических аспектов, повреждение природы, конечно, не отрицается, ибо невозможно совершение грехов лишь по примеру, так как младенцы, например, не грешат по примеру Адама, так как этого примера нет перед глазами. Однако смерть над детьми тоже царствует (Рим 5: 14). Если бы примера была достаточно, тогда бы в Св. Писании указывалось, что через сатану грех «вошел в мир», но это не так. Смерть вошла первым грехом Адама и далее по цепи естественного рождения, чего нет в случае с сатаной, грех которого остался в нем. «Грех в мир вниде», т.е. как из источника распространился потомкам Адама через наследование от корня поврежденной природы<sup>19</sup>.

Сторонники юридического подхода понимают изгнание из Эдема как форму справедливого наказания. При альтернативном взгляде можно

<sup>18</sup> Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 493, 504.

<sup>19</sup> Там же. С. 507.

говорить о естественной невозможности пребывания причастного к греху творения в Раю (в данном случае удаление по милости от испепеляющей Любви).

Наиболее ярким, можно сказать, репрезентативным лицом от сторонников юридической теории является митр. Макарий, митр. Московский и Коломенский (Михаил Петрович Булгаков; 1816-1882) – русский богослов, во многом определивший в отечественном богословии подход в изложении догматов и, в частности, о первородном грехе. Его труды по догматике стали классическими среди учебных пособий для духовных школ на многие десятилетия<sup>20</sup>.

Митр. Макарий пишет о первородном грехе во многом так, как это было характерно для современного ему европейского христианского богословия. В той или иной степени он повторяет линию Августина, хотя

<sup>20</sup> 1847 г. «Введение в православное богословие». 1848-1852 г. «Православно-догматическое богословие» (5 томов). В 1853 г. Макарий по поручению Синода составил учебник для семинарий и отправил его на рассмотрение свт. Филарету (Дроздову), однако сочинение пролежало у рецензента без ответа вплоть до кончины московского святителя. О причинах можно лишь догадываться. В 1867 г. вышел сокращенный вариант догматики под названием «Руководство к изучению Православного догматического богословия». Св. Синод сделал ее учебником во всех духовных семинариях. Митр. Макарий, как сам он об этом пишет, извлекал базовые догматические определения из трудов свт. Димитрия Ростовского. На становление Макария также могли оказывать влияние архиеп. Иннокентий (Борисов; 1800-1857) (в 1840 г. Макарий учился в КДА, где еп. Иннокентий был ректором) и архиеп. Димитрий (Муретов; 1811-1883), который с 1835 г. преподавал в КДА (кафедра св. Писания и герменевтики).



формулировки епископа Иппонского были смягчены цитатами из Восточных Отцов. Следует отметить, что изложение митр. Макария характеризуется большей, чем у Августина, системностью и многоплановостью.

Повествование о грехопадении, не лишенное антропоморфных или аллегорических выражений, для митр. Макария не есть миф, но подлинная история. Выступая против преадамитов и коадамитов, он учит о едином источнике и о единстве человеческого рода, что важно для вопроса о происхождении души и её повреждения грехом.

Митр. Макарий пытается найти в вопросе генезиса души некий компромисс, объясняя происхождение души через участие как родителей, так и Бога. Он учит, что если Бог создал души Адама и Евы непосредственно, то в души потомков Он творит (*creatio*) через посредство благословения данного прародителям и «от душ родителей» (*tradutio*). Если бы душа творилась «из ничего», то на нее бы никак не мог повлиять первородный грех, поэтому он не считал возможным полагать, что человеку дается чистая душа, которая заражается грехом от природы, полученной от родителей. Если же родители не принимают участия в происхождении души, то не представляется возможным объяснить не только преемство греха, но родство и сходство в характере, эмоциональном строе.

Митр. Макарий, рассматривая механизм грехопадения, повторяет общие черты православного понимания, смешивая их с чертами августиновского. Отправным пунктом является юридическое понимание происходящего (вина, наказание). В центре внимания, по образцу

размышлений блж. Августина, оказываются не онтологические изменения самого человека, а величина преступления и суровость наказания. Митр. Макарий подчеркивает тяжесть преступления и его величину. Для описания греха он выбирает превосходные степени. Он цитирует блж. Августина: «Заповедью Божией запрещалось только вкушать от дерева, и потому грех представляется легким; но как великим счел его Тот, кто не может ошибаться, довольно видно из суровости наказания»<sup>21</sup>. Важно отметить, что речь не просто о последствиях, а о тяжести преступления и о суровости наказания. Восточные Отцы предпочитали учить о врачестве от смерти, а не о разрешении ситуации, связанной с преступлением.

Взаимоотношения с Богом рассматриваются митр. Макарием через призму категорий послушания и повиновения. Весь нравственный закон в его глазах есть только повиновение воле Божией. Здесь он весьма предсказуем, поскольку всецело следует парадигмам епископа Иппонского: «Заповедью требовалось повиновение, такая добродетель, которая в разумной твари есть как бы мать и блюститель всех добродетелей»<sup>22</sup>. В таком насыщенном повествовании Св. Писания о грехопадении им оказалось отмеченным лишь повиновение. Это видение митр. Макария стало доминирующим в исследуемый период в русском богословии.

Следующий аспект учения о первородном грехе – это тезис о нахождении потомков «в Адаме»<sup>23</sup>. Такое видение строится преимущественно

<sup>21</sup> Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 486.

<sup>22</sup> Там же. С. 484.

<sup>23</sup> Там же. С. 427, 492-493.



на воззрениях Западных Отцов. По словам свт. Амвросия: «Мы все согрешили в первом человеке, и чрез преемство естества распространилось от одного на всех преемство и во грехе... итак Адам в каждом из нас: в нем согрешило человеческое естество, потому что чрез одного грех перешел во всех»<sup>24</sup>. Грех ясно соотносится с природой. «Согрешило естество», и потому логично, что преемство естества есть причина преемства греха. Именно «августиновское» понимание грехопадения полагает основание греха в природе, а не воле. Восточные же Отцы соотносили грех со свободным выбором личности.

Митр. Макарий в качестве довода к своей позиции ссылается на Пространный Катехизис: «Поскольку в состоянии невинности все люди были в Адаме, то, как скоро он согрешил, согрешили в нем и все, и стали в греховное состояние. А посему не только подвержены греху, но и наказанию за грехи»<sup>25</sup>.

Предупреждения Господа о смертельной опасности вкушения плодов Древа Познания для прародителей (Быт 2:17) митр. Макарию видится «угрозой Бога-законодателя». Однако дело тут в авторской расстановке акцентов. Ведь Адам умирает не сразу после вынесения судебного вердикта, а по причине греха и отделения от источника жизни – Бога. Следует отметить, что и сам митр. Макарий приводит слова свт. Василия Великого: «Адам, как согрешил по причине худого

произволения, так умер по причине греха: возмездие за грех – смерть (Рим 6:23); в какой мере удалился от жизни, в такой приблизился к смерти: потому что Бог – жизнь, а лишение жизни – смерть; потому Адам сам себе уготовал смерть чрез удаление от Бога, по написанному: удаляющие себя от Тебя гибнут (Пс 72:27)»<sup>26</sup>; или свт. Григорий Нисский: «В следствие того, что человек отчуждился от истинной жизни, над ним в тот же день исполнился приговор смерти, а через некоторое время постигла Адама и смерть телесная»<sup>27</sup>.

Митр. Макарий предпочитает рассматривать событие именно в юридическом ключе. Последствие падения видится ему в первую очередь как потеря невинности, т.е. приобретение виновности, которая проявляется в страхе прародителей перед ответственностью за собственные действия. Как и западные богословы, митр. Макарий уподобляет утрату благодати в грехопадении утрате одежды, как чего-то внешнего, несущественного для человека, что сравнимо с католическим пониманием роли благодати.

Митр. Макарий повторяет (со ссылкой на Православное Исповедание), что соединение смыслов в одном термине «первородный грех», когда объединяются две реалии: личный грех прародителей и последствия этого поступка для всего рода человеческого. Понятно, что такая терминология не прибавляет ясности. «В Адаме это был

<sup>24</sup> Библейские комментарии Отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. VI. Послание к римлянам / пер. с англ., греч., лат., сир. Редактор тома Д. Брэй. Тверь: Герменевтика, 2003. 632 с. С. 209.

<sup>25</sup> Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 494.

<sup>26</sup> Василий Великий, свт. Цит. по: Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие: в 2 т. М.: Паломник, 1999. Т. 1. 598 с. С. 487.

<sup>27</sup> Григорий Нисский, свт. Цит. по: Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие: в 2 т. М.: Паломник, 1999. Т. 1. 598 с. С. 488.





грех личный (1), грех в строгом смысле слова, — в нас это не есть грех личный (2), не есть собственно грех, но есть только греховность природы, получаемая нами от родителей»<sup>28</sup>. Термин употребляется то в строгом смысле, то не в строгом. При этом зачастую сюда же добавляется дополнительный ракурс, когда под «грехом» начинают подразумевать «уклонение человеческой природы (3) от закона Божия и, следовательно, от своих целей, которое совершено нашими праотцами в раю и от них перешло на всех нас»<sup>29</sup>. Адам, совершая грех, использовал свободный выбор, который является существеннейшим условием определения поступка как грех. Как же тогда его потомки стали грешниками «в нем» помимо их личного выбора и воли? Это не вполне последовательно, так как митр. Макарий пишет о воле как условии становления сыном Божиим или сыном дьявола. Здесь же он пишет о существенном, но не тотальном повреждении воли (т.е. личной, а не перенесенной ответственности): «Хотя воля человека и повреждена от первородного греха, но при всем том еще и теперь в воле каждого человека состоит быть или добрым чадом Божиим, или злым и сыном дьявола»<sup>30</sup>.

Продолжая следовать юридической концепции, митр. Макарий пишет о том, что согрешившие претерпевают бедствия, которые являются не только естественными следствиями первородного греха, но и наказанием от Божественного правосудия за первое преступление прародителей. Сторонники такого подхода хотели бы видеть участие Бога как Судии по

отношению к каждому конкретному человеку. В их глазах оставить человека во власти лишь естественных следствий — значит делать Бога безучастным и приближаться к деизму. Поэтому им кажется необходимым добавить именно наказание как следствие приговора, помимо естественных следствий греха в виде смерти и прочих зол. Однако такая позиция тоже уязвима для критики. Оппоненты юридического подхода считают грех необходимой и достаточной причиной существования смерти и прочих случившихся бед. При другом подходе в Боге можно начать искать причину бедствий и зол. Между тем вовсе не является деизмом полагать, что реакцией Божией на первый грех является небезучастное поущение закономерных следствий, необходимых для вразумления и исправления человека и утверждение их как закона падшего естества без дополнительного (а возможно, даже излишнего) наказания от Правосудного Судии.

Далее митр. Макарий пишет, что смыслов у термина «первородный грех», все же больше, чем два основных (акт и последствия), как уже указывалось выше. Когда он пишет: «Церковь учит, что крещение изглаждает, уничтожает в нас первородный грех»<sup>31</sup>, — какой из смыслов следует предпочесть в этом контексте? Выше рассматривалось, что первородный грех — это или личный поступок праотцев, или следствия их первого греха. Однако можно оспаривать, так как первое не передается (и сам митр. Макарий пишет о значении воли, личной, а не переданной ответственности), а второе (удобопреклонность ко злу, страстность, тленность как увядание, старение и смертность) остается даже у крещенных,

<sup>28</sup> Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 493.

<sup>29</sup> Там же. С. 493.

<sup>30</sup> Там же. С. 494.

<sup>31</sup> Там же. Т. 2. С. 330.



то есть «не значит, чтобы крещение уничтожало в нас самые следствия первородного греха: удобопреклонность ко злу более, нежели к добру, болезни, смерть и другие, — потому что все эти означенные следствия остаются, как свидетельствует опыт и Слово Божие»<sup>32</sup>.

Митр. Макарий учит, что крещение «очищает собственно греховность нашей природы, наследованную нами от прародителей». Но следует ли считать «греховность природы» и «грех природы» синонимами? Понимание этих нюансов восточной традицией, например, мнение патр. Фотия о «грехе природы», приведено выше. В чем «греховность природы» человека? Митр. Макарий не дает точного ответа. Возможно, надо понимать «греховность» как повреждение природы. Налицо смешение понятий «чистый» (о естестве) и «невинный» (о лице). Он пишет, что «через крещение мы выходим из греховного состояния, перестаем быть естеством [по природе] чадами гнева Божия, т.е. виновными [по лицу] перед Богом, делаемся совершенно чистыми [по естеству] и невинными [по лицу] пред Ним, благодатью Духа Святого, вследствие заслуг нашего Искупителя»<sup>33</sup>.

Если предположить, что нечистота (повреждение природы) заключается в следствиях падения, и митр. Макарий учит, что крещением эта «грязь» естества не смывается («означенные следствия остаются»), и здесь же читаем, что «через крещение перестаем быть естеством чадами гнева Божия..., делаемся совершенно чистыми»<sup>34</sup>, значит, речь об амнистии природы (и лишь как следствие самого человека как личности). Данное изложение

трудно назвать последовательным, но понятно, что природа была нечиста, а значит, виновна, а потом прощена (юридически – амнистирована) вследствие заслуг Спасителя. Само участие (выбор) личности человека сводится к принятию участия в прощении через договор Крещения.

Митр. Макарий предлагает и четвертый смысл (с оттенком универсальности). Тогда, вероятно, следует понимать первородный грех как всеобщее поражение человечества через актуальные (личные) грехи, как всеобщий фон.

При толковании 50 пс. определяется, что грех, упомянутый Давидом («во гресех роди мя мати моя») не является его личным грехом, так как на момент зачатия и рождения он не имел личных грехов. Также это не грех его родителей, состоявших в браке. Речь о грехе, который от Адама переходит его потомкам. Это общее указание на первородный грех толкуется в значении, что потомки Адама рождаются в беззаконии с поврежденной природой и виновными перед Богом, для того чтобы это послужило к смирению и осознанию своих недостатков. Преодоление и исправление последствий первородного греха должно обратиться в теперешнюю задачу и радостную награду, а не просто незаслуженный дар.

Подводя итоги, отметим, что изложение митр. Макарием учения о первородном грехе стало классическим для исследуемого периода. Митр. Макарий, будучи воспитанником Киевской богословской традиции, вырос на схоластических парадигмах Запада. В его видении первородный грех – это прародительское преступление Закона и его следствия как наказание за него. В этом грехе подчеркивается

<sup>32</sup> Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 494.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же.

тяжесть преступления. Последствия греха – утрата благодати, которую митр. Макарий уподобляет утрате одежды. Воля повреждена существенно, но не тотально. Последствия греха есть и наказание, и естественное следствие. Последующие поколения наследуют греховную природу, а с ней виновность, за нечистоту, которая вменяется в ответственность. Потомки согрешили «в Адаме», нарушив Завет (что совпадает с репрезентативной теорией), поэтому подлежат вменению и наказанию. Крещение смывает вину первородного греха и «собственно греховность», последствия же (удобопреклонность ко злу, страстность, смертность) остаются. Действие Крещения происходит вследствие заслуг Искупителя. Итак, первородный грех есть 1) личный прародительский грех как нарушение Закона (грех в строгом смысле), но для нас он не личный, и (2) его последствия как наказание (греховность природы). Под «грехом» также подразумевается и направление природы (3) как уклонение от закона Божия, переходящее потомкам, и действительность этого греха как всеобщего фона.

### Библиография

1. *Антоний (Храповицкий)*, митр. Догмат искупления // Богословский вестник, 1917. №8-9. С. 155-167.
2. Библейские комментарии Отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. VI. Послание к римлянам / пер. с англ., греч.,

- лат., сир. Редактор тома Д. Брэй. Тверь: Герменевтика, 2003. 632 с.
3. *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Символические тексты в Православной Церкви // Богословские труды. М., Изд. Моск. Патриархии, 1968. Сборник 4. С. 5-37.
4. *Макарий (Булгаков)*, митр. Православно-догматическое богословие: в 2 т. М.: Паломник, 1999. Т. 1. 598 с.
5. *Макарий (Булгаков)*, митр. Православно-догматическое богословие: в 2 т. М.: Паломник, 1999. Т. 2. 674 с.
6. *Посадский Н. С.* Грехопадение первых людей / сост. Н. С. Посадский. М.: Сибирская благовонница, 2014. 140 [4] с.
7. *Флоровский Г. В.*, прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. [репринт: Вильнюс, 1991]. 600 с.

# САМАРСКОЕ ДУХОВЕНСТВО В ПЕРВЫЕ МЕСЯЦЫ ПОСЛЕ ФЕВРАЛЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

*Протоиерей Максим Кокарев, заведующий магистратурой СамДС,  
аспирант ОЦАиД*

После отречения от престола императора Николая II и его брата Михаила Александровича Русская Церковь оказалась в совершенно новом положении. В один момент «развалилась старая, петровская еще, система церковно-государственных связей, основанная на полном подчинении собственно церковных интересов политическим видам конфессионально пристрастной Империи»<sup>1</sup>. При этом в период с марта по август 1917 г. синодальная система руководства Церковью в целом сохранялась; должность обер-прокурора сохранялась почти до начала Поместного Собора. Временное правительство фактически взяло на себя функции императорской власти по отношению к Церкви, что, по словам последнего обер-прокурора и первого министра вероисповеданий А. В. Карташева, должно было «акушерски помочь рождению соборной реформы Церкви»<sup>2</sup>. В последние десятилетия появился целый ряд исследований, посвященных истории Церкви между двумя революциями<sup>3</sup>. Однако в

освещении процессов, происходивших в этот короткий, но, безусловно, интересный период на региональном уровне, существуют серьезные лакуны. Так, в литературе по истории Самарской епархии данный период практически не рассматривается.

Нужно отметить, что падение монархии было встречено в Самарской епархии с оптимизмом. По крайней мере нет никаких свидетельств, что изменение строя вызвало среди духовенства какие-либо протесты. Что касается епископа Михаила (Богданова), то он 4 марта лаконично телеграфировал

---

и проблемы взаимоотношения Церкви и государства // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традициях. Материалы конференции 22-23 марта 1996 г. СПб., 1996. С. 62-76; Гайда Ф. А. Русская Церковь и политическая ситуация после Февральской революции (к постановке вопроса) // Материалы по истории русской иерархии: Статьи и документы. М., 2002. С. 60-68; Одинцов М. И. На пути к Поместному Собору (февраль-август 1917 г.) // Религиоведение. 2001. №2. С. 9-30; Рогозный П. Г. Февральская революция 1917 года и высшее духовенство Российской Православной Церкви. Автореф. дис... канд. ист. наук. СПб., 2005; Соколов А. В. Временное правительство и Русская Православная Церковь (1917 год). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2002; Фирсов С. Л. Революция 1917 года и проблема «демократизации» Русской Церкви // Фирсов С. Л. Церковь в Империи. СПб., 2007. С. 433-457; Фруменкова Т. Г. Высшее православное духовенство в России в 1917 г. // Из глубины времен, 1995. № 5. С. 74-94.

<sup>1</sup> Фирсов С. Л. Революция 1917 года и проблема «демократизации» Русской Церкви // Фирсов С. Л. Церковь в Империи. СПб., 2007. С. 434.

<sup>2</sup> Карташев А. В. Временное правительство и Церковь // Из истории христианской Церкви на родине и за рубежом в XX столетии. М., 1995. С. 16.

<sup>3</sup> См.: например: Бабкин М. А. Духовенство Русской Православной Церкви и свержение монархии (начало XX в. – конец 1917 г.). М., 2007; Бовкало А. А. Февральская революция



*Самарское духовенство дореволюционной России*

обер-прокурору Синода: «Прошу руководственных указаний о молитвенных возношениях за богослужениями о держащей власти»<sup>4</sup>.

Куда менее сдержанным в своих эмоциях было приходское духовенство. Существует ряд документов, отражающих реакцию благочиннических съездов Самарской епархии на революционные события. Некоторые не вошедшие в сборник документы обнаружены нами в государственном архиве Самарской области. Раньше всех, судя по всему, сориентировалось в ситуации духовенство Николаевского уезда. Уже 8 марта на имя председателя Государственной думы Родзянко была направлена телеграмма, в которой говорилось: «Духовенство города Николаевска... и окрестных сел, организовавшись наскоро, спешит выразить вашему высо-

копревосходительству свое искреннее единомыслие с волею народа и народной властью, осуществляемой Государственной Думой»<sup>5</sup>. Чуть позже духовенство 3-го округа Николаевского уезда в телеграмме тому же Родзянко сообщало, что сразу по получении известий о смене власти во всех церквях округа были совершены благодарственные молебны. В телеграмме выражалось полное единение духовенства с новым правительством, возникшим «по почину Государственной Думы и воле народа»<sup>6</sup>. К тому же призывалась и паства.

Практически с первых же мартовских дней духовенство епархии стало переходить от простых благопожеланий к реальным действиям. Так 13 марта духовенство 1-го округа Бузулукского уезда собралось для выработки программы неотложных действий. Председателем был избран священник Василий Невский, так как благочинный

<sup>4</sup> Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году (Материалы и архивные документы по истории Русской православной церкви). М., 2006. С. 223.

<sup>5</sup> Там же. С. 292.

<sup>6</sup> Там же. С. 326.



Быстрицкий от председательства отказался<sup>7</sup>.

В первую очередь ораторы в горячих речах, «с чувством глубокой радости приветствовали обновление государственного строя дорогой родины» и выражали надежду на светлое будущее как России вообще, так и Церкви, и ее пастырей в частности. Констатировали тот факт, что при прежнем строе духовенство «силой обстоятельств, силой произвола светских властей, было орудием правительства, его безответными, безгласными рабами, обязанными защищать правительственный произвол». Вполне разделяя выводы ораторов, собрание пришло к единогласному решению – «немедленно приступить к проведению дарованной свободы в жизнь народную», для чего предполагалось всем членам причтов соединиться, организовать между собой, войти в тесное единение с прихожанами, пригласить к участию в делах церкви лучшие силы населения, воодушевлять их и объединять к общей работе на благо Церкви<sup>8</sup>.

Главную свою задачу участники собрания видели в том, чтобы воспрепятствовать тем, кто может попытаться увлечь простой народ к крайностям. Предполагалось выяснять преимущества и недостатки различных форм правления и, выступая с церковных кафедр с живым словом, не оставлять никаких важных событий без освещения. Кроме того, было рекомендовано в своих высказываниях избегать всяких выпадов и крайностей по отношению к старой власти. Для координации действий духовенства было решено открыть в Бузулуке комитет «организационный, осве-

домительный и руководительный»<sup>9</sup>. Его деятельность должна была распространяться не только на округ, но и на весь уезд. Остальным округам предложили прислать представителей или создать районные отделения комитета. Председателем комитета был избран благочинный, священник Быстрицкий.

Параллельно этому 17 марта собралось духовенство Самары и Самарского уезда. Оно избрало из своей среды президиум, который решил направить епископу Михаилу (Богданову) постановление «об избрании временного духовного совета для спешного разрешения возникших и могущих возникнуть недоуменных вопросов в связи с введением нового политического строя и организацией на местах временных исполнительных комитетов народной власти»<sup>10</sup>. В состав данного совета были избраны священники Тарасов, Разумовский и Знаменский, диаконы Иванов и Городецкий и псаломщик Балаковский. Главной обязанностью совета, по мысли его создателей, должна была стать работа среди духовенства, «чтобы оно не делало вредных выступлений против нового правительства...»<sup>11</sup>

Вообще же в первые две недели марта 1917 г. инициатива явно принадлежала приходскому духовенству, которое стихийно, без команды сверху, начало организовываться в новых условиях. Епархиальное начальство вынуждено было реагировать на инициативу снизу. Особую активность в первые дни после переворота проявил священник с Воскресенского Самарского уезда Петр Смирнов. 12 марта 1917 г. он направил епископу Михаилу (Богданову) два письма. В первом отец Петр пишет: «В

<sup>7</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7116. Л. 9.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7116. Л. 9 об.

<sup>10</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7116. Л. 14.

<sup>11</sup> Там же.



настоящее время наблюдается во всех слоях населения самая интенсивная работа по подготовке к предстоящему Учредительному собранию. Духовенству необходимо теперь же выяснить свою позицию, организовать и начать подготовительную работу к предстоящему Учредительному собранию»<sup>12</sup>. Промедление, по мнению священника, приведет к тому, что пострадают интересы не только духовенства, но и всей Церкви. Автор письма настаивает на необходимости созыва экстренного съезда епархиального духовенства не позднее 15 апреля. До этого времени нужно неотлагательно созвать благочиннические съезды в округах<sup>13</sup>.

Во втором письме священник Смирнов просил дать руководящие указания на предмет участия духовенства в местных комитетах народной власти. Духовенство вместе с учителями и учительницами церковно-приходских школ составляли значительную группу граждан и могли бы иметь представительство в таких комитетах. Так, в Самарском уезде в комитет входили кроме крестьян три представителя от земских служащих. Всего же земцев в уезде было около 2000 человек, и они просили увеличить их представительство в комитете до семи членов. Духовенство уезда вместе с учителями церковно-приходских школ (400 человек) не имело ни одного представителя<sup>14</sup>.

Справедливости ради надо отметить, что случаи участия духовенства в возникших после февральского переворота органах власти в Самарской губернии все же были. Так, вечером 1 марта на заседании городской думы был создан «Особый временный городской ко-

митет безопасности» в составе 14 гласных думы. На следующий день в комитет были доизбраны еще 6 гласных, в том числе священник Афанасий Рождественский<sup>15</sup>. В поселке Иващенко в созданный тогда же, 2 марта, «Обывательский комитет служащих и рабочих Сергиевского завода и Томиловского артсклада» был избран заводской священник П. Гнездилов<sup>16</sup>.

А крестьяне села Ново-Самарка 10-го округа Бузулукского уезда выбрали председателем сельского комитета народной власти местного священника Феодора Филатова. Консистория по этому поводу 19 апреля издала специальное определение, согласно которому исправление такой должности несовместимо со священническим служением<sup>17</sup>. Благочинный, протоиерей Павел Поспелов уже 26 апреля доносил, что крестьяне отменили свое решение.

Однако это было уже в апреле. А в первых числах марта никакой официальной позиции по участию духовенства в подобных учреждениях епархиальное начальство не выразило. Избрание тех или иных священников в революционные органы было в первую очередь обусловлено их отношением к свершившейся смене государственного строя. Тот же священник Сергиевского завода Гнездилов занимал активную позицию, выступая с лекциями на тему «Демократия и теократия: государственный строй с библейской точки зрения»<sup>18</sup>.

Письма священника Смирнова епископ Михаил переправил в консисто-

<sup>12</sup> Там же. Л. 6.

<sup>13</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7116. Л. 6.

<sup>14</sup> Там же. Л. 6 об.

<sup>15</sup> ЦГАСО. Ф. 813. Оп. 1. Д. 21. Л. 2.

<sup>16</sup> ЦГАСО. Ф. 700. Оп. 6. Д. 1. Л. 1; СОГАСПИ. Ф. I – V. Д. 51. Л. 12; Волжский день. 1917. № 50. С. 2.

<sup>17</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7116. Л. 15.

<sup>18</sup> Волжский день. 1917. №82. С. 3.



рию. Последняя, рассмотрев письма, постановила дать знать духовенству епархии через благочинных, чтобы в целях подготовки к предстоящим Поместному Собору и Учредительному собранию, «не дожидаясь особых распоряжений и разрешения епархиального начальства, на местах в благочиннических округах устраивало собрания духовенства и духовенства с мирянами для обсуждения вопросов по обстоятельствам текущего момента»<sup>19</sup>. Такие же собрания было необходимо провести и на уровне уездов. Организацию собраний было решено возложить на специальные комиссии, избранные из духовенства уездных городов. На собраниях духовенству надлежало, кроме прочего, избрать представителей от духовенства в уездные комитеты народной власти<sup>20</sup>.

Все постановления собраний, подлежащие рассмотрению экстренного епархиального съезда, было предписано препровождать в подготовительную комиссию данного съезда. Время собраний для образования организационных комиссий должны были назначить уездные протоиереи. Данный журнал консистории датирован 27 марта 1917 г. и в этот же день был утвержден епископом Михаилом. На следующий день подписанный журнал поступил обратно в консисторию, а 29 марта соответствующий указ был разослан благочинным<sup>21</sup>.

Пока принимались эти решения, в Самару продолжали поступать с мест запросы, свидетельствующие о неотложности проектируемых мер. Так, 28 марта на имя епископа Михаила поступил рапорт священника Константина Сухова, настоятеля Спасо-Вознесенского собора Бугуруслана, в котором он

сообщал о намерении созвать собрание духовенства уезда «для выработки программы действий духовенства по отношению к текущим событиям»<sup>22</sup>. Отец Константин, также как и священник Петр Смирнов, просил разрешения и конкретных указаний для предстоящего собрания.

В апреле 1917 г. благочиннические съезды, которые прошли, согласно предписанию консистории, уже во всех округах, продолжили соревноваться в лояльности по отношению к Временному правительству. Так, духовенство 4-го округа Новоузенского уезда «с искренней радостью» приветствовало Временное правительство «за совершение беспрецедентного в истории бескровного раскрепощения русского народа и церкви»<sup>23</sup>. Духовенство же 1-го округа Николаевского уезда в свою очередь «искренно и всецело отдает себя в распоряжение нового Временного правительства и готово все силы свои посвятить на благо и счастье свободной теперь родины»<sup>24</sup>. С ними было единодушно и ставропольское духовенство<sup>25</sup>. Не осталась в стороне и консистория: члены присутствия и все служащие в телеграмме на имя обер-прокурора выразили надежду на то, что «с обновлением государственного строя обновится наконец заботами Вашими и строй консистории»<sup>26</sup>.

Свою лепту в формирование отношения к происходящим событиям внесло и обращение к самарскому духовенству члена Государственной думы от Самарской губернии священника Вениамина Немерцалова. Последний был священником в с. Морша Николаевского уезда, после избрания в IV Государственную

<sup>22</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7143. Л. 22.

<sup>23</sup> Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году. С. 340.

<sup>24</sup> Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году. С. 338.

<sup>25</sup> Там же. С. 348.

<sup>26</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7143. Л. 23.

<sup>19</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7116. Л. 6 об.

<sup>20</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7116. Л. 7.

<sup>21</sup> Там же. Л. 8.





думу входил во фракцию националистов, а с 1915 г. – в Прогрессивный блок<sup>27</sup>. Его «Послание братьям-пастырям» было опубликовано в шестом номере Самарских епархиальных ведомостей. Здесь Немерцалов с пафосом говорит о величии момента, в который «пали кумиры, купленные ценой народных слез и крови, и в бездну небытия канули идеалы, насильственно привитые народным массам; началась переоценка ценностей»; беспощадно клеймит «наймитов Вильгельма Кровавого», которые воздействуют на народные массы посредством развращающих прокламаций, а также призывает духовенство «дружной, пастырской толпой» идти в народ<sup>28</sup>.

При анализе упомянутых документов может сложиться впечатление об абсолютном единодушии в среде духовенства. Однако это не совсем соответствует действительности. Были среди священников наверняка и те, кто падение монархии воспринял со скорбью, однако таковые чаще всего не находили в себе сил и смелости для открытого выступления. В качестве косвенных свидетельств можно привести случаи смещения и даже ареста священнослужителей по обвинению в нелояльности к новой власти.

Новоузенский местный комитет общественной безопасности 10 марта арестовал священника с. Куриловка Михаила Яхонтова и препроводил его в Новоузенск для следствия. Поводом для ареста послужило то, что 5 марта Яхонтов во время литургии «говорил проповедь, характер которой носил настроенное, возбуждающее население против свободы народа»<sup>29</sup>. Сам же Яхонтов полагал, что его оклеветали конфликтовавшие с ним земские учительницы, которые и извратили смысл его пропове-

ди. Яхонтова отправили в Новоузенск, где хотели поместить в арестный дом. Однако священнику повезло, его взял на поруки диакон новоузенского собора Михаил Разумовский, бывший членом комитета общественной безопасности<sup>30</sup>.

Судьбой Яхонтова консистория озабочилась лишь 15 апреля, когда постановила просить губернского комиссара о его освобождении. Епархиальное начальство указывало, что священник был устранен от должности вопреки постановлению Временного правительства от 11 марта, по которому «увольнение от должности и от службы совершается той же властью и в том же порядке, как и определение»<sup>31</sup>. В результате 28 апреля Яхонтов по решению прокурора саратовской судебной палаты был освобожден из-под ареста.

Священника с. Новиковка 5-го округа Ставропольского уезда Григория Софоклова не арестовали, а просто изгнали из прихода. В вину ему поставили то, что он «стоит за старый режим»<sup>32</sup>. По словам самого Софоклова, смуту в селе начали вернувшиеся с фронта солдаты, 18-19-летние мальчишки, находившиеся под сильным влиянием революционной пропаганды. Они обвинили священника в том, что он возмущает народ своими проповедями в церкви; «а особенно его несочувствие новому строю видно из того, что он 18 апреля не служил молебна свободы и не приводил к присяге временному правительству»<sup>33</sup>. Сам Софоклов в рапорте показал, что всего лишь призывал остановиться крестьян, которые, «не дожидаясь разрешения аграрного вопроса в Учредительном собрании, намереваются кроме

<sup>27</sup> См: Государственная дума Российской империи: 1906-1917. М.: РОССПЭН, 2008. С. 407.

<sup>28</sup> Немерцалов В., свящ. Послание братьям-пастырям // СЕВ. 1917. №6. С. 124-127 (оф. ч.).

<sup>29</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7122. Л. 6.

<sup>30</sup> Там же. Л. 4.

<sup>31</sup> Там же. Л. 12.

<sup>32</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7119. Л. 6.

<sup>33</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7119. Л. 6 об.



раздела земли землевладельцев приступить к захвату самовольному живого и мертвого инвентаря их»<sup>34</sup>.

Впрочем, причины устранения священников из приходов не всегда носили политический характер. Так, священника с. Емельяновка 8-го округа Бугурусланского уезда Иринарха Умова, который был председателем волостного комитета по выдаче пайков беженцам, местный Комитет народной власти арестовал, обвинив в должностных злоупотреблениях<sup>35</sup>. Вообще же после февраля резко обострились все социальные и экономические противоречия, которые существовали между духовенством и паствой. Если в 1905-1907 гг. эти противоречия выплескивались в первую очередь в виде посягательств на церковную землю и общественное жалование, то в 1917 г. дело нередко доходило до изгнания священников, угроз и прямого насилия.

Нередко на имя преосвященного поступали такие телеграммы, как эта из с. Ягодное Бузулукского уезда от священника Иоанна Миронова: «Ягодном мятеж церковь заперли службу запретили дан краткий срок выдворения жду защиты и распоряжения дополнительно рапортом»<sup>36</sup>. А священник с. Николаевка Иоанн Скворцов сообщал, что сельский сход постановил лишить его 400 рублей общественного жалования. Крестьян, по мнению Скворцова, подстрекали местные раскольники. На угрозы священника покинуть приход крестьяне отвечали: «Уходи, вышлют другого: ныне не в епархиальной власти сила, а народное право!»<sup>37</sup> Вообще же случаи, когда старообрядцы или сектан-

ты использовали сложившиеся обстоятельства для того, чтобы отыграться на священнике за прежние обиды, судя по всему, были не единичны. Упомянутый уже священник Михаил Яхонтов писал, что предвзятое отношение к нему со стороны сельского комитета обусловлено тем, что в его состав вошли лидеры местных баптистов и молокан и их единомышленники. Трое же православных, вошедших в состав комитета, в церкви никогда не бывают и являясь, по словам священника, «полнейшими атеистами»<sup>38</sup>.

Необходимо отметить, что подобные инциденты имели место в основном в сельской местности, в губернском и уездных центрах ситуация была спокойнее. Связано это с тем, что в городе была несколько иной модель взаимоотношений между духовенством и пасомыми, реже возникали конфликтные ситуации на материальной почве, не было трений по земельному вопросу. Кроме того, на селе в силу удаленности от центральных органов власти местные комитеты могли чувствовать себя полновластными хозяевами ситуации. В городе новая власть себе таких вольностей практически не позволяла, действуя в основном в рамках правового поля. Так, 25 июня Ставропольский Городской комитет народной власти рассматривал жалобу горожан, которые требовали удалить со своих приходов священников Михаила Розова и Николая Надеждина, так как консистория проигнорировала все их обращения. Комитет посчитал, что не имеет права самостоятельно решить такой вопрос, и снова обратился к епархиальному начальству<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> Там же. Л. 6.

<sup>35</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7121. Л. 2.

<sup>36</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7117. Л. 1.

<sup>37</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 7. Д. 5202. Л. 9.

<sup>38</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7122. Л. 6.

<sup>39</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 5. Д. 101. Л. 2-3.



Надо сказать, что в действиях епархиального руководства в условиях стремительных изменений чувствуется определенная неуверенность. На всех поступавших к нему в марте и апреле 1917 г. рапортах о насилии над приходским духовенством епископ Михаил накладывал краткую резолюцию: «В консисторию». Консистория же в свою очередь лишь выражала свое возмущение и составляла отношение, в котором указывала на недопустимость произвольного удаления с прихода и других притеснений.

В сложившихся условиях духовенство на местном уровне предпринимало попытки найти выход из конфликтных ситуаций. В апреле 1917 г. съезд 4-го округа Бугурусланского уезда предложил следующую меру: священник, которому предписано окормлять приход, из которого был изгнан его брат, обязан выдавать половину доходов с приписанного прихода изгнаннику. Также на этот приход никого не назначать на постоянной основе, пока не дадут приход пострадавшему священнику<sup>40</sup>. В некоторых случаях священники соседних сел вообще отказывались совершать требы в тех местах, где совершались насилия над местным клиром. Так, крестьяне упоминавшегося уже села Новиковка получили отказ от соседних священников в требоисправлении у них, после чего просили вернуть священника Григория Софоклова, которого еще месяц назад сами изгнали за «нелояльность» новому строю<sup>41</sup>.

14 апреля Временное правительство уволило старый состав Святейшего Синода (за исключением архиеписко-

па Сергия (Старгородского))<sup>42</sup>. В числе новых членов оказался и епископ Самарский и Ставропольский Михаил (Богданов). Вся тяжесть управления епархией легла на викария, епископа Уральского Тихона (Оболенского), которому 28 апреля был дан официальный указ<sup>43</sup>. Уже после отъезда епископа Михаила проходил в Самаре в первых числах мая экстренный съезд епархиального духовенства. Журналы съезда были доставлены архиерею в Петроград специальной делегацией из состава его членов; также пришлось поступить и депутатам очередного сентябрьского съезда<sup>44</sup>.

На съезде было принято постановление по вопросу изменения церковно-государственных отношений. Позиция духовенства очень характерна и четко показывает его неготовность к резкому разрыву сложившейся связи между государством и ведомством православного исповедания. С одной стороны, в определении съезда декларировалось, что Церковь «в свободном Государстве должна быть совершенно свободна от всякого влияния на нее государственного Гражданского управления»<sup>45</sup>. С другой стороны, подчеркивалось, что «Православная Церковь Христова не может быть отделена от Православного Российского государства», которое обязано «признавать нашу православную веру первой между равными перед Государством верою, как веру истинную»<sup>46</sup>. Государство должно было, по мысли участников съезда, охранять

<sup>42</sup> Фирсов С.Л. Революция 1917 года и проблема «демократизации» Русской Церкви. С. 441.

<sup>43</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7116. Л. 2.

<sup>44</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7139. Л. 14.

<sup>45</sup> Журналы экстренного съезда духовенства Самарской епархии сессии 1917 г. // СЕВ. 1917. №9-10. С. 158 (неоф. ч.).

<sup>46</sup> Там же.

<sup>40</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7106. Л. 19.

<sup>41</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7119. Л. 1.



Церковь от всяческих нападков со стороны иноверия, сектантства и безбожия. Духовенство должно было быть обеспечено достойным казенным жалованием и пенсиями, а во всех учебных заведениях государство обязано было «установить преподавание Закона Божия на одинаковых правах с другими предметами и оплачивать труд законоучителей наравне с другими учителями»<sup>47</sup>.

Особенный оптимизм по вопросу о месте обновленной Церкви в государстве и обществе высказала группа епархиального духовенства, собравшаяся частным образом после окончания съезда. В своем «Обращении к русскому духовенству» члены группы писали: «Пятидесятитысячная армия священников настолько еще сильна, что к ней Государство будет так же прислушиваться, как к голосу пастыря прислушивается приход. От всякой власти, решившей идти иначе, останется одно воспоминание»<sup>48</sup>. Временная слабость духовенства, коренящаяся в его разобщенности, должна, по мнению авторов, быть преодолена объединением вокруг духовенства столичного и думского. Время показало, что подобный оптимизм был неоправданным. Надежды на автономию во внутрицерковных делах при сохранении всесторонней поддержки со стороны государства уже очень скоро были подорваны, когда из ведения Церкви Временным правительством были изъяты все школы.

Тогда же, в мае Синод принял решение о сложении наказаний. В указе от 12 мая говорилось: «Ввиду установления нового строя государственной и общественной жизни и в надежде, что все верные сыны и дочери России обратятся

ныне к воодушевленной работе на общее благо в служении Церкви и Отечеству... Святейший Синод определяет»<sup>49</sup>. Все лица духовного звания, подвергшиеся в разное время взысканиям по духовному суду за их политические убеждения, освобождались от последствий таковых взысканий. При этом должны были последовать меры к восстановлению их прежних прав и положения<sup>50</sup>. Лица, подвергшиеся административным взысканиям и еще не отбывшие их, освобождались от таковых взысканий, а мера судебных не выполненных еще взысканий сокращалась на половину (исключая взыскание сумм в пользу разного рода учреждений и лиц). Также лица, присужденные к епитимии по бракоразводным делам с воспрещением вступления в брак на определенное количество лет, освобождались от этого ограничения, с возложением на них прохождения этой епитимии по вступлении в брак. Действия данного определения распространялись на дела, «кои окажутся решенными ко времени заслушания сего определения в епархиальном управлении»<sup>51</sup>.

Данное определение Синода также было в значительной степени констатацией свершившегося факта. На местном уровне во многих регионах наказания были отменены еще раньше. Так, уже 20 апреля 1917 г. Новоузенский уездный съезд духовенства решил объявить амнистию всем лицам, подвергнутым духовной властью наказаниям и находящимся под следствием<sup>52</sup>. О поспешности, с которой проходила такая амнистия, говорит особое мнение участника съезда мирянина С. Д. Во-

<sup>47</sup> Там же. С. 159.

<sup>48</sup> Обращение к русскому духовенству // СЕВ. 1917. №9-10. С. 164 (неоф. ч.).

<sup>49</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7143. Л. 2.

<sup>50</sup> Там же. Л. 2.

<sup>51</sup> Там же. Л. 2 об.

<sup>52</sup> ЦГАСО. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7127. Л. 202.

ленского: «Постановление было огульное, неясное, неопределенное, поэтому я, участвуя в сем съезде как прихожанин, не соглашался с ним и своей руки в знак согласия не поднимал»<sup>53</sup>.

Подводя итоги, можно сказать, что первоначальный революционный подъем, который охватил и значительную часть духовенства, сменяется к лету определенным отрезвлением, что выражалось в частности в снижении темпов т.н. «демократизации» Церкви. Об этой тенденции красноречиво говорит указ Синода от 10-12 июля, который фактически отменяет предыдущие майские распоряжения. Даже благочиннические съезды мая-июня 1917 г. проходили в Самарской епархии гораздо спокойнее, чем стихийные мартовские собрания с их громкими заявлениями и жесткой и часто необоснованной критикой в адрес правящего епископа.

Церковь старалась найти свое место в новом государстве. Приведенные документы свидетельствуют о том, что свершившийся переворот она восприняла скорее с оптимизмом, надеясь на обретение подлинной внутренней свободы. Однако при этом представить себе ситуацию, когда российское государство не просто не будет поддерживать первенствующую конфессию, а будет по отношению к ней прямо агрессивно, в Церкви тогда не мог практически никто. Потому-то таким наивным кажется нам по прошествии ста лет этот оптимизм. Однако это не столько вина тогдашнего духовенства, сколько его трагедия, потому что, будучи продуктом синодальной системы, оно с трудом могло представить себе иную модель церковно-государственных отношений.

<sup>53</sup> Там же.



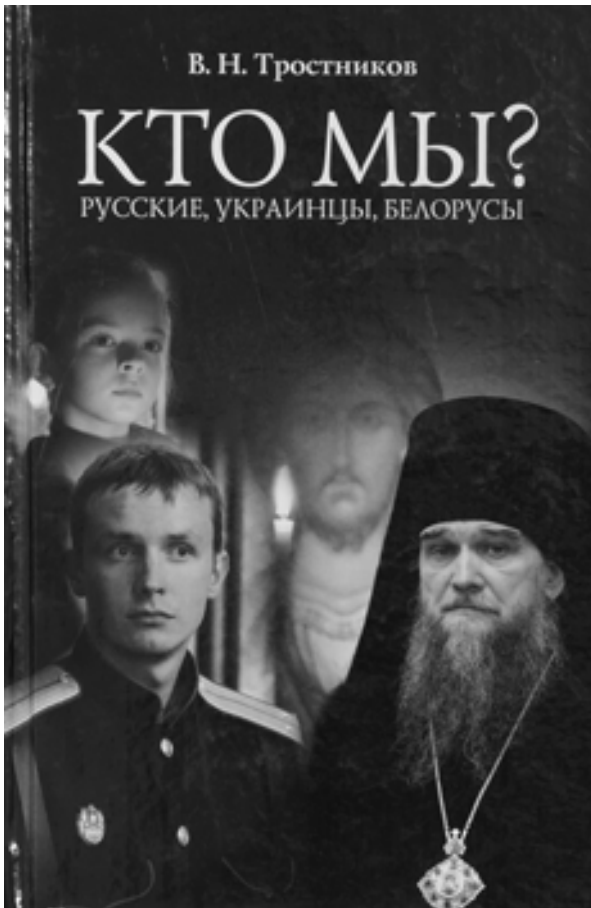
*Собор новомучеников и исповедников  
Российских. Икона*



*Новомученики и исповедники Российские.  
Икона*

# КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО ЗАКАЗА И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Иеромонах Антоний (Подоровский),  
преподаватель СамДС и СГОАН*



Учение о цивилизациях, судьбы которых во многом зависят от доминирующей религии, позволяет поставить вопрос о структуре цивилизации вообще. Одну из наиболее известных моделей цивилизации предлагает наш современник В.Н. Тростников. Её основу он позаимствовал у русского эмигранта, жившего в Аргентине, И.А. Андрушкевича. Согласно Андрушкевичу, каждая цивилизация имеет ядро, которое представляет собой набор ценностей, делающий всех представителей цивилизации

своими друг для друга, вокруг ядра формируется культура – это то, что принято называть «духовной деятельностью человека» – механизмы осуществления научного познания, каноны искусства, системы правовых норм, повседневная культура и т.д. Наконец, цивилизация может выжить только тогда, когда её эффективно защищает государственность. Тростников наполнил эту схему конкретным содержанием, описав зарождение некоторых цивилизаций. Такая трёхсоставная структура, уподобляемая Тростниковым то фруктово-му плоду, то структуре земного шара, а иногда и трихотомистскому антропологическому проекту, позволяет выделить ключевые механизмы, обеспечивающие её функционирование, и указать их конкретную роль.

Существенно то, что комплекс ценностей, составляющих ядро цивилизации, носит отчётливо выраженный религиозный характер, и сама цивилизация, таким образом, возникает по поводу религии.

Теология и философия, составляя производные атрибуты цивилизации (теология как рационально выраженное содержание религиозного откровения и философия как всеобщая рациональная форма духовной деятельности), вступают во взаимодействие между собой. Цивилизация таким образом опосредует отношение теологии и философии.



Из структуры цивилизации делается понятным механизм осуществления связи теологии и цивилизации. Теология, выполняя функцию декларации религиозного откровения, является экспозитором мировоззренческого базиса в рамках цивилизации. Гораздо менее очевидна роль, которая в цивилизации присуща философии, которая, вероятно, и не исследовалась специально.

Если требуется рассмотреть философию и теологию как участников единого процесса, организуемого цивилизацией в рамках её самой, то, пожалуй, трудно найти более естественный способ это сделать, чем обратиться к тому, что условно можно назвать концепцией социального заказа. Автору исследования не приходилось знакомиться с литературой, где данная теория была бы отчётливо разработана применительно к философии (не говоря уже о теологии). Между тем во всяком случае в русской философии существует длительная традиция негласной апелляции к ней в качестве скрытого допущения, именно она позволяет Чаадаеву возложить ответственность на православное мировоззрение за состояние российской мысли в его эпоху, она же лежит в основе программы Киреевского и Хомякова по созданию новой философии. Активно обращается к ней как к данности В.Н. Тростников при описании особенностей становления европейской философской мысли. Можно сказать, что теорию социального заказа многократно экспозиционировали, но до сих пор не исследовали.

Её можно передать следующим образом: всякая теология или теологическая модификация, получающая признание в рамках конкретной цивилизации, сталкивается с необходимостью согласования с культурным багажом данной

цивилизации, прежде всего на уровне мировоззренческих импликаций. Теология вызывает к жизни новые духовные, еkkлесиологические, а в конечном счёте социальные практики, которые не оправдываются в рамках прежнего мировоззрения. Отсюда возникает расхождение между прежним мировоззрением и новыми реалиями общественной жизни (здесь должно обратить внимание на социальную природу самой цивилизации, отмеченную Тойнби и Хантингтоном). В свою очередь у общества возникает интерес преодолеть это расхождение, поскольку оно осознаётся обществом как эпохальная этическая проблема. Таким образом общество формирует по поводу теологических модификаций мировоззренческий заказ. Он существует в невыраженном виде, буквально «висит в воздухе», и тому, кто его удачно выполнит, гарантирована в данном обществе неизменная популярность до следующих теологических модификаций. Этот человек должен быть философом.

Оппозиция генерации-акцепции может быть включена в концепцию социального заказа на законных основаниях: философия удовлетворяет социальный заказ, запрошенный цивилизацией, генерируя приемлемый для неё мировоззренческий контекст. Требуется, однако, учитывать консументный аспект концепции, не заявленный в упомянутой категориальной оппозиции. Общество, образующее цивилизацию, чувствует необходимость оправдания новых факторов его бытия, этот поиск оправдания становится насущной потребностью общества, будучи в конечном счёте необходимостью оправдать своё собственное наличное бытие. Эта задача под силу только философии, именно философия обладает



*И.В. Киреевский*

возможностью её решить. Вот почему допустимо говорить об онтодицейной функции философии, под которой нужно понимать компетенцию философии выполнить мировоззренческий заказ, адресуемой ей цивилизацией по поводу практических импликаций метаморфозы ценностной сферы, выраженной посредством теологической реформы.

Решение этой задачи достигается посредством создания нового философского учения (может быть предпринято несколько попыток), которое достигает разрешения конфликта старых и новых ценностей, вписывая прежнее мировоззрение в новый, более широкий идейный круг. Именно такого рода мыслителями, мастерски осуществившими мировоззренческий заказ, были Фома Аквинский у католиков, Кант и Гегель – у протестантов. Онтодицейная функция философии выражается также в форма-

те осуществления её критической прерогативы над теологическими доктринами. С позиции чистой мысли всякая теология неизбежно должна быть чем-то неопределённым в истинностном отношении, т.к. философия сама по себе не может определить истинностное качество откровения, по поводу которого возникает теология. Зато философия способна установить степень когерентности аксиологического ряда, предлагаемого той или иной теологической системой, ценностным ожиданиям, присущим мировоззренческому контексту данного общества, эта способность находит своё выражение в позиции «здравого смысла». Именно поэтому православные епископы в IV веке могли апеллировать к суду философов в споре с манихеями; ортодоксальное христианство гораздо в большей мере соответствовало ценностным ожиданиям в рамках античной цивилизации, нежели манихейство как христианско-зороастрийский синтез<sup>1</sup>.

Увидеть, как работает концепция социального заказа, можно, обратившись к работам авторов-славянофилов. Уже И.В. Киреевский даёт следующую экспозицию философии: «Сама философия есть не что иное, как переходящее движение разума человеческого из области веры в область многообразного приложения жизни бытовой»<sup>2</sup>. Этой экспозицией подчёркивается именно онтодицейный смысл: придать миру повседневного опыта статус бытия в признанности, оправдав его перед лицом веры. Наиболее подробно исполнение философии социального заказа пред-

<sup>1</sup> Случай описан св. Кириллом Иерусалимским. См.: Кирилл Иерусалимский, святитель. Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Синодальная библиотека, 1991. С. 89.

<sup>2</sup> Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: «Правило веры», 2002. С. 149.





ставлено в статье Киреевского «О необходимости и возможности новых начал в философии». «Направление западных философий, – пишет автор, – было различно, смотря по тем исповеданиям, из которых они возникали, ибо каждое особое исповедание непременно предполагает особое отношение разума к вере. Особое отношение разума к вере определяет особый характер того мышления, которое из него рождается»<sup>3</sup>. Автор раскрывает цивилизационное опосредование на примере становления католической и протестантской философии. «Римская церковь отпала от Церкви Вселенской вследствие вывода разума формально-логического, искавшего наружной связи понятий и из неё выводившего свои заключения о сущности... Разум должен был слепо покоряться вероучению, утверждаемому внешней властью видимой Церкви, – слепо, потому что нельзя было искать никакой внутренней причины для того или другого богословского мнения, когда истинность или ложность мнения решалась случайным разумением иерархии. Отсюда схоластика со всеми её рассудочными утончённостями, беспрестанно соглашавшая требования разума с утверждениями иерархии и, соглашая их, беспрестанно удалявшаяся от них в бесчисленное множество еретических систем и толкований»<sup>4</sup>, – характеризует он схоластику как католический тип философии. В свою очередь «протестантские народы не видали вокруг себя ничего Божественного, кроме буквы Писания и своего внутреннего убеждения, и в радости освобождения от умственной неволи

<sup>3</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. С. 218.

<sup>4</sup> Киреевский И.В. Ук. соч. С. 218-219.

они просмотрели в обожаемой букве Писания ту истину, что Господь принёс на землю не одно учение, но вместе основал и Церковь... но Священное Писание, не проникнутое единомысленным разумением, принимало особый смысл по личным понятиям каждого. По этой причине и чтобы удовлетворить всем личным сознаниям, надобно было не только найти общее основание истины в разуме человека вообще, но непременно в той части его разума, которая доступна всякой отдельной личности. Поэтому философия, возбуждённая протестантизмом, преимущественно должна была ограничиваться областью разума логического, равно принадлежащего каждому человеку, каковы бы ни были его внутренняя высота и устройство... Только разум отношений, разум отрицательный, логический, мог признаваться за общий авторитет, только он мог требовать безусловного признания своих выводов от каждой особенной личности. По этой причине видим мы, что философия рациональная развивалась почти исключительно в землях протестантских»<sup>5</sup>.

Ещё с большей отчётливостью картину раскрывает В.Н. Тростников. Он пишет: «Был ли Фома великим философом? Западный мир безоговорочно признаёт его таковым. Но ведь этот мир начал делаться «западным» именно с принятия католической веры, а Фома является главным оплотом католицизма... Это был человек огромного интеллекта и необъятной эрудиции, который мастерски, а точнее – гроссмейстерски выполнил никем не сформулированный, но висевший в воздухе политический заказ оправдать папоцезаризм. Надо признать, что выполнил он его блестяще. Фома создаёт иллюзию, буд-

<sup>5</sup> Киреевский И.В. Ук. соч. С. 222-223.



то главное для него – онтология, бескорыстные поиски космологической и богословской истины, и, чтобы сделать эту онтологию убедительной, он заимствует её у Аристотеля... Такому виртуозу... совсем нетрудно было облечь схемы Страгирита... в одежды теологии, что он и сделал. А учение о примате духовной власти над светской вытекало из его онтологии как бы само собой»<sup>6</sup>. Также складывается ситуация и с протестантизмом, где, согласно Тростникову, наличествовал более сложный сюжет, и наиболее яркий эпизод был связан с появлением гегельянства: «Немцы уже в начале XIX века предвкушали национальное единство в своих мечтах. Поэтому философия Фихте и Шеллинга... оказалась уже не соответствующей социальному заказу... Возвышать отдельного человека надо было по-прежнему, но наряду с этим требовалось возвеличивать и всю протестантскую цивилизацию в целом, поскольку она уверенно шла к своему новому этапу – к своему существованию в рамках мощного единого немецкого государства. Этот новый социально-политический заказ блестяще выполнил философ Георг Вильгельм Фридрих Гегель...»<sup>7</sup>

Онтодицейная функция философии, таким образом, во-первых, обосновывает антропологический фактор связи теологии и философии, поскольку именно концепция социального заказа позволяет объяснить влияние антропологического проекта теологии на качество разума в соответствующих философских системах. Схоластическая проблематика и сопутствующая ей аналитическая терминология согласно этой теории возникают как систематизаторский опыт по поводу внутреннего согласования совокупности историче-

ски наличествовавших вероучительных заявлений, наделённых статусом абсолютной истины, и примирения всех таких заявлений с требованиями декларативно объективного разума. В свою очередь рационализм эпохи Нового времени, поиск оснований для первоначального суждения в рамках философской доктрины (например, у Декарта) оказывается легко объясняемым протестантским подходом к Библии, где в качестве полномочной герменевтической инстанции выступал любой реципиент, и отсутствие требований к реципиенту было принципиальным. Во-вторых, и это обстоятельство, может быть, имеет ещё более существенное значение, онтодицейная функция философии не только объясняет исторический путь классической философии, но и примиряет факт плюральности конфессиональных теологий с требованием теологической универсальности в интересах разрешения вопроса о легитимности научного формата теологии.

### Библиография

1. *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. – М.: «Правило веры», 2002. – С. 214-268.
2. *Кирилл Иерусалимский*, свяитель. Поучения огласительные и тайноводственные. – М.: Синодальная библиотека, 1991. – 366 с.
3. *Тростников В.Н.* Вера и разум. Европейская философия и её вклад в познание истины. – М.: «Грифон», 2010. – 224 с.

<sup>6</sup> *Тростников В.Н.* Вера и разум. Европейская философия и её вклад в познание истины. М.: «Грифон», 2010. С. 110-111.

<sup>7</sup> *Тростников В.Н.* Ук соч. С. 172.

# МИТРОПОЛИТ МАНУИЛ (ЛЕМЁШЁВСКИЙ) И ВЛАСТИ: ВЕХИ ПРОТИВОСТОЯНИЯ

*Диакон Алексей Подмарицын, преподаватель СамДС,  
кандидат исторических наук*

Митрополит Мануил занимает особое место среди православных иерархов края. Он относится к немногочисленной плеяде ученых архиереев синодального и довоенного поставления, действовавших в послевоенный период.

Несколько раз в жизни он переживал гибель вновь и вновь составляемых библиотек, своих произведений (книг и статей), картотек с тысячами и тысячами карточек. И всегда, как только время испытаний заканчивалось, он начинал свои труды снова. Сохранившееся до нашего времени письменное наследие святителя огромно. Большая часть его наследия, состоящая из нескольких десятков тысяч карточек различных каталогов, его дневниковые записи (которые в основном тоже велись карточным способом) хранятся в Самарском епархиальном церковно-историческом музее<sup>1</sup>. Здесь же хранится и справочная литература, использованная ученым святителем и его сподвижниками при работе. Исследования, относящиеся к каталогам русских архиереев синодального и советского времени, были продолжены трудами преосвященного митрополита Иоанна (Снычева), который перевез эти документы в Санкт-Петербург. После его смерти в 1995 году, по благословению



*Митрополит Мануил Лемешевский*

Святейшего Патриарха Алексия II, просопографические<sup>2</sup> материалы по епископату РПЦ были переданы доверенному лицу для продолжения работы.

Собранный владыкой Мануилом просопографический материал является не-

<sup>1</sup> На сегодняшний день располагается в здании Самарской духовной семинарии Самарской и Сызранский епархии Русской Православной Церкви Московского Патриархата, по адресу: 443110, г. Самара, ул. Радонежская, 2.

<sup>2</sup> Просопография – отдел исторических наук, систематизирующий и изучающий материалы биографического характера целых сословий, страт и групп какого-либо общества в известный период времени.



отъемлемой частью всех исследований по истории РПЦ советского периода. Совершенно понятно, что периодически звучащая критика в адрес покойного ученого иерарха об отсутствии в его мемуентальных каталогах русского архиепископата конца XIX – середины 60-х годов XX века сведений о репрессиях конкретных лиц в советское время носит лишь риторический характер и не может быть воспринята всерьез. Именно труды преосвященного Мануила (Лемешевского) и послужили основой для продолжения архиепистологии<sup>3</sup> Русской Православной Церкви советского периода уже в наше время, когда стал реальностью доступ к архивным материалам.

Биографией преосвященного митрополита Мануила (Лемешевского) специально занимался его ученик и преемник, митрополит Иоанн (Снычев), который написал труд «Митрополит Мануил (Лемешевский)». Работа была завершена через год после смерти владыки Мануила, но вышла в свет и стала доступна читателю лишь четверть века спустя, после краха советского режима. Сочинение это, постоянно корректировавшееся владыкой Иоанном, имело несколько вариантов и с оглядкой давалось для ознакомления молодым священникам.

После освобождения из заключения в конце 1944 года епископ Мануил был направлен Святейшим патриархом Алексием I в помощь преосвященному архиепископу Тамбовскому Луке (Войно-Ясенецкому<sup>4</sup>), который с радушием отнесся к вернувшемуся из ссылки иерарху. 14 фев-

<sup>3</sup> Термин, предложенный владыкой Мануилом для обозначения науки, изучающей епископат.

<sup>4</sup> Канонизирован Украинской Православной Церковью Московского Патриархата в 1996 году, на Юбилейном Соборе РПЦ 2000 года состоялась общецерковная канонизация святителя Луки, архиепископа Крымского и Симферопольского.

раля 1945 года последовало назначение епископа Мануила на Чкаловскую и Бузулукскую кафедру<sup>5</sup>.

Святителю пришлось с первых дней столкнуться с последствиями церковной разрухи. Чкаловская область<sup>6</sup>, протянувшаяся от Среднего Поволжья до Западной Сибири, не имела православных иерархов с мая 1937 года, когда был репрессирован преосвященный епископ Оренбургский Варлаам (Козуля)<sup>7</sup>.

В 1944 году иеромонах Адам (Свистунов), посланный Уфимским преосвященным Стефаном (Проценко) для налаживания церковной жизни в Чкалове и округе<sup>8</sup>, состоял благочинным всех церквей Чкаловской области и настоятелем Никольской церкви г. Чкалова<sup>9</sup>.

В соборных заседаниях с 1945 года от епархии присутствовал протоиерей Архангельский<sup>10</sup>. В некоторых документах протоиерей А. Архангельский упоминался как посланный Священным Синодом РПЦ для организации управления Чкаловской епархией с декабря 1944 года. Он сменил в этой должности иеромонаха Адама (Свистунова)<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Александр Киреев, протоиерей. Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943-2002 годах. М., 2002. С. 37.

<sup>6</sup> Именовалась так в 1938-1958 годах.

<sup>7</sup> Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей Церковной власти. 1917-1943. Сост. М.Е. Губонин. М., 1994. С. 938, 964.

<sup>8</sup> Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX века. Сост. протоиерей Николай Стремский. Кн. 3. Оренбург: Оренбургское кн. изд-во, 2000. С. 222.

<sup>9</sup> Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 43. Л. 8,9.

<sup>10</sup> Овсянников П.А. Списки участников Собора 1945 г. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. Вып. II:2 (31). М., 2009. С. 129.

<sup>11</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 43. Л. 9.



Церковная жизнь на огромном пространстве носила очаговый характер. Именно в этой части региона наблюдались наиболее вопиющие случаи маргинализации церковной жизни. В западной части области гастролировал религиозный мошенник М. Поздеев, сказывавшийся «архиепископом Серафимом» и показывавший в качестве доказательства своего «архиерейства» фальшивую фотокарточку. На ней рядом с фигурой покойного Св. Патриарха Тихона была добавлена фигура с архиерейской панагией и головой М. Поздеева, всю жизнь бывшего мирянином. На периферии отмечались случаи, когда литургисать<sup>12</sup> дерзали не только самозванцы мужского пола, но и монахини и келейные девы<sup>13</sup>. Митрополит Мануил записал в своём дневнике 15 августа 1948 года: «Вчера скончалась в городской больнице одна инокиня Дария, безродная. По справкам сказали, что та была самозванка, крестила детей и т. д. У неё был требник. Бог ей судия. Все это открывает все её хитросплетения и обзывания себя уполномоченной от архиерея. Какое безобразие! Найдены после неё требник, служебник, Дароносица<sup>14</sup> и т. д.»<sup>15</sup>

В других районах области действовали запрещенные в служении либо лишенные сана иеромонахи. Известно было также об одном либо двух официально не зарегистрированных священниках, самовольно отправлявших обряды. Эти

<sup>12</sup> Совершать таинство Св. Евхаристии.

<sup>13</sup> Не постриженные в монашество женщины, соблюдавшие в жизни монашеские правила.

<sup>14</sup> Нагрудный мешочек, куда священником для переноса к больным помещается герметическая капсула со Св. Дарами.

<sup>15</sup> «Живи так, чтобы всем было хорошо» [дневник митрополита Мануила (Лемешевского). 1948 год] // Духовный собеседник. 2014. №3 (71). С. 115.



*Памятник митрополитам  
Мануилу Лемешевскому и Иоанну Снычеву*

последние были самым меньшим среди массы беззакония и самовольства, которые тогда определяли религиозную жизнь православной паствы, оставшейся без иерархического попечения Церкви в результате систематической антицерковной и, шире, антирелигиозной государственной политики.

В июле 1946 года епископ Можайский Макарий, командированный в Чкалов, отмечал: «На всю Чкаловскую область имеется всего лишь 13 храмов; 43 района совершенно не имеют церквей, отсюда постоянное хождение верующих к Архиепископу: отсюда же и обилие самозванцев»<sup>16</sup>.

Избавиться от всего этого можно было лишь восстановлением нормальной приходской деятельности. К приезду владыки в самом Чкалове действовала одна Никольская церковь на окра-

<sup>16</sup> ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 75. Л. 15.



ине, поставленная в XIX столетии на собранные казаками деньги<sup>17</sup>. В январе 1948 года старанием Чкаловского преосвященного архиепископа Мануила в епархии действовало уже 20 полнокровных православных приходов, уполномоченным рассматривались заявления верующих об открытии ещё 39 храмов<sup>18</sup>.

В 1946 году, когда в совете по делам РПЦ при СМ СССР специально рассматривали вопрос о Чкаловской епархии, была специально отмечена деятельность владыки Мануила по увеличению приходов. «В деле неофициального насаждения молитвенных домов по области большую роль сыграл архиепископ <...>; ...он внушает, чтобы верующие не ждали, когда официально будет разрешен вопрос открытия молитвенного дома или церкви, а подыскивали бы себе подходящий домик и молились <...>; ...писал указы священнослужителям на право совершения ими богослужения исправления треб и рассылал их по районам, в места намеченного открытия молитвенных домов или подготовляющихся к открытию»<sup>19</sup>.

В 1946 году преосвященный был возведен в сан архиепископа. В 1947 году, когда по всей России запрещались крестные ходы, в провинциальном Чкалове случилось невозможное – прошел крестный ход вне церковной ограды. В течение двух недель верующие прошли от Чкалова до села Табынск<sup>20</sup> (райцентр Красноусольск Башкирской АССР) и

<sup>17</sup> Свою лепту в благородное дело строительства сего храма внес Государь Наследник, великий Князь Николай Александрович, будущий Св. Стратотерпец.

<sup>18</sup> ГАОО. Ф. Р-617. Оп. 1. Д. 369. Л. 24а, 26-29.

<sup>19</sup> ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 75. Л. 12.

<sup>20</sup> Существует и народное название села – Табынские Ключи (Святые Ключи), исторически базирующееся на факте появления трех ключей под горой, на которой совершилось явле-

обратно, с Табынским образом Божией Матери.

Это паломничество, официальное установление которого относится к середине XIX века, совершается в девятую пятницу после Пасхи. Со слов самого архиепископа, «по разрешению облмилиции было совершено это хождение по маршруту, который был представлен в облмилицию по ее требованию. Это хождение было традиционным, и в прошлом году оно было восстановлено. Современное хождение не имеет большого размера (из Чкалова ходило 30-40 человек), но зато все верующие будут довольны, видели и будут видеть, что власть не мешает верующим свободно отправлять свои традиционные религиозные торжества. Прошлогодний пример показал, что это хождение может быть согласовано с местными властями по определенному маршруту. Это хождение никоим образом не отразится на колхозных работах тех сел, через которые будет проходить эта группа, т. к. в этих селах больших остановок не делается, и на ночлег приходят поздно»<sup>21</sup>.

В 1948 году, несмотря на прямые запрещения властей, верующие опять пошли крестным ходом и были задержаны в Октябрьском районе Чкаловской области. Владыка записал в личном дневнике 22 и 25 июня того года: «После напутственного молебна с впервые прочитанным Акафистом нашей Табынской иконе Божией Матери 39 человек пошли по обещанию в Табынские Ключи. На дорогу дали им рукописный Акафист Табынской иконе. Эта радость иметь свой Акафист сгладила во многом скорбь от неразрешенного Крестного хода с нашей чудотворной

иконы Богородицы при царе Феодоре Иоанновиче в конце XVI века.

<sup>21</sup> ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 75. Л. 17-17 об.



святыней <...> Богомолит в Табынь сорвано. Помятый Акафист Табынской иконе Божией Матери какой-то женщиной возвращен мне. Богомольцы задержаны и опрошены в Октябрьском райкоме. Облуполномоченный вызвал меня к себе, но я не поехал, а вчера меня доставили к нему на машине»<sup>22</sup>.

4 сентября 1948 года архиепископ Мануил был арестован, а 16 апреля следующего года был осужден сроком на 10 лет по той же 58 статье. Интересно, что все обвинения со стороны советской власти в отношении владыки Мануила были недоказанными<sup>23</sup>. Тем не менее свое 70-летие святитель встретил в Потемских лагерях Мордлага. После освобождения в 1955 году был назначен архиепископом Чебоксарским и Чувашским. Все было, как и прежде – богослужения, неопустительно совершавшиеся по воскресным и праздничным дням, прием посетителей, благотворительность, а также работа, невидимая для людей внешних. Восстановление библиотеки, работа над огромной картотекой русских архиереев за 1000 лет (более 2500 персоналий, около 20000 карточек), «Топографией архиерейских кафедр», «Альбомом русских архиереев», составление «Чина архиерейского отпевания». Архиепископ в письме от 10-14 ноября 1956 года рас-

<sup>22</sup> «Живи так, чтобы всем было хорошо» [дневник митрополита Мануила (Лемешевского). 1948 год] // Духовный собеседник. 2014. №3 (71). С. 105.

<sup>23</sup> «Во всех четырех арестах обвинявшийся по одному и тому же 10 пункту ст[атьи] 58, но не в злостной агитации, которая ни на одном следствии не была установлена во всех четырех случаях ареста и что я до сих пор несу тяготу наказания без серьезно представленных мне обвинений». Архиепископ Мануил (Лемешевский). Заявление на имя председателя Верховного совета СССР К. Е. Ворошилова с прошением о реабилитации 6 августа 1957 года // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 163. Л. 10.

сказывал секретарю канцелярии Московской патриархии протопресвитеру Н. Колчицкому: «Месяцами я вожусь с картотекой архиереев. Она заключается в 18 основных ящиках и включает в себя библиографический материал на более чем 2 200 архиереев, не считая обновленческих 270 хиротоний. Я сжился с этой картотекой, вмещающей в себя не менее 20 000 вкладных карточек, я сжился с именами сотен архиереев (не знающему этого дела и безразличному непонятны и мои переживания), интимная и официальная жизнь архиереев открывается как живая книга их жизни. Но все они уже усопшие, все они молчат и поучают – не делай так, как мы поступали, а подражай праведникам-собратьям своим»<sup>24</sup>.

Как бы отвечая на вопрос своих современников, видевших мало пользы во внешне чудаковатых занятиях архиерея, более четверти своей жизни проведенного в узилищах, Мануил обращался к ним и к нам: «И составляю я все эти каталоги, списки, указатели и симфонии<sup>25</sup> потому, что знаю и по Слову Божию и по правилам святой Церкви (см. из сокращенных правил св. Василия Великого 62-е), что всякий, кто какой бы то ни было дар Божий бережет только для собственного употребления, не делая другим блага, тот подлежит суду, как скрывший свой талант. И в этом сознании я черпаю свои силы духовные для завершения начатого. Доколе мы хотим и думаем быть чем-нибудь, дотоле Он, Господь, не начинает в нас

<sup>24</sup> Иоанн (Снычев), митр. Митрополит Мануил (Лемешевский). Биографический очерк. СПб., 1993. С. 237.

<sup>25</sup> Симфония (греч.) – справочники к сочинениям и собраниям сочинений одного автора либо тематических сборников по ключевым словам или темам. Существуют Библейские симфонии (на весь текст), симфонии на произведения св. Иоанна Златоуста и т.д.



Своего дела, ибо смирение и отвержение себя есть основание в нас храма Его. И к этому я стараюсь стремиться»<sup>26</sup>. Вот побудительные мотивы церковного историка, двигавшие им вплоть до мирной кончины.

Продолжалась и иная сторона жизни – неусыпная опека со стороны чиновников идеологического фронта. Составленная в 1960 году старшим инспектором СДРПЦ А. Недведем справка «О нарушениях советских законов, относящихся к церкви со стороны архиепископа Мануила (Лемешевского Виктора Викторовича) Чебоксарского и Чувашского» к числу таковых относил следующие факты. Духовенство на приходах самовольно построило часовню (с. Карамышево Козловского района), пристройку к церкви и вырыло колодец (в Алатыре), ограду вокруг храма с захватом колхозной земли (пос. Шихраны). Духовенство занималось благотворительностью – сам архиерей высылал учащимся из Чувашской епархии в семинариях страны ежемесячно по 150 рублей; священник А. С. Алексеев с. Луцкого Комсомольского района после пожара, уничтожившего 17 домов, из церковных сумм выдал 200 рублей на каждый сгоревший двор. По личному распоряжению архиепископа Мануила после подобных катастроф выдавалась денежная помощь из Штанашской, Канашской, Перво-Чураевской и Тогаевской церквей, что, по мнению советских чиновников, было недопустимым нарушением<sup>27</sup>. Инспектор к числу нарушений советского законодательства (злостный выпад) отнес высказывание архиепископа в лицо недавно назначенному уполномоченному СДРПЦ по Чувашской АССР Маклашкину следующего содержания: «Маклашкин, будучи комсомольцем, а затем председателем райисполкома в Мордовии, закрывал и разрушал православные

церкви, а теперь его назначили уполномоченным Совета по делам Русской православной церкви – что можно ожидать от такого уполномоченного»<sup>28</sup>. Новый председатель СДРПЦ В. Куроедов в своём программном докладе на всесоюзном совещании уполномоченных совета 21 апреля 1960 года среди архиереев, занимавшихся в 1959 году благотворительностью и поддержанием «затухающих приходов»<sup>29</sup>, назвал и возглавлявшего тогда Чувашско-Чебоксарскую епархию архиепископа Мануила<sup>30</sup>.

22 марта 1960 года владыка был назначен на освободившуюся Куйбышевскую кафедру. «Началась новая и последняя страница его жизни, наполненная и радостями, и скорбями»<sup>31</sup>. Особенно много тревог доставляли почти ежедневные новости из Ульяновской области, которая вошла в состав Куйбышевской епархии незадолго до прибытия архиепископа Мануила: произвол местных властей, безнаказанность беззакония уполномоченных по Ульяновской области Кошмана и Агафонова, закрывших за несколько лет  $\frac{2}{3}$  приходов РПЦ и сокративших в два с лишним раза численность православного духовенства в области. Уполномоченный Кошман писал в 1961 году, что архиепископ Мануил «часто жалуется в Москву, бывая часто в Совете»<sup>32</sup>, на действия уполномоченного по Ульяновской области. Мне же он говорит, что он консультировался в Совете по ряду вопросов. Вывод: Мануил

<sup>28</sup> Там же. Л. 14.

<sup>29</sup> Советская сленговая терминология.

<sup>30</sup> Центральный государственный архив Самарской области (ЦГАСО). Ф. Р-4187. Оп. 2. Д. 51. Л. 39.

<sup>31</sup> *Иоанн (Снычев)*, митр. Митрополит Мануил (Лемешевский). Биографический очерк. СПб., 1993. С. 268.

<sup>32</sup> По делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР.

<sup>26</sup> *Иоанн (Снычев)*, митр. Митрополит Мануил (Лемешевский). Биографический очерк. СПб., 1993. С. 239.

<sup>27</sup> ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 163. Л. 14-15.





является ярким консерватором и реакционером, очень хитрым и опытным, неоднократная судимость сделала его пугливым, а иной раз «сговорчивым»<sup>33</sup>.

Осенью 1961 года чебоксарские налоговики задним числом предъявили владыке платежное извещение на суммы, которые в свое время были перечислены через Госбанк в Чебоксарское епархиальное управление на общецерковные нужды. Преосвященный был оклеветан 13 октября 1961 года в чувашской республиканской молодежной газете «Молодой коммунист» старшим инспектором госдоходов минфина Чувашской АССР Е. Горбуновым<sup>34</sup>. Примечательно, что данное мероприятие проходило именно в период очередного наступательного этапа на Церковь. Принятое в январе этого года постановление о ликвидации нарушений советского законодательства о культах в практической своей реализации привело к ряду показательных мероприятий советских контролирующих и силовых органов в отношении архиереев. Характерно, что в статье «Кормушка святых отцов» указывается на подобный, с точки зрения автора, пример с архиепископом Казанским Иовом (Кресовичем). В том же 1961 году он был обвинен в присвоении бюджетных сумм епархиального управления, на него было заведено уголовное дело, доведенное до суда. Суть сфабрикованного дела заключалась в следующем: суммы, затраченные архиепископом Иовом на ремонт и восстановление церкви (что к началу 1960-х годов уже было запрещено делать) и благотворительность (пенсии репрессированным клирикам и немощным членам их семей советское государство не платило

и особой инструкцией запрещало это делать пенсионному фонду Московской Патриархии и местным архиереям), были отнесены к личным расходам архиепископа. По невозможности вернуть эти деньги, проходившие по епархиальной бухгалтерии как представительские, последний был приговорен к тюремному заключению.

Волокита тянулась почти десять месяцев. Минфин РСФСР дважды возвращал дело на пересмотр в республиканский минфин. Митрополит и его неизвестные юристы-помощники составили жалобы в минфин СССР и прокуратуру СССР. Что в конечном итоге заставило министерство финансов Чувашской АССР вынести законное решение по фальсифицированному его сотрудниками налоговому делу, нам неизвестно. Но совершенно ясно сейчас, по прошествии более полувека – политическая подоплека этого беззакония, желание очередным, пусть и фальшивым, скандалом дискредитировать клириков и саму РПЦ.

С 8 августа 1962 года куйбышевский уполномоченный СДРПЦ В. Х. Корчагин при поддержке областных властей организовал комсомольско-милицейские пикеты у храмов, препятствовавшие входу в храм родителей с детьми, младенцами и подростками. Потребовалась помощь патриарха Алексия I, чтобы кордоны у куйбышевских храмов были ликвидированы. В том же 1962 году 25 февраля, на 78-м году жизни преосвященный Мануил был возведен в сан митрополита. Он стал первым титулярным митрополитом Куйбышевской/Самарской кафедры. С ноября 1965 года находился на покое, епархией управлял викарный епископ Сызранский Иоанн (Снычев, +1995).

Заместитель председателя совета по делам религий при совете министров СССР В.Г. Фуров в числе задач по усиле-

<sup>33</sup> ГАУО. Ф. Р-3705. Оп. 1. Д. 51. Л. 47.

<sup>34</sup> Горбунов Е. Кормушка «святых» отцов / Молодой коммунист. 1961. 13 октября.



*Митрополиты Мануил Лемешевский и Иоанн Снычев*

нию контроля над соблюдением законодательства о культурах, которые решались советом в первой половине 60-х годов, назвал отстранение от руководства в Церкви наиболее крупных деятелей, «являвшихся для государства персоной нон грата, нежелательным лицом. Так был отстранен от руководства, например, первый член Синода Московской патриархии митрополит Крутицкий Николай (Ярошевич<sup>35</sup>) – этот реакционный двуличный деятель. Так был устранен от церковной деятельности и жительствующий ныне митрополит Куйбышевский Мануил (Лемешевский), стоявший в церковной иерархии первым по хиротонии после патриарха, но проповедовавший взгляды, не отвечающие интересам государства»<sup>36</sup>.

Старец-митрополит практически до конца своей жизни не оставлял трудов

<sup>35</sup> Так в документе. Должно быть – Ярошевич.

<sup>36</sup> ЦГАСО. Ф. Р-3219. Оп. 1. Д. 6. Л. 82.

на ниве церковной истории. В начале 1967 года он окончил написание магистерского труда «Русские православные иерархи периода 1893-1965 годов». До конца его жизни тянулся к нему поток верующих, и, несмотря на угасание сил, он всем старался помочь. Митрополита не стало 12 августа 1968 года, на 85-м году жизни. Для верующих куйбышевцев-самарцев владыка так и остался в молитвенной памяти – живым, страдающим, пламенеющим верою и благоговением. Он никогда, ни один день своей жизни не уклонялся ни в какое церковное разделение. Много страдавший, он сам для многих стал сыном утешения.

Человек скромный, он никогда не позировал перед фотоаппаратом. От него не осталось множества снимков. На тех, что дошли до нас, добрый пастырь запечатлен по-отечески открытым и искренним.

# СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ НА ПРИМЕРЕ ТЕОКРАТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ АНТОНИО РОЗМИНИ

*С.Г. Крейдич, преподаватель СамДС*

С самого начала человеческой истории род людской с увлечением ищет идеальную модель социального устройства и с потрясающим упорством как пишет утопические и антиутопические трактаты, так и пытается воплотить, казалось бы, тщательнейше продуманные теории в реальность. Как пишет В.В. Биbihин: «Цель любого образования, природного, или искусственного, не может быть сложной. Для своей осуществимости она должна укладываться в одну простую идею или, вернее, быть захватывающим тоном, настроением... обычно гигантские предприятия срываются не из-за трудности, а из-за неувлекательности, когда людям скучно выполнять детали расписания. История выдыхается, увязая в условностях»<sup>1</sup>.

Христианскому взгляду на теократию в качестве общественного проекта и будет посвящена данная статья.

Как неоднократно отмечали исследователи философии Антонио Розмини в беседах о философии этого беатифицированного Папой Бенедиктом XVI священника, сложность разговора об этом мыслителе не в том, что трудно найти две-три цитаты из его трактатов по тому или иному вопросу и правильно подать их в краткой статье, затруднение составляет обилие материала по теме и



*Антонио Розмини*

невозможность за ограниченное время затронуть все аспекты мысли упомянутого автора. Поэтому в рамках статьи будут рассмотрены избранные мысли знаменитого роверетанца о принципах общественного устройства, которые он изложил в ряде своих сочинений.

Фундамент философской системы Розмини – идея бытия, к которой можно прийти, постепенно абстрагируясь от случайных свойств любого существа

<sup>1</sup> Биbihин В.В. «Новый Ренессанс». М., «Прогресс-Традиция». 1998. С. 14.



или предмета: «Абстрагируемся, например, от конкретной идеи в нашем друге Маурицио. Когда из конкретной идеи этого друга желаю убрать все личное и индивидуальное, то не остается более ни Маурицио, ни идеи друга... не остается ничего, кроме идеи человека «вообще». Но после первого отвлечения пойдем еще дальше и абстрагируемся и от человеческих качеств. После вторичного абстрагирования перед моим мысленным взором нет больше ни разума, ни свободы, этих существенных свойств человека, и предстает идея более широкая – идея животного. И если продолжить абстрагироваться в том же ключе, то что останется дальше? Останется идея тела, без чувств, подобно растению. Желаю далее мысленно убрать более сложные характеристики в пользу более простых и получу идею тела сродни минералам, идею тела в физическом смысле, но все же его идея все еще будет оставаться. Перестану удерживать внимание на любых характеристиках этого тела и получу идею вещи в самом общем смысле, но и в этом случае ум мой будет сосредоточен на чем-то мыслимом, некоем объекте, что приведет к еще более общей идее... Наконец, я могу подумать, что эта «вещь в самом общем смысле» есть вещь постольку, поскольку она обладает бытием. И так я прибываю к последнему рубежу, за которым мысль не может более удерживать объект своего рассмотрения без того, чтобы не разрушить всякое представление о нем. Таким образом, идея бытия есть универсальнейшая, которая остается после максимально возможного абстрагирования, и есть та идея, вне которой невозможно мыслить и без которой невозможна никакая другая идея»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> *Cum. no A. Rosmini. «Nuovo saggio sull'origine delle idee, Libreria Editoriale Sodalitas-*

Далее нужно особенно подчеркнуть, оговорить, что, согласно воззрениям Розмини, было бы ошибочно полагать идею чистого бытия единым исходным моментом для всего сущего, как это было для Гегеля, Плотина или иных

Centro internazionale di studi rosminiani, Stresa, riproduzione anastatica in due volumi dell'edizione Intra del 1875-1876, vol. I, pag. 440-442: «Togliamo in esempio l'idea concreta di Maurizio nostro amico. Quando dall'idea concreta di quest'amico voglio rimuovere ciò che v'ha di proprio e d'individuale, egli non mi resta più l'idea di Maurizio, non più l'idea del mio amico...; non mi resta più in questa, che l'idea comune di un uomo. Ma dopo questa prima astrazione ne fo un'altra, astraggo le qualità proprie dell'uomo. Per questa seconda operazione del mio spirito, l'ente a cui io penso, già non è più né manco un uomo: in esso non c'è più né ragione né libertà, costitutivi dell'uomo: l'idea che mi resta è un'idea più generale, è l'idea di un animale. Procedendo a notomizzare e rescindere da questa idea altre qualità, io posso allo stesso modo astrarre colla mia mente dalle qualità proprie dell'animale: che mi resta allora? L'idea di un puro corpo privo di sensibilità, dotato solo di vegetazione. Voglio ancora colla mia mente togliere da lui ogni organizzazione, ogni vegetazione, e fissare la mia attenzione unicamente sopra ciò che questo corpo ha di comune co' minerali: la mia idea è divenuta in tal modo l'idea di un corpo in genere: tuttavia ella è ancora. Voglio io finalmente non badare coll'attenzione mia né pure a ciò che ha di proprio il corpo: allora quell'idea di corpo mi si cangerà nell'idea d'un ente in universale: in tutte queste diverse astrazioni la mente mia si è sempre occupata di qualche cosa..., fino che è pervenuta ad avere l'idea più universale di tutte, cioè l'idea d'un ente, senza ch'egli nel mio pensiero sia da nessuna qualità cognita o da me fissata determinato. Io posso finalmente pensare che quest'ente è ente perché ha l'essere. Recata pertanto a questo estremo punto, l'astrazione non può più proceder oltre senza che le sfugga d'innanzi ogni oggetto del pensiero, senza ch'ella distrugga in somma ogni idea nella mente. L'idea dunque dell'essere è l'universalissima, è quella che rimane dopo l'ultima astrazione possibile, è quella idea, tolta la quale è tolto interamente il pensare, ed è resa impossibile qualsiasi altra idea». (Перевод мой. С.К.)



*Колледж ордена Розминиан в городке Стреза*

философов, которых рассматриваемый автор называет «unitarii». В то же время важно сделать акцент на том, что для роверетанца три вида бытия – реальное, идеальное и моральное – не есть три разных вида бытия, но все выражают различные стороны одной и той же категории: нельзя мыслить идеальное без реального (как и наоборот), а моральное проявление бытия крайне важно, поскольку позволяет избежать противоречий унитарных систем философии.

Еще одним важнейшим моментом для Розмини является фундаментальное деление сущего на бытие чистое и абсолютное и бытие ограниченное относительное. Поскольку представители рода человеческого относятся ко второй категории, то все их интеллектуальные построения вообще и относительно начала мира и акта творения имеют характер догадок, которые имеют лишь опосредованное отношение касательно Творения.

Роверетанец ищет способ построения социальной онтологии в согласии с христианством и с позиций «чистой» онто-

гии, но в соответствии с возможностями человеческого разума, что вполне укладывается в новую «посткантианскую» парадигму европейской философии. Интересно, что Розмини строит свою философию на аналогии Божественного и человеческого ума как на отношении Творца и творения, используя диалектическую схему Гегеля, что свидетельствует о его близком знакомстве с философскими веяниями своего времени. Именно то, что роверетанец строит мысль по всем правилам современного ему философского знания и не апеллирует к вере при всяком мировоззренческом затруднении, и сделало Розмини классиком итальянской мысли XIX века.

После краткого описания доминант философии Розмини обратимся к его социальным воззрениям и посмотрим, как идея о теократии, неизменно актуальная для всякого религиозного сознания, преломляется в социальных трактатах роверетанца.

В соответствии с классическими канонами философского дискурса прежде



всего следует рассмотреть определение общества, которое дает Розмини, поскольку именно оно является отправной точкой для дальнейшего рассуждения о теократии и способах ее достижения: «Общество – это люди, договорившиеся об общей цели и имеющие знания (понимание) этой цели и волю, чтобы двигаться к достижению упомянутой цели»<sup>3</sup>. Это определение с логической точностью дает нам весьма четкий критерий: простого собрания мечтателей о Золотом Веке недостаточно для наступления эпохи благоденствия и счастья, но необходимы также четкое понимание принципов достижения цели и сильная воля, что поможет воплотить задуманное в жизнь.

Таким образом, изначально констатируем, что для Розмини общество не есть просто совокупность существующих как факт отношений между людьми, но сосуществование индивидов (именно так указывает трехчастная схема его философии, что не останавливается на банальной констатации дихотомии «реальное-идеальное», но объясняет их связь через введение категории «моральное»). Это весьма четко указывает критерий отличия социальной организации человечества от звериной стаи, чью организацию целиком определяют наличные инстинкты и объективные факторы окружающей среды.

А если мы исходим из того, что обществом можно именовать только сосуществование индивидов, объединенных общей целью и осознающих пути ее достижения, то буквально через считанные минуты размышлений, исходя из принятых оснований, мы, вместе с Розмини, получаем следующую схему

<sup>3</sup> «... persone, cospiranti in un fine, e aventi la consapevolezza e volontà di cospirare congiuntamente nel detto fine».

существенных черт человеческого общежития:

- сотрудничество в движении к общей цели;
- осознание этого сотрудничества;
- воля, приложенная к осуществлению сотрудничества;
- сознательное сотрудничество и волевые усилия должны прилагаться ко всякому феномену социальной жизни.

Исходя из этого, для общества особенно ценны:

- общее понимание человеческой природы всеми, кто откликнулся на зов основателей государства (у Розмини – *fattoridellasocietà* (С.К);
- общее интуитивное представление конечной цели общежития;
- всеобщее стремление к благу, которое есть индивидуальная цель для всякого члена общества.

Таким образом, социология Розмини дает вполне четкие и функциональные определения в отличие от расхожих клише, которые и по сей день оставляются на интуитивное понимание широких масс и по причине слишком широких формулировок граничат с пустыми понятиями.

Если же общество изначально устроено как союз тех, кто откликнулся на призыв отцов-основателей (в частности таковы принципы, давшие начало США, которые, по замыслу авторов американской Конституции, должны положить начало обществу Града на холме, призванного стать образцом для остального человечества), то вполне логично будет существование в этом обществе совета наставников, которые имеют необходимые образование и навыки, чтобы осмысливать и руководить



осуществлением целей, которые остальные понимают лишь интуитивно.

Это крайне важный момент, который существенно проясняет социальную онтологию Розмини. Для религиозного сознания немислим секуляризованный подход к осмыслению общества как некогда сознательно заключенного договора между людьми. В этом отношении Розмини созвучен святителю Филарету Московскому: «Должно, говорят мудрецы века сего, повиноваться общественным властям на основании общественного договора, которым люди соединились в общество и для общего блага общим согласием учредили начальство и подчиненность. Вот прекрасное основание для того, чтобы на нем построить государство в высокоумной книге или в мечтательной голове, а не в природе вещей. Если думают, что нельзя иначе основать общество, как на общественном договоре, то не на нем ли основаны и общества пчел и муравьев? И не надобно ли подлинно выламывающим соты и разрывающим муравейники поручить отыскивать в них... хартию пчел и муравьев? И доколе сего не сделано, ничто не препятствует нам думать, что пчелы и муравьи составляют общества не по договору, а по природе, по впечатленной в существе их идее общения, которую Творец мира и в сем низком круге созданий своих осуществить благоизволил. Если же нашелся в природе пример составления общества человеческого? И к чему годится вымысел общественного договора? Никто не может спорить против того, что начальный вид общества есть общество семейное. Итак, младенец повинуется матери, а мать имеет власть над младенцем потому ли, что они договорились между собою, чтоб она кормила его грудью, а он как можно менее кричал, когда его пеленают?

Что, если бы мать предложила младенцу слишком тяжкие условия? Не прикажут ли ему изобретатели общественного договора идти к чужой матери и договариваться с нею о его воспитании? ...Всякий договор человеческий может иметь силу только тогда, когда вступают в него с сознанием и по доброй воле. Много ли же в обществе людей, которые слышали о договоре общественном; а из немногих, которые о нем наслышались, многие ли о нем имеют ясное понятие?»<sup>4</sup>

И далее святитель развивает свою мысль, рассуждая о том, каким же образом общественный договор мог бы быть заключен подобающим образом: «...Посредством рождения? Это превосходно. При сей мысли охотно поздравляю всякого россиянина с тем, что он умел, не знаю, с родителями ли своими или с самою Россией, договориться, чтоб ему родиться в могущественной России... Опасаться только надобно, что ни рожденный, ни родители не думали о сем договоре в свое время, и потому ссылаться на него не значит ли подделывать оный? И следственно, не вернее ли, как и проще, и в повиновении, и в прочих отношениях к обществу разбираться по праву и обязанности рождения действительного вместо вымышленного договора – сего сновидения общественной жизни, которое, будучи рассказано не в добрый час, произвело и производит вещественные бедствия человеческих обществ. «Поведаша мне законопреступницы глумления, но не

<sup>4</sup> «Православная Жизнь». №9-10. 1997. Свято-Троицкий Монастырь в Джорданвилле Holy Trinity Monastery, Jordanville, NY 13361. Цит. по: Государственное учение митрополита Филарета Московского. [http://azbyka.ru/otechnik/Filaret\\_Moskovskij/gosudarstvennoe-uchenie/](http://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/gosudarstvennoe-uchenie/)



яко закон твой Господи» (Пс. 118:85) (Изд. 1877 г., т. 3, стр. 448, 449)<sup>5</sup>.

И действительно, первое общество есть общество семейное, равно как и по сей день только святые и редкие светочи светского гуманизма мыслят категориями «человечество» и «мировое сообщество», подавляющее же большинство представителей рода человеческого принимают в расчет только мнения немногих родных и близких людей, мысля их в качестве семьи. И Розмини совершенно справедливо говорит от обществе как о союзе тех, кто был призван и откликнулся на призыв. Только в этом случае возможна активная социальная позиция и приложение волевых усилий, в то время как автоматическое наделение статусом гражданина (которое, безусловно, не следует отменять) создает, среди прочего, и прослойку граждан, которые отказываются участвовать в общественной жизни. Люди, отрицающие политическое измерение действительности, могут не только не разделять декларируемые цели общества и саботировать общественные усилия, но и желать поражения собственному государству (как это было, например, во время русско-японской войны 1904-1905 гг.).

А теперь, изложив основные моменты социальной онтологии Розмини, приложим перечисленные критерии к теократической идее.

Теократическое общество:

- мыслит богообщение как общее благо;

<sup>5</sup> «Православная Жизнь». №9-10. 1997. Свято-Троицкий Монастырь в Джорданвилле Holy Trinity Monastery, Jordanville, NY 13361. Цит. по: Государственное учение митрополита Филарета Московского. [http://azbyka.ru/otechnik/Filaret\\_Moskovskij/gosudarstvennoe-uchenie/](http://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/gosudarstvennoe-uchenie/)

- сотрудничеством же в достижении этой осознанной цели является участие в Евхаристии.

Легко заметить, что в данной схеме, во-первых, совершенно отсутствует идея монархии, что делает невозможным мысль о том, что служение Христу возможно через присягу чьей-либо короне или авторитету. Это крайне важно для верного понимания истории христианской государственности, например, в свете событий Второй мировой войны, где сошлись в противоборстве армии царя и кайзера, само наименование титулов которых восходит к римскому «Цезарь», и солдатам которых по обе стороны доносилось, что они и есть христианское воинство (та же ситуация имела место в столкновении дружины св. Александра Невского с тевтонцами, гражданской войне в России XX века и прочих многочисленных примерах из мировой истории). Во-вторых, сотрудничеством в достижении теократии является, согласно Розмини, деятельное и осознанное участие в Евхаристии, что с логической четкостью отсекает необоснованные отождествления религии с национальностью или мировоззренческие спекуляции на тему избранного народа-богоносца, столь чуждые христианской мировоззренческой парадигме.

Следует особенно подчеркнуть, что здесь речь не идет об обезценивании национальных черт или принесенной присяги, речь идет о том, что в Царствие Небесное нельзя войти «автоматически» через преданное служение мирскому, пусть и очень добродетельному и гуманному, властителю, т.к. в этом случае латентно отрицается необходимость Церкви (если государство добродетельно и монарх имеет особые духовные дары), без прибегания к Таинствам которой





вкупе с вниманием к своей духовной жизни спастись невозможно.

Христианские добродетели не наследуются автоматически, без воли самого человека в том же самом смысле, как рождение греком не гарантирует наличия особых способностей к философии, а появление на свет в Риме просто по одному факту выданного свидетельства о рождении отнюдь не наделяет способностями античных риториков и юристов.

Теперь обратимся к условиям построения теократии согласно социологии Розмини.

Первая стадия теократии – общество разумных людей. Без четкого понимания целей, к которым решила двигаться община, без твердой памяти и осознания последствий собственных действий (и прочих условий психической дееспособности и вменяемости в юридическом смысле) теократия теряет необходимые предпосылки для своего воплощения.

Согласно Розмини, совершенство человека есть в первую очередь его моральное совершенствование, а возрастая в добродетели, человек неизбежно это проявит на всех уровнях своей природы, последовав Евангельскому указанию «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею» (Мк. 12, 30).

Чтобы просветить наши мысли и чувства, недостаточно одной теории, как зачитывание плохим гражданам вслух конституции не приведет к появлению хорошего государства. Поэтому важно также указать на то, что понимание блага, выбранное людьми, которые пожелали совместно и осознанно двигаться к теократии, отнюдь не является тождественным пониманию блага на интуитивном уровне гражданами, которые строят светское государство.

Благо этическое и Благая Весть Откровения не есть одно и то же. Благость Божества – Сам Господь, блага людских царств и империй тварны и преходящи.

Второй стадией в построении теократии является получение Откровения. Розмини совершенно справедливо указывает на феномен веры как важнейший момент в построении человеческого общества. Принятие Откровения как акт веры интуитивно понятно при рассмотрении религиозного сознания, но зачастую люди не замечают, как начинают относиться к тем или иным текстам как к священному писанию. Тут достаточно вспомнить труды классиков марксизма или цитатники Мао. Что же до наших современников, то тут мы явно встречаем осознанное строительство Исламского государства как мечты немалого количества людей, веру в демократические ценности как в религиозный идеал у другой части населения земного шара и стойкую уверенность многих политиков в том, что выборы из двух и более кандидатов являются панацеей для любого общества с любыми проблемами.

Третья стадия теократии – это Церковь Христова, в которой кающиеся грешники получают помощь от Самого Господа и святых, уже преобразенных благодатью. Это божественное общество (согласно Розмини, *società divina*. – С.К.) начинается во Христе, Который ведет нас в него. Люди, сохраняя свою индивидуальность, в то же время разделяют свою неповторимость с остальными членами общины и с Индивидуальностью Божественной. Здесь Розмини мыслит как сознательный христианин и как человек, знакомый со Священным Писанием, ярко подчеркивает, что без Христа люди не могут сотворить ничего, выходящего за рамки животной природы. Истинная теократия, со-



гласно роверетанцу, реализуется не во Христе, но через Христа, а потому у теократического проекта есть следующая, четвертая стадия – богочеловечество, которая достижима только в Церкви Торжествующей в будущем веке.

Итак, резюмируем кратко черты теократического проекта в социальной онтологии Розмини.

Целью теократии является благо не в гуманистическом, но в морально-религиозном смысле.

Основания теократии:

- истина, открытая всем людям в той мере, в какой члены общества обладают разумом;
- господь, Который ведом всеми членами общества и поклонение Которому дает радость богообщения каждому;
- общность человеческой природы, которую призваны любить и уважать все члены общества.

Верно понятая теократия, согласно Розмини, может объединить весь род человеческий. На пути же осуществления теократии человечество неизменно смешивало понятие теократии с понятием гражданского общества (а такое общество, во-первых, конечно, ибо имеет точное число подданных-граждан, а во-вторых, неизбежно смешивает идеалы теократии с преходящими и тварными человеческими идеалами). Именно в силу неверного понимания идеи теократии и смешения ее достижения с приобретением благ мира сего в «естественном» порядке теократическое общество всегда будет несовершенным.

Закончим выдержкой из того же сочинения, что было процитировано в начале статьи: «Радость ключ к живому и его истории. Она не устанет и не соскучится. В основе этого русского слова

не случайно лежит покой. О поводах для радости лучше не говорить, потому что их все равно не найти среди причинно-следственных цепей. Ясно одно: она бывает. Устроить что-то подобное ей прежде всего хотелось бы распорядителям жизни. Всякая революция предлагается властью как праздник. Тоталитаризм и либерализм одинаково предписывают жизнерадостность, на которую большинство всегда оказывается способно, а меньшинство почему-то всегда нет»<sup>6</sup>. Эта мысль В.В. Бибихина отлично иллюстрирует, как радостная весть о возможности справедливого общества, всеобщего благоденствия раз за разом влекла людей на новые эксперименты, которые раз за разом терпели крах. Но в то же время эта же весть, понятая как евангельская радость, дарит человечеству надежду на перспективу воплощения идеального общества как религиозного идеала.

## Библиография

1. *Бибихин В.В.* «Новый Ренессанс». М., «Прогресс-Традиция». 1998.
2. «Православная Жизнь». №9-10. 1997. Свято-Троицкий Монастырь в Джорданвилле. Holy Trinity Monastery, Jordanville, NY 13361. Цит. по: Государственное учение митрополита Филарета Московского. [http://azbyka.ru/otechnik/Filaret\\_Moskovskij/gosudarstvennoe-uchenie/](http://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/gosudarstvennoe-uchenie/)
3. *Bergamaschi C.*, Grande Dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini, Città Nuova – Edizioni Rosminiane, vol. IV, Roma, 2001.
4. *Rosmini A.*, Teosofia, Bompiani, Milano, 2011.

<sup>6</sup> *Бибихин В.В.* «Новый Ренессанс». М., «Прогресс-Традиция». 1998. С. 15.

# СИСТЕМАТИЗАЦИЯ СВЯЩЕННЫХ КАНОНОВ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

*А.В. Ведяев, заведующий кафедры библеистики СамПДС,  
кандидат богословия*

В настоящей статье рассматриваются история, современные проблемы и перспективы систематизации общеправославных священных канонов. При этом не ставится задача изучить вопрос об изменяемости канонических правил, который является достаточно сложным и требует более детального рассмотрения.

Современная юриспруденция выделяет три вида систематизации права – инкорпорация, консолидация и кодификация<sup>1</sup>. Систематизация играет важную роль в юриспруденции. Ее

<sup>1</sup> Понятия взяты из книги: Матузов Н.И., Малько А.В. Теория государства и права. М.: Юрист, 2004. С. 304:

- «Инкорпорация – форма систематизации путем объединения нормативных актов без изменения их содержания в сборник, где каждый из актов сохраняет свое самостоятельное юридическое значение»;
- «Консолидация – форма систематизации путем объединения нормативных актов без изменения их содержания в единый акт, где каждый из актов теряет свое самостоятельное юридическое значение»;
- «Кодификация – форма систематизации путем объединения нормативных актов в единый, логически цельный акт с изменением их содержания».
- Следует отменить некоторые особенности каждого вида систематизации. Инкорпорация бывает официальная и неофициальная, тематическая и хронологическая. Консолидация крайне редко применяется на практике. Кодификация – самый сложный вид систематизации, осуществляется только официальными органами власти и ведет к упорядочению старых норм права и появлению новых.

цель – упорядочение нормативных актов, приведение их в определенную систему, обеспечение доступности законодательства, удобства пользования им, устранение устаревших и неэффективных норм права, а также ликвидация правовых пробелов.

В истории Православной Церкви по мере накопления нормативного материала общецерковного значения (в первую очередь постановлений Вселенских Соборов) постепенно появилась потребность составить из них единый свод в целях удобства применения. В разные исторические периоды существовало огромное количество сборников большей или меньшей полноты, включающих как каноны Вселенских Соборов, уже прошедших к этому времени, так и правила данной конкретной Поместной Церкви, для нужд которой составлялся сборник. Прот. В. Цыпин делает обзор ряда таких документов<sup>2</sup>.

В IX в. определенную черту в систематизации священных канонов, как известно, подвел Номоканон, приписываемый константинопольскому патриарху Фотию (именуемый также «Номоканон в 14-ти титулах»). На Руси каноническая часть этого сборника существовала в славянском переводе в виде первой части Кормчей книги (с XIII в.), а впоследствии – в виде Книги правил, изданной в 1838 г. с целью иметь более

<sup>2</sup> Цыпин В., прот. Каноническое право. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. С. 182-186.



точный и исправленный перевод общецерковных канонов.

Как отмечает прот. В. Цыпин, Номоканон свт. Фотия как наиболее полный и самый удобный в пользовании сборник постепенно вытеснил в Византии все остальные компиляции и был утвержден Константинопольским Собором 920 г. как общеобязательный для всей Церкви, его изданием завершилось формирование канонического корпуса Православной Церкви, а ни одно более позднее церковное правило не получило статуса канона<sup>3</sup>. По своей юридической форме каноническая часть этого Номоканона является хронологической инкорпорацией, как и предыдущие упомянутые сборники.

Поскольку каноны как в сборнике патр. Фотия, так и в его русских переводах (первая часть Кормчей, Книга правил) изложены без какой-либо систематизации, при практическом применении пользоваться ими всегда было очень неудобно: чтобы отыскать нужное правило, требовалось потратить большое количество времени. Этой проблемой отличались и более ранние сборники. Именно поэтому авторы часто включали в их состав тематические указатели к канонам. Они были в составе многих известных сборников<sup>4</sup>. Такой указатель был и в Номоканоне свт. Фотия (его функцию выполняла первая часть, в которой в каждой рубрике за расположенными по тематике светскими законами следовали указатели на каноны, тексты которых располагались в хронологическом порядке во второй части)<sup>5</sup>.

Такой тематический указатель-словарь имеется и в широко известной

«Алфавитной синтагме», составленной афонским иеромонахом Матфеем Властарем в XIV в.: в каждом из 24-х разделов (по числу букв греческого алфавита) расположены термины, начинающиеся на эту букву, а под ними – каноны и светские законы, касающиеся данного термина<sup>6</sup>.

Безусловно, все упомянутые указатели значительно упрощали процесс поиска и применения нужных канонов. Но в русском (церковнославянском) варианте пользоваться ими было крайне неудобно: либо они отсутствовали, либо при переводе сбивалась авторская рубрикация. Так, например, в русском варианте просто физически невозможно сохранить задумку автора «Алфавитной синтагмы» – чтобы в каждом разделе термин начинался с одной и той же буквы.

Проблема отсутствия нормальных указателей к канонам осознавалась в России. Вскоре после издания в 1838 г. Книги правил Святейший Синод признал необходимым наличие азбучного указателя к ней, который и был составлен и издан в 1840 г. – сначала отдельно от Книги правил, а потом войдя в ее состав как приложение (при ее вторичном издании в 1842 г.)<sup>7</sup>.

Хотя многие авторы по каноническому праву употребляют термин «кодификация» по отношению к процессу составления сборника общецерковных канонов, можно сказать, что он употребляется весьма условно. То же самое можно сказать и про часто употребляемый в литературе термин «Вселенский кодекс» по отношению к канонической

<sup>6</sup> Там же. С. 208.

<sup>7</sup> *Шахматов М., Кострицын Н.* Обзор истории кодификации духовных правил и узаконений православной греко-российской Церкви с конца XIII столетия по настоящее время. Петроград: Сенатская Типография, 1917. С. 59-60.

<sup>3</sup> Там же. С. 192.

<sup>4</sup> Там же. С. 183-185.

<sup>5</sup> Там же. С. 189.



*Номоканон*

части Номоканона патр. Фотия и его переводов на национальные языки. Более корректно говорить не о кодификации канонов в тот период, но об их систематизации (в форме хронологической инкорпорации). В Православной Церкви за всю ее историю не было кодификации канонов в прямом смысле этого термина. В лучшем случае составлялись лишь тематические указатели канонов, которые весьма облегчали процесс поиска и применения нужного правила, но не решали проблему кардинальным образом.

Попытки провести собственно кодификацию канонов появились в Православной Церкви лишь в середине XX в. в ходе подготовки Всеправославного (Вселенского) Собора. За период 1961-1968 гг. было проведено несколько подготовительных Всеправославных совещаний. Уже на первом совещании, про-

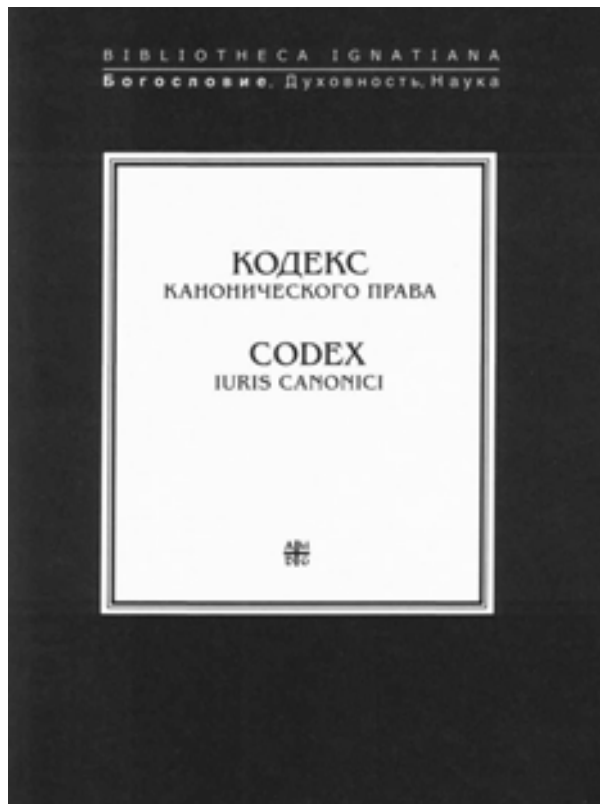
ходившем на греческом острове Родос 24-30 сентября 1961 г., был утвержден «Перечень тем предстоящего Предсобора, одобренный Всеправославным совещанием»<sup>8</sup>. Его 3-й раздел озаглавлен «Управление и церковный строй», причем в нем первым подразделом А указан вопрос «Кодификация священных канонов и канонических порядков, подлежащих утверждению Вселенским Собором».

В Русской Православной Церкви существовала синодальная комиссия, возглавляемая митрополитом Ленинградским и Новгородским Никодимом (Ротовым), подготовившая к 1968 г. проекты резолютивных документов

<sup>8</sup> Митрополит Никодим и Всеправославное единство. К 30-летию со дня кончины митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова)/Сост. Проф.-протоиерей В. Сорокин. СПб: Изд-во Князь-Владимирского Собора, 2008 г. С. 32-37.



*Митрополит Никодим Ротов*



*Кодекс канонического права*

по каждой из тем перечня. Они представляют огромный интерес и во многом отражают мнение на означенные в перечне вопросы как самой Русской Православной Церкви, так и ряда ее ведущих богословов и иерархов.

По вопросу кодификации священных канонов комиссией был разработан «Проект канонического кодекса Православной Кафолической Церкви»<sup>9</sup>. Данный документ состоит из преамбулы и 150 статей, объединенных в 10 глав, которые касаются широкого перечня вопросов: церковного устройства (Вселенская Церковь, Поместная Церковь, епархии, приходы, клир, народ церковный, церковный суд), порядка совершения богослужений (таинства, посты, отдельные службы), церковной дисциплины, отношения с инославием. В преамбуле документа говорится о необходимости в современных условиях

<sup>9</sup> Там же. С. 117-132.

привести в систему каноны, составив из них кодекс, при этом сократив, восполнив или частично изменив некоторые правила. Далее в преамбуле дается богословское обоснование возможности корректировать некоторые каноны. Практически все пункты данного сборника составлены исключительно на основе общецерковных правил (после статьи дается ссылка на соответствующие каноны), без изменения их содержания. В документе проводится систематизация большинства существующих общецерковных канонов.

Официальное принятие Православной Церковью этого или подобного ему документа позволило бы значительно упорядочить каноническую систему, облегчить работу с правилами, упорядочить и унифицировать правоприменительную практику, сделать каноническую систему более прозрачной и обуздать существующее порой различие в



толковании одних и тех же канонов в разных Поместных Церквах и даже среди иерархов одной и той же автокефальной Церкви.

Однако данный документ так и остался только проектом. Как известно, начиная с 70-х гг. XX в. и до настоящего времени процесс подготовки Всеправославного Собора по разным причинам неоднократно прекращался и возобновлялся. После 1960-х гг. и до настоящего времени обсуждение темы кодификации канонов не велось. Как отмечает митр. Иларион (Алфеев), «на первом Всеправославном предсоборном совещании, состоявшемся 21-28 ноября 1976 года в Шамбези, перечень предлагаемых для обсуждения на Всеправославном Соборе тем был сокращен до десяти наиболее актуальных...»<sup>10</sup>. Далее автор перечисляет их, причем вопрос о кодификации канонов в этом списке отсутствует.

Как известно, на 2016 г. намечено проведение в Константинополе (Стамбуле) Святого и Великого Собора Православной Церкви. Скорее всего, на нем не будет обсуждаться вопрос об упорядочении общецерковных правил. Можно предположить, что перспектива кодификации священных канонов вряд ли осуществима на общеправославном уровне в ближайшее время.

В католической Церкви эта проблема уже давно решена. Западная Церковь осознала острую необходимость в кодификации церковного права еще в конце XIX в. Работа над первым католическим «Кодексом канонического права» (*Codex juris canonici*) велась с

<sup>10</sup> Межправославное сотрудничество в рамках подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви. Речь митрополита Волоколамского Илариона в Санкт-Петербургской духовной академии (2 ноября 2011 г.): <http://www.patriarchia.ru/db/text/1663993.html>

1904 г. по 1914 г.; в 1917 г. проект был обнародован, а в 1918 г. вступил в силу<sup>11</sup>. В связи с изданием новых церковных законов, а также из-за серьезных реформ, проведенных II Ватиканским Собором, католиками была осознана потребность в новой кодификации, работа над которой началась еще во время проведения Собора (60-е гг. XX в.), а закончилась в 1983 г. обнародованием готового документа<sup>12</sup>. Новый кодекс вступил в силу в конце того же года. Текст документа издан в русском переводе.

Кроме того, в католической Церкви имеется отдельный кодифицированный сборник церковного права восточных (униатских) Церквей – «Кодекс канонов Восточных Церквей» (*Codex canonum ecclesiarum orientalium*), учитывающий канонические особенности, присущие униатству. Работа над ним началась еще в 1929 г., однако после II Ватиканского Собора была пересмотрена сама концепция сборника (из-за признания Собором равенства восточных церквей с латинскими, что ранее было чуждо для западного богословия), поэтому кодекс был официально издан только в 1991 г.<sup>13</sup> Этот сборник до настоящего времени не переведен на русский язык, несмотря на существование российской униатской Церкви (хотя и крайне малочисленной).

Католический Кодекс 1983 г. состоит из 7 книг: общие нормы, народ Божий (устройство Церкви), учительское служение Церкви (катехизация, миссионерство, духовное образование), святительское служение Церкви (богослужения и таинства), имущество Церкви, санкции в Церкви (церковные наказания), процессы (церковное судопроизводство). Т.о., содержание кодекса носит

<sup>11</sup> Цытин В., прот. Указ. соч. С. 835.

<sup>12</sup> Там же. С. 836.

<sup>13</sup> Там же. С. 837-838.



*Погружение Ризы Богородицы в море*

всеобъемлющий характер и охватывает все сферы церковных отношений. Безусловно, в этом католический опыт может быть во многом полезен Православной Церкви.

Нужно отметить, что несмотря на неопределенность перспективы общеправославной кодификации канонов, некоторый путь решения этой проблемы существует (хотя и весьма ограниченный). Безусловно, изменить или отменить каноны может только тот орган, который их принимал – Вселенский (Всеправославный) Собор. Однако в условиях, когда невозможно его созвать или обсудить на нем эту проблему, любая Поместная Церковь может составить для себя «параллельный кодекс» – сборник, в котором тексты канонов расположены в тематическом порядке (без изменения их содержания), с указанием принципов применения каждого из правил.

Именно такой путь намечался в ходе работы Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917-1918 гг. На Соборе ставилась задача по составле-

нию нового сборника канонических постановлений из разных канонических источников<sup>14</sup>. Возможно, в этом вопросе на членов Собора повлиял факт появления именно в это время первого католического кодекса. К сожалению, начинание не было завершено по политическим обстоятельствам той эпохи. Как отмечает Е.В. Белякова, «...ни работа по кодификации канонов, ни систематическое рассмотрение отдельных канонов с целью определить, применимы ли они к действительности, на соборе, как и в Отделе церковной дисциплины, не состоялись»<sup>15</sup>.

Впоследствии похожая идея была озвучена на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2000 г. В своем докладе митрополит Минский и Слуцкий Филарет (Вахромеев), на тот момент председатель синодальной богословской комиссии, при-

<sup>14</sup> Белякова Е.В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. М.: Культурный центр «Духовная Библиотека», 2004. С. 76.

<sup>15</sup> Там же. С. 79.

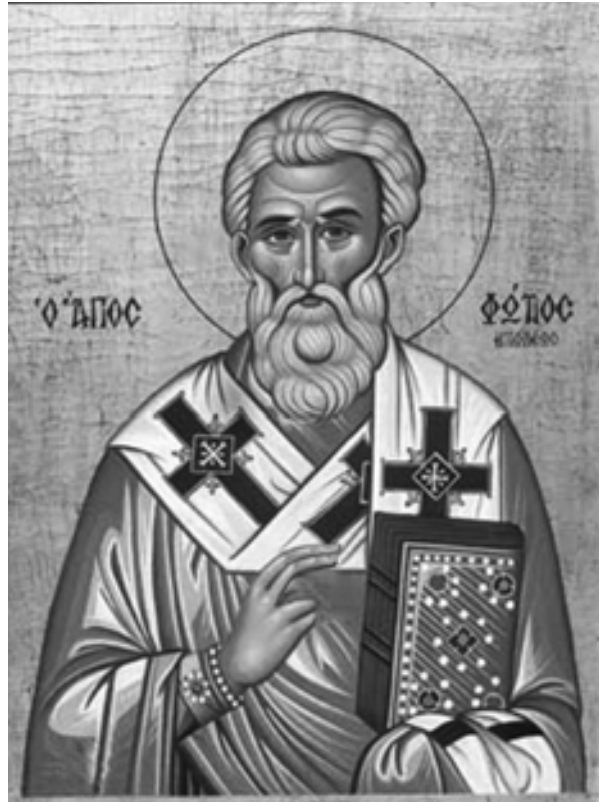


знал необходимым «составить сборник пастырско-канонических предписаний, в котором были бы определены формы и способы применения канонических правил Православной Церкви в современных условиях»<sup>16</sup>.

В настоящее время эта проблема не решена. Она подразумевает разработку двух вопросов – создание «параллельного кодекса» и определение принципов применения каждого из канонов. Последняя проблема – это вопрос о границах применения иконономии к канонам и о том, какие из них применимы в настоящее время, а какие не применяются и вряд ли уже смогут применяться в современных условиях. Конечно, такой «параллельный кодекс» не будет являться в прямом смысле кодификацией, однако сможет сильно облегчить процесс поиска и применения нужных правил.

Следует также отметить, что рубрикация существующих указателей к канонам (в т.ч. в Книге правил) является крайне неудобной: ее построение по определенным терминам существенно усложняет работу с правилами. Более практичной как для указателей к канонам, так и для самого «параллельного кодекса» могла бы стать подробная многоуровневая тематическая рубрикация по разным сферам канонического права. В качестве образца здесь может быть использована и структура католического кодекса – не стоит отвергать положительный инославный опыт, адаптируя его к православным условиям.

В современных условиях является целесообразной для практических целей оцифровка Книги правил (вместе с существующим указателем) и создание



*Патриарх Фотий*

ее интерактивного варианта. В нем рядом с текстом каждого канона можно было бы поместить гиперссылки на его толкования и на параллельные правила, а также возможность параллельного просмотра оригинального варианта (на древнегреческом языке). Также в него можно было бы добавить поисковый аппарат (по заданному слову или комбинации слов, во всех канонах или только в какой-то группе правил) с возможностью одновременного просмотра и сравнения всех найденных вариантов. Безусловно, в этом вопросе цифровые технологии необходимы, поскольку способны весьма существенно облегчить и ускорить труд людей, работающих с церковным правом.

Кроме того, являются востребованными для научных и учебных целей издание параллельного русско-греческого текста канонов (с более точным русским переводом, чем в Книге правил), а так-

<sup>16</sup> Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора РПЦ 13-16 августа 2000 г. Нижний Новгород, 2000. С. 71.

же осуществление перевода на русский язык и издание католического «Кодекса канонов Восточных Церквей».

В заключение сделаем основные выводы по проведенному исследованию. В истории Православной Церкви систематизация канонов велась в основном в форме хронологической инкорпорации, в некоторых случаях с составлением тематического указателя к канонам (которые сейчас очень неудобны в практическом применении). В собственном смысле кодификации канонов в Православной Церкви никогда не было (хотя этот термин и прижился в канонической науке). Вопрос о кодификации общецерковных правил ставился во II половине XX в. в ходе подготовки Всеправославного Собора, однако не был решен и в настоящее время вряд ли осуществим. В то же время любая Поместная Церковь может составить для себя «параллельный кодекс», расположив в нем все каноны по подробному рубрикатору (который можно заимствовать, например, из католического кодекса), вместе с принципами применения каждого правила. В Русской Православной Церкви этот вопрос поднимался еще в ходе работы Поместного Собора 1917-1918 гг., однако до настоящего времени не решен. Разрешение проблемы систематизации канонов путем принятия нового общеправославного кодекса или посредством создания «параллельного кодекса» Русской Православной Церкви необходимо, поскольку позволит существенно упорядочить практику применения церковных правил.

## Библиография

### Источники

1. Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и

Поместных и святых отец. – М.: Русский Хронограф, 2004. – 448 с.

2. Кодекс канонического права. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – 624 с.
3. Митрополит Никодим и Всеправославное единство. К 30-летию со дня кончины митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова)/Сост. проф.-протоиерей В. Сорокин. – СПб: Изд-во Князь-Владимирского Собора, 2008 г. – 272 с.
4. Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 13-16 августа 2000 г. – Нижний Новгород, 2000. – 285 с.

### Специальная литература

1. *Белякова Е.В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни. – М.: Культурный центр «Духовная Библиотека», 2004. – 663 с.
2. *Матузов Н.И., Малько А.В.* Теория государства и права. – М.: Юрист, 2004. – 512 с.
3. Межправославное сотрудничество в рамках подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви. Речь митрополита Волоколамского Илариона в Санкт-Петербургской духовной академии (2 ноября 2011 г.): <http://www.patriarchia.ru/db/text/1663993.html>.
4. *Цыпин В.*, прот. Каноническое право. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 864 с.
5. *Шахматов М., Кострицын Н.* Обзор истории кодификации духовных правил и узаконений православной греко-российской Церкви с конца XIII столетия по настоящее время. – Петроград: Сенатская Типография, 1917. – 81 с.

# ВИЗАНТИЯ В ПРАВЛЕНИЕ ЛЬВА III ИСАВРА. ОСНОВНЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ И АДМИНИСТРАТИВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

*Е.В. Александров, преподаватель Самарской духовной семинарии*

Лев Исавр, византийский император и полководец, правил в 717-741 гг. К началу его воцарения Ромея – мировая империя христиан – стояла на краю гибели. К Константинополю подступали арабы, количество которых превосходило войска всех византийских фем, вместе взятых. Положение империи усугублялось борьбой политических партий, преследующих узкие интересы в ущерб интересам отечества. Ни одна из этих партий не могла сплотить народ для отпора врагу, армия дробилась и была разрознена, командиры поддерживали разных претендентов. С 695 по 116 гг. были свергнуты 7 императоров, причем только двое из них – Анастасий II и Федосий III непосредственные предшественники Льва – пережили свое отстранение от трона. К концу правления Льва империя уже могла успешно сопротивляться вражеским нашествиям, страна была организована как единый военный лагерь (окончательно оформилось фемное устройство), новые национальные силы, прежде всего славяне, влились в дряхлеющий организм Римской империи. Были созданы новые законы, легшие в основу дальнейшей эволюции византийского и славянского правоведения.

Лев III Исавр родился около 780 г. в Германикея на юго-востоке Малой Азии в крестьянской семье и носил крестильное имя Конон, будучи назван так, очевидно, в честь почитаемого на его родине мученика Конона Исаврийского. Вскоре родители будущего императора переселились в окрестности города Месемврии во Фракии, где прошла его юность. Семья была небогата и не родовита, так что Конону приходилось зарабатывать на жизнь трудом ремесленника. Затем – служба в войске или во флоте, в 705 году мы видим его владельцем небольшого имения и командиром крепости во Фракии на болгарской границе. Когда через эту местность шел возвращать себе престол император Юстиниан II, Конон примкнул к нему, пожертвовав 500 овец (очевидно, все свое состояние) на прокорм войска. Император не забыл услуги. По воцарении своем Юстиниан II сделал Конона своим спафарием (командиром оруженосцев). Очевидно, тогда новый придворный получил тронное имя Лев.

Неожиданное возвышение скромного офицера и милость к нему со стороны императора – все это вызвало зависть царского окружения, и вскоре спафарий Лев был обвинен в заговоре против монарха. После неподтвердившегося



*Император Юстиниан со свитой*

доноса оруженосец был отправлен на Кавказ с дипломатической миссией. Лев должен был от имени константинопольского правительства ратифицировать договор о совместных действиях между империей и царем аланов против арабов и их союзников – лазов и авазгов.

Лев блестяще справился с заданием, однако докладывать об исполнении ему пришлось уже новому правителю. В 711 году в результате переворота погибли император Юстиниан II и его сын Тиверий, и к власти пришел Филиппик-Вардан. Лев удалился в свое имение, не желая служить узурпатору, к тому же еретiku-монофелиту. Однако Вардан недолго пробыл у власти, и следующий император, Анастасий II (713-715), снова привлек Льва на службу, назначив его стратигом фемы Анатолиак. Вскоре Анастасий, в свою очередь, был свержен, и на престол был выдвинут слабый и нерешительный Феодо-

сий III. Череда переворотов ввиду наступления арабов была убийственной для государства политикой. Ни один из военачальников тогда не чувствовал себя в безопасности, зная, что в любое время он может быть свержен и казнен либо как ставленник свергнутого царя, либо как соучастник заговора.

Осенью 716 года взбунтовавшаяся войска двух фем провозгласили Льва императором. Феодосий III отрекся от власти и по собственному желанию удалился в монастырь, где впоследствии прославился как аскет и подвижник. 17 марта 717 года патриарх Герман венчал Льва на царство.

### **Борьба с арабами**

Восшествие на престол нового императора совпало с одним из тяжелых периодов в истории Византии. За короткий срок арабы отторгли от империи ее богатейшие провинции: Сирию,

Палестину, Египет, территории Северной Африки. В 709 году пала крепость Септем, оплот Византии в Испании, и мусульманам был открыт путь к завоеванию ими Южной Европы. После захвата ими в 644 г. Ирана единственной державой на пути к мировому господству недавних кочевников оставалась Византия, точнее, ее центр со столицей Константинополем. Раздираемая внутренними смутами и междоусобицами, империя представлялась спелым яблоком, долженствующим попасть в руки того, кто сильнее и смелее.

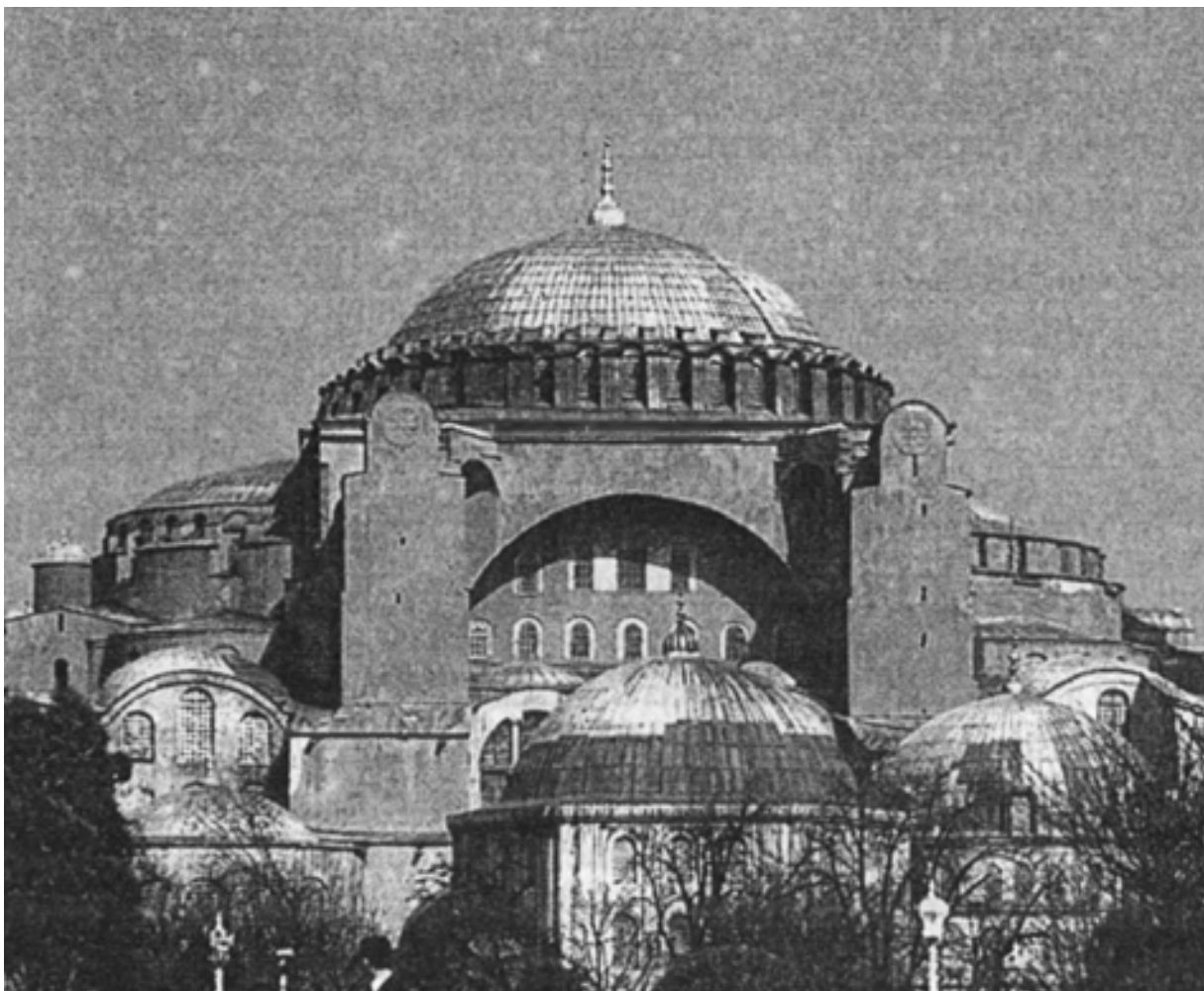
Начиная с 614 года халифы Валид, а затем Сулейман стали усиленно готовиться к походу на Константинополь. Ими было собрано 180-тысячное войско, двинувшееся к столице империи посуху и по морю. В августе 717 года началась вторая за историю города его осада, продлившаяся около 12 месяцев. Мощные городские стены и умелое использование осажденными греческого огня заставили их врагов отказаться от активного штурма. Арабы перешли к планомерному окружению, надеясь взять Константинополь измором. Однако еще в 714-715 гг. император Анастасий «наполнил житницы хлебом». Теперь благодаря дипломатии и распорядительным хозяйственным заботам нового императора с Кавказа и Северного Причерноморья обеспечивался непрерывный приток продовольствия в осажденную столицу.

Положение арабов, напротив, оказалось незавидным. «Наступила зима самая жестокая, так что земля во Фракии в продолжение ста дней покрыта была оледенелым снегом. У неприятеля передохло множество коней, верблюдов и прочих животных», – сообщает Феофан Византиец [1.5]. Весной на помощь осаждающим прибыли из Египта две



*Константин XI Палеолог -  
последний император*

большие эскадры с продовольствием и людским пополнением, «так что начиная от Иерии до самого города море представляло вид сплошного дерева» [1.5]. Однако египетские моряки-христиане перешли на сторону осажденных и, посадив часть кораблей на мель, создали скученность остальной флотилии. «Царь, узнав чрез них же о двух скрывшихся в заливе флотах, приготовил небросательные сифоны, поставил их на быстрые двухпалубные корабли и послал против двух флотов. С Божьей помощью молитвами Пречистой Богородице неприятели на том же месте были потоплены, и наши, взяв добычи и съестные запасы их, с радостью и с победою возвратились», – сообщает Феофан [1.5]. За несколько месяцев до осады Лев ратифицировал договор о мире и взаимопомощи между империей и болгарами. Это была большая дипломатическая победа царя. Теперь летучие отряды со-



*Собор Святой Софии в Константинополе*

юзников, нападая на рассеявшиеся по Фракии шайки арабов-мародеров, истребили около 22 тыс. пришельцев. Неудачей для сарацинов закончились и их попытки продвинуться на азиатском берегу Мраморного моря. Летом из-за разразившихся голода и эпидемий положение арабов стало отчаянным. «При том жители города, имея безопасность от морских разбойников, выходили из города на многих лошадях и возвращались с разными запасами. Равным образом и рыбные ловли при островах и при морских стенах производились без всякого препятствия» [1.5].

В августе 718 г. осада была снята. Буря в Эгейском море разбила уцелевшие корабли арабского флота, и толь-

ко 5 судов из 2600-тысячной флотилии вернулись домой. Потери мусульман на суше составили свыше 100 тыс. человек. Неудача под Константинополем ознаменовала начало спада военной активности Востока. Все историки-византисты единогласно связывают войны императоров-Исавров и победу франкского мажордома Карла Мартелла над арабами в битве при Пуатье в 732 г. Дальнейшие действия ромеев на востоке и юге, в частности битва при Акроине в 440 г. и десант в Северную Африку, организованный годом ранее, не дали основным силам мусульман перегруппироваться и вновь двинуться на христианский Запад. Таким образом, императора Льва III с полным правом можно



*Стены Феодосия в Стамбуле*

назвать одним из спасителей будущей европейской цивилизации.

#### **Юридическая деятельность. «Эклога»**

В правление Льва III вышел в свет сборник государственных законов, именуемый «Эклога». Название свое (греч. «выборка», «извлечение») документ получил потому, что содержал в себе отдельные положения законодательства Юстиниана, приспособленного к условиям жизни Византии VIII века. Составленный в VI в. «Корпус Юстиниана» через несколько десятков лет после своего возникновения перестал быть актуальным и доступным для массы граждан, особенно за пределами крупных городов. «Уже во времена Юстиниана I, – писал А. А. Васильев, – латинский язык его кодекса, дигест и институций был для большинства империи непонятным языком. В провинциях, особен-

но на Востоке, старые местные обычаи заменяли официальный закон... Выпускаемые на греческом языке, новеллы отмечали лишь акты текущего законодательства. После того, как на протяжении VII века империя последовательно теряла свои восточные провинции, она благодаря этому становилась более греческой по языку. Необходимо было дать для общего пользования подданным законник на греческом языке, отражавший на себе изменившиеся со времени Юстиниана I условия жизни» [2. С. 323-324].

«Эклога» состояла из трех титулов, посвященных соответственно трем видам права: брачному, имущественному и уголовному. Брачные титулы, по замечанию А. М. Величко, «несопоставимо с предыдущими актами обеспечивают правовое положение женщины» [3. С. 27]. Например, глава 2 титула III устанавливает, что в случае смерти



*Икона Торжество Православия*

мужа «не имеет права ни фиск, ни другой кредитор войти в дом его, пока жена не восполнит своего приданого» [4.3.3]. 3 глава титула говорит о правах девушки при обручении. В случае неправомерного откладывания брака со стороны жениха («из неприязни или по какой-либо другой причине») невеста обязана до двух лет ожидать его. По истечении срока ожидания сторона невесты должна предложить обручнику вступить в брак. В случае отказа «невеста имеет право выйти замуж за кого она хочет, и она сохранит во владении своем то, что получила от обрученного ей».

Глава 8 III титула посвящена рабству, институту, хотя и не отмененному в Византии, однако игравшему несопоставимо меньшую роль в ее экономической и общественной жизни по сравнению Италийским Римом. Интересно, что церковь являлась местом, где хозяин мог провозгласить раба свободным. Также в храме в присутствии архонтов

раб, отпущенный на свободу, однако насильственно удерживаемый в рабстве родственниками господина, был вправе заявить о своем статусе вольноотпущенника [4.3.5].

Некоторые главы «Эклоги» отражают военные реалии того времени. Например, глава 6 разрешает поместить в своем доме раба, выкупленного хозяином из вражеского плена. Однако этот раб при уплате им выкупа владельцу должен быть отпущен на свободу. Раб, захваченный врагами в плен и причинивший им ущерб в интересах государства, по возвращении своим подлежал освобождению. Однако раб, сознательно перебежавший к врагам, а затем вернувшийся, должен был навсегда оставаться в рабстве.

В «Эклогe» отражена характерная для раннефеодального менталитета система замены смертной казни денежным штрафом или членовредительством. Большинство карательных мер ограничивается применением кнута. Такому наказанию подлежат прелюбодеяние, двоеженство, вытравливание плода. В системе увечий жестко действовал библейский принцип «Око за око, зуб за зуб». Давшие ложную клятву на Евангелии карались усечением руки. Этому же наказанию подвергалось покушение на убийство, а также похищение и продажа в рабство свободного человека. Преступления в области половой сферы наказывались отсечением носа. Смертной казнью мечом карались сознательные убийцы, разбойники, а также знахари, изготовители амулетов, колдуны и носители жизнеотрицающих учений (манихеи, монтанисты). Ослепление применялось только один раз – за грабеж церкви.

Во все времена существования Византии одним из ее основных бичей





были частые заговоры и бунты против власти. «Эклога» также рассматривает этот момент. Обычай, когда армия управлялась с незаконными претендентами на трон, не сильно изменился со времен Старого Рима и был настолько распространен в VII – начале VIII веках, что «Эклога» узаконивает его. «Поднимающего восстание против императора или принимающего участие в заговоре против него или против государства христиан в тот же час должно предать смерти как намеревающегося все разрушить» [4.3.1]. Однако документ попутно старается смягчить реалии эпохи. Глава титула предписывает брать под стражу лиц, подозреваемых в заговоре против царя, и в дальнейшем разбираться в степени их виновности. Делается это для того, чтобы «некоторые... из вражды не предавали кого-либо смерти без суда, возводя на него обвинение, что он поднимал голос против царства». Окончательное решение о судьбе заговорщиков остается за императором.

Административные реформы Льва III сводились к делению византийских фем на более мелкие и заселению пустующих пограничных территорий. В результате образовались две новые фемы – Фракия (Юго-Запад Малой Азии) и морская фема Киверриоты, мужское население которой пополняло флот. Кроме того, в правление Льва в провинциальных округах окончательно установилась вертикаль власти. Высшим должностным лицом становится стратиг фемы, а гражданская и судебная власти поступают ему в подчинение. Ф. И. Успенский замечает, что данная система просуществовала до конца государственной жизни Византии [5. С. 287], что говорит о жизненности и эффективности подобного устройства.

Лев Исавр застал империю в состоянии близком к критическому, однако справился с ситуацией. В 717 году он спас Византию от иноземного завоевания, впоследствии в войнах с арабами прошла практически вся жизнь царя. Одновременно царем был задуман широкий спектр реформ, целью которых являлось благоустройство государства и духовно-нравственное оздоровление общества. Льву и его окружению успешно удалось осуществить реформы «внешних дел» – административные и юридические. Однако меры, принятые властью в области духовной деятельности, готовящиеся изменения внутри Церкви не достигли положительной цели. Выступление императора против икон наметило разлад в обществе, породило серьезный конфликт между царем и православной иерархией Востока и Запада, а затем ввергло страну в новую смуту на несколько десятков лет.

### Библиография

1. *Феофан Византиец*. Летопись от Диоклетиана до Михаила и сына его Феофилакта. Palomnic. Org/history/rx/rf/3/8.
2. *Величко А.М.* История византийских императоров. Т. 3. ПСТГУ 2009.
3. *Васильев А.А.* История византийской империи. Книга 1. М., 1999.
4. «Эклога». [www.hist.msu.ru/ep/Etext/ecloga.htm](http://www.hist.msu.ru/ep/Etext/ecloga.htm).
5. *Успенский Ф. И.* История византийской империи. Т. 2. М., 2001.

# ЭМПИРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПОНИМАНИЯ СОЗЕРЦАНИЯ

*И.А. Подоровская, преподаватель СамДС, кандидат психологических наук*

Проблема созерцания, теоретически и эмпирически исследуемая самарской психологической школой в течение последних лет, подвела православных психологов к гносеологической и антропологической теме различения ума и рассудка. Прот. Вадим Леонов пишет, что святоотеческая антропология четко различает духовно-созерцательную и интеллектуально-рассудочную познавательные способности человека, которые обозначаются разными терминами «ум» и «рассудок». Слово «рассудок» в большинстве случаев у святых отцов обозначает способность рассуждать, мышление, указывает на разумную силу души. Слово же «ум» указывает на дух или созерцательную способность человека. Итак, познавательные способности человека в зависимости от способа реализации могут именоваться умом или разумом [5, 76-77]. Прп. Иоанн Дамаскин писал, что разумному существу принадлежат две способности – созерцательная и деятельная. Созерцательная способность постигает природу сущего, деятельная же обдумывает поступки и определяет для них правильную меру. Созерцательную способность называют умом, деятельную же – разумом; созерцательную способность называют также мудростью, деятельную – благоразумием [5, 77].

Итак, если ум созерцает, то он именуется умом, так как в этом случае его деятельность прямо соответствует

божественному замыслу о нем. Через эту деятельность человек обретает божественные Откровения и познает сущностей тварного мира, что и есть истинная мудрость. Если же ум уклоняется от созерцания и обращается к рассуждениям, построению понятий, диалогизирует, то он именуется разумом, и плодом его являются знания о видимом мире.

Прп. Максим Исповедник учил, что ум есть орган мудрости, а разум – орган знания, ум ищет причину существ, а разум, многообразно оснащенный, исследует только качества [5, 77].

Прот. Вадим Леонов приводит слова св. Каллиста Катафигиота: «Одно дело созерцать, другое – размышлять. Ум сначала созерцает, а потом разнообразно мыслит... Ум должен научиться молчать, должен оголиться. Тогда он обретает чувство тайного, сверхразумного и божественного» [5, 77].

Понятие «рассудок» указывает на душевный аппарат мышления, мыслительную силу души, интеллект, способность производить суждения.

В рамках научного проекта РГНФ «Созерцание в категориальной системе современной психологии: теоретические и прикладные аспекты» (руководитель – Г.В. Акопов) кафедрой православной педагогики и психологии СамПДС в мае-июне 2014 г. было проведено эмпирическое исследование диагностики склонности к созерцанию (ДС).



Результаты исследований по апробированию инструментария, проведенных ранее самарской психологической школой, позволяют предположить, что есть люди, более склонные к созерцанию, и есть менее к нему расположенные. Есть и такие, которым оно несвойственно. Можно подойти к рассмотрению созерцания как личностной черты или черты характера, и тогда ее можно назвать созерцательностью. С чем же она связана? Созерцательность в большей степени свойственна людям с развитой интуицией, она более характерна для интровертов, чем для экстравертов. Созерцание выступает дополнительной к деятельности категорией психологии (Акопов, 2010). Переходя от деятельности к созерцанию, человек отказывается от активности, но это не всегда связано с ленью. Созерцание и лень отличаются разной направленностью, а именно желанием отказаться от чего-то неприятного, непосильного, ответственного (в случае лени) или желанием быть вовлеченным во что-то приятное, приятное, интересное (в случае созерцания). При опросах людей, проживающих в городе и в сельской местности, выяснилось, что созерцательность в большей мере городская черта, чем сельская. Есть данные, подтверждающие предположение о том, что созерцательность противостоит трудоголизму, что созерцателей можно найти среди постоянных посетителей книжных магазинов и т.д.

#### **Теоретический анализ полученных эмпирических результатов**

Самарская научная психологическая школа разработала тесты, выявляющие склонность к созерцательному,

деятельному или смешанному (в некоторых сферах преобладает созерцательная позиция, в некоторых – деятельность) образу жизни (Г.В. Акопов, Т.В. Семенова, 2013), где была в основу положена идея о существовании дихотомии «созерцание – деятельность» в типах индивидуального сознания. Отсюда можно говорить и о созерцательном и деятельном типах личности, т.к. особенности сознания определяют и особенности поведения, жизненного пути (не в содержательном, а в инструментальном смысле, конечно). Известное изречение сербского старца – архимандрита Фаддея (Штрабуловича) «каковы твои мысли, такова и жизнь твоя» дало название книги его поучений (2013), где подробно рассматривается данная тема – связь содержания сознания человека и его жизни.

Авторы Г.В. Акопов и Т.В. Семенова кроме склонности к созерцанию выделяют и несколько типов индивидуального сознания: «созерцательный» (с преобладанием созерцания), деятельный (с преобладанием деятельности), «критический» (и то, и то) и неопределенный (невыраженный). Эта идея, интуитивно нащупанная авторами, в христианском мире имеет древнейшие корни и уходит к Евангельскому тексту (Лк. 10). С первых веков христианства праведные Марфа и Мария олицетворяют собой два пути христианского спасения: путь деятельного служения Богу и ближним – путь Марфы, и путь созерцательной, молитвенной жизни – путь Марии.

Современный русский богослов архимандрит Платон (Игумнов) в книге «Православное нравственное богословие» посвящает целый раздел («Благочестие как путь деятельной



и созерцательной жизни») теме двух видов служения. Интересно то, что автор так же, как и современные психологи, связывает тип жизни созерцательной или деятельной с интровертированной или экстравертированной установками личности (в юнговском понимании).

«Религиозному переживанию славы и святости Бога соответствуют два аспекта христианского православного благочестия: это деятельность и созерцание» [2, с. 201].

Архимандрит Платон пишет: «Святые отцы Церкви видели пример деятельной и созерцательной жизни в евангельском образе двух сестер – Марфы и Марии». Следующая мысль принадлежит ему самому (мы ее нигде не встречаем у святых отцов): «Деятельная жизнь определяется преимущественно экстравертивной установкой личности, созерцательная жизнь определяется преимущественно интровертивной установкой. В области религиозного благочестия экстравертивная и интровертивная установки являются глубоко взаимосвязанными и определяют собой путь, ведущий личность на высоту духовного совершенства и нравственного достоинства» [2, с. 201].

Говоря о двух аспектах христианского благочестия – деятельной и созерцательной жизни, святые отцы Церкви подчеркивают, что нельзя найти четкой и уловимой грани между этими двумя сферами религиозного опыта. Связываясь между собой внешне и внутренне, сосуществуя в одном контексте и имея один общий источник – заповеданную Евангелием любовь к Богу и ближним, деятельность и созерцание образуют

единый путь духовно-нравственного совершенствования личности [2, с. 202].

В данном контексте было бы интересно и важно провести кросскультурные исследования для выявления ведущего типа сознания не только среди городского и сельского населения (городское должно быть более созерцательным, деревенское – деятельным), но и посмотреть межцивилизационные отличия. Даже внутри христианского мира православная цивилизация должна отличаться от католических, а еще больше от протестантских стран доминирующим типом сознания. Протестантский тип сознания должен быть в силу конфессиональных особенностей (отсутствием монастырей, практики внутреннего делания, богословской неразработанностью темы созерцания) более деятельным. Православный тип сознания – более созерцательным.

Это положение отчасти подтверждается результатами эмпирического исследования, проведенным нами весной 2014 г.

Сравнительный анализ результатов теста преобладающего типа сознания (ТПТС) по четырем выборкам (студенты Самарской семинарии пастырского отделения, студенты Самарской семинарии регентского отделения, насельники мужского монастыря, студенты СГОАН) позволяет сделать выводы о преобладании созерцательного типа сознания во всех исследуемых группах:

- созерцательный тип сознания является преобладающим во всех четырех выборках (66%, 78%, 72%, 77%);
- из всех типов созерцательного сознания наибольший удельный вес занимает тип «созерцательная



- лень» (33%, 39%, 54%, 42%), причем 54% показывают монахи;
- тип «созерцательная активность» представлен следующим образом: 33%, 39%, 18%, 31%. Наименьший процент (18) показывают насельники монастыря;
- деятельностный тип сознания во всех выборках значительно меньше созерцательного (25%, 17%, 9%, 23%). Монастырь дает всего 9% такого типа сознания;
- критический тип не был выявлен в нашем исследовании ни у кого;
- неопределенный тип сознания встречался реже всех других (9%, 5%, 18%, 0%);
- тип сознания «созерцательный сон» встречался однажды в выборке студентов СГОАН.

Сравнительный анализ результатов теста «Диагностики склонности к созерцанию» всех четырех выборок также показывает преобладание склонности к созерцательному образу жизни для всех групп испытуемых:

- тип сознания «Склонность к созерцательному образу жизни» встречается в 91%, 80%, 85%, 76% случаев в выборках, что значительно чаще, чем по результатам ТПТС. Особенно существенна разница в выборке №1 (91% против 66%). Наименьший результат (хотя и все равно высокий) наблюдается в выборке №4 (студенты СГОАН);
- при этом тип «созерцательная лень» представлен 56%, 43%, 69%, 40% соответственно. Наибольший результат у монахов (69%), наименьший – у студентов СГОАН (40%);
- с помощью теста ДС во всех четырех группах выявляется

тип «созерцательный сон», хотя в меньшем количестве, чем «созерцательная лень» (26%, 14%, 8%, 20%);

- тип «деятельное созерцание» выявлен в 9%, 24%, 8%, 16% случаев, что значительно меньше показателей «созерцательная активность» по предыдущему тесту (33%, 39%, 18%, 31%);
- тип, в котором в некоторых сферах преобладает созерцательная позиция, в некоторых – деятельная, имеет следующие показатели: 9%, 19%, 15%, 24%. Наибольший процент показывают студенты СГОАН, наименьший – студенты семинарии пастырского отделения;
- чисто деятельный тип сознания не был выявлен ни разу во всех четырех выборках.

Наиболее содержательным и необычным явился результат обработки анкеты «Созерцание». Несмотря на всю глубину и неотмирность явления созерцания, многие испытуемые уверенно отвечают «да» на вопрос о том, испытывали ли они созерцание. Это согласуется с данными, опубликованными в 2013 г. Г.В. Акоповым и Т.В. Семеновой. Тема созерцания, казавшаяся далекой от повседневной жизни современного человека, на самом деле оказалась знакомой многим и многим людям. Может быть, это некий архетип сознания, заложенный изначально в человеческую природу.

Так, студенты СГОАН понимают созерцание как процесс без мыслей, как особое внутреннее состояние, как познание, проникновение в самую суть, безмолвное понимание, вызываемое



одиночеством и природой, приносящее покой и радость.

Понимание созерцания студентами пастырского отделения выглядит следующим образом. Созерцание появляется внезапно и не зависит от человека. Созерцание – это движение, которое выходит за человеческий ограниченный разум, непосредственное видение без участия мышления и ощущений, высочайшая духовная степень постижения. Созерцание – совместный процесс с Богом, в результате которого возникает покой, состояние радости и душевного равновесия, когда любишь весь мир, солнце, море, своих близких и врагов, всех одинаково.

Некоторые выводы в понимании созерцания студентами регентского отделения семинарии:

созерцание – это категория, относящаяся к сфере познания и общения (богообщение, разговор с Отцом). Причем познание того, что обычными познавательными процессами не познается (чего-то необычного, «суть вещей», реальный взгляд на что-то), созерцание – это откровение. Когда человек готов слышать Бога;

созерцание – понятие широкое, и в исследовании этой выборки прослеживается по крайней мере два аспекта: «зависание», «выпадение» бессмысленное и познание чего-то важного, необходимого человеку;

остановка, покой, пауза в суетной жизни, чувство, будто пребываешь вне времени и пространства. От созерцания невозможно устать (от Божьего не устаешь);

созерцание нужно потому, что «нельзя быть всегда серым и скучным, обычным, приземленным».

Некоторые выводы в понимании созерцания насельниками монастыря:

созерцание связано с талантом от Бога (духовные способности). Созерцание – выпадение [выход] из бытия, пауза. Созерцание – высший способ познания («превыше всего»). В этой выборке в отличие от всех остальных ярко проявляется дескриптор «любовь».

Наместник монастыря Архимандрит Георгий (Шестун) дал развернутое описание созерцания: «Сначала, когда человек рождается и начинает познавать мир, его мышление, абстрагируясь от деталей, пытается проникнуть в явления и смыслы посредством понятий, стараясь приблизиться к таинственным глубинам мироустройства и всегда наталкиваясь только на приближение, а не проникновение и открытие.

Мысль изреченная есть ложь.

Понятия, как инструмент ума, позволяют нам познавать мир, но и связывают, и ограничивают мир. Понятия как бы «закабаляют» мир. Нас учат говорить, чтобы объяснить, почему нужно молчать, молчать, чтобы услышать, чтобы погрузиться в безмолвие. Безмолвие – это умение слышать таинственный голос Творца.

Сначала мы ограничиваем мир своим человеческим умом, пленяем мир умом, через понятия. А при соприкосновении с Божественными энергиями, при истечении Божественной благодати ум освобождается от понятийного плена и постигает образно-смысловую глубину мира».

Итак, подводя итоги, можно сделать вывод о том, что категория созерцания оказалась необыкновенно важной и востребованной в психологии при описании прежде всего процесса познания, т.к. созерцание – познание сути вещей и явлений (высший и наиболее надежный способ познания).



Существует по крайней мере два состояния, называемых термином «созерцание». В первом случае созерцание – это остановка мышления, некоторое «зависание», бессмысленное «выпадение», когда ни о чем не думаешь, оно возникает спонтанно. Субъективно приятно для человека, успокаивает, расслабляет, умиротворяет. Возникает часто на природе. Приносит пользу в виде отдыха, расслабления, «отвлечения» от дел.

Во втором случае при созерцании открывается суть вещей, оно носит название откровения. В православном богословии именуется высшим способом познания.

Созерцание связано также с общением (богообщением). Кроме знаний, всегда нужных и необходимых для человека (небессмысленные созерцания), приносит ощущения радости, счастья, мира, блаженства и т.д. Того, что может дать Бог. При этом созерцание «не есть ощущение, поскольку люди воспринимают свет не через органы ощущения, и оно не есть мышление, поскольку они находят его не путем рассуждений и рассудочного знания, а через оставление всякого умственного действия; следовательно, оно никоим образом не мечтательный образ, не мысль, не представление и не вывод из умозаключения».

Явление созерцания, безусловно, нуждается в дальнейших исследованиях, как теоретических, так и экспериментальных.

### Библиография

1. Каковы мысли твои, такова и жизнь твоя. Поучения старца Фаддея Витовницкого / пер. с серб. А. Логинова. Минск: изд. Дмитрия Харченко, 2013. 128 с.
2. Платон (Игумнов), архимандрит. Православное нравственное богословие. Сергиев Посад: СТСЛ, 1994. 240 с.
3. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. 808 с. (Социологич. мысль Запада).
4. Протестантизм и православие – краткое сравнение доктрин. <http://www.calvinism.ru/compare.htm>
5. Леонов Вадим, прот. Основы православной антропологии: Учебное пособие. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 456 с.

# ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СЕМЬИ И ШКОЛЫ В ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОМ СТАНОВЛЕНИИ ЛИЧНОСТИ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ

*Е.А. Морозова, преподаватель СамДС, к. пс. н.,  
доцент кафедры теологии СамГУПС*

Известно, что семья и школа являются базовыми социальными институтами, играющими ключевую роль в становлении личности подрастающего поколения. Образно говоря, это два крыла, помогающие личности научиться летать. И каким будет этот полет по жизни – во многом зависит от влияния семьи и школы.

В данной работе хотелось бы затронуть два плана, два аспекта, рассмотрев, *во-первых*, концептуальные, теоретические, а *во-вторых*, практические, прикладные стороны взаимодействия семьи и школы на современном этапе. Предварительно ответим на вопрос: что общего у семьи и школы?

*Во-первых*, это **аксиологическая направленность** – обращенность обоих институтов к ценностному миру ребенка. С одной стороны, семья и школа сами являются значимыми ценностями для детей, роль которых сложно переоценить, а с другой, они принимают непосредственное участие в развитии их аксиологической сферы, становясь своеобразной призмой, через которую воспринимается окружающий мир. Каким он будет в глазах подрастающего поколения – добрым или таящим угрозу, способствующим развитию личности или блокирующим его – во многом зависит от того, какие ценности транслирует семья, а затем и школа.

Соответственно указанной особенности можно выделить и **первую** концептуальную основу – семья и школа должны представлять собой **единое аксиологическое пространство**. Что произойдет, если семья транслирует одни ценности, а школа – другие, подчас противоположные, или наоборот? Ответ очевиден – у ребенка, оказавшегося в этой непростой ситуации, может возникнуть когнитивный диссонанс, порождающий тяжелые внутриличностные конфликты с сомнительным прогнозом в плане их разрешения. Поэтому и семья, и школа должны, что называется, идти в ногу и ориентироваться на одинаправленные ценности с вектором на духовно-нравственное измерение, выступающем в качестве единого объединяющего начала.

И семья, и школа создают условия для духовно-нравственного становления личности детей посредством приобщения их к православной культурно-религиозной традиции, которую религиозный философ, богослов XX столетия Н.С. Арсентьев определил как «единый поток жизни духа, вытекающий из глубины прошлого... Прикасаюсь к этому потоку, мы сами можем стать участниками его, струями в нем, носителями духовных сокровищ» [1, с. 59]. И если такое соприкосновение произойдет, то можно с уверенностью сказать,





что изменчивый мир не сможет оказать своего пагубного воздействия на подрастающее поколение.

*Второе* сходство семьи и школы обусловлено их **способностью к менталеобразованию** – порождению глубинных смыслов, способных стать для личности активной, живой формой, определяющей общую направленность поступка личности, который или «поднимает человека ввысь, или опускает его в бездну» [3, с. 76].

В этой связи **вторая** концептуальная основа взаимодействия семьи и школы лежит в плоскости **единого механизма менталеобразования**. Кого мы хотим видеть в наших детях в будущем – производителей и потребителей материальных благ или граждан небесного отечества? В зависимости от ответа на этот вопрос и будет формироваться ведущая стратегия воспитания и образования.

И, наконец, *третье* сходство. Оно касается того, что в психологии и педагогике называется **событийностью**. Под событийностью понимается способность значимых для личности событий вызывать резонанс. Известно, что событие, происходящее в рамках семьи и школы, априорно обладает воспитательным и развивающим потенциалом, выступая в качестве катализатора личностного развития.

В этой связи **третье** концептуальное основание взаимодействия институтов заключается в формировании событийной общности, предполагающей **единое ценностно-смысловое пространство**. В каких случаях становится возможной реализация обозначенных концептуальных основ взаимодействия? Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обсудить **практические аспекты**.

Базовой практической основой, задающей тон взаимодействию семьи и школы на современном этапе, может стать создание **духовно-обогащенной среды**, способной насыщать внутренний мир детей глубинными смыслами духовно-нравственного содержания и создавать условия для их интериоризации.

Когда это уместно делать? Как можно раньше. Вспомним в этой связи закон опережения нравственным развитием ребёнка интеллектуального. Это положение было хорошо известно в дореволюционной России (и на этом строилось и воспитание, и образование), но после революции было благополучно «забыто» и вытеснено. Конечно, сегодня идет возрождение утраченных традиций, но вспоминать об этом законе надо почаще.

Многие, наверное, согласятся с тем, что и семья, и школа зачастую сегодня нацелены на развитие ребенка по горизонтали, в земном измерении. Для этого детей насыщают разнообразной информацией, специальными знаниями, с раннего возраста обучают иностранным языкам. Все это, конечно, важно и полезно, но для целостного становления личности недостаточно. Русский философ, богослов А.С. Хомяков говорил о том, что специальность не может быть положена в основу воспитания. То есть помимо предметной и знаниевой составляющей в образовательной и, конечно, в семейной среде обязательно должна присутствовать и духовно-нравственная компонента, которая создает условия для возрастания личности ребенка в вертикальном, небесном измерении.

Какими средствами можно создать духовно-обогащенную среду в семье и школе?



В **семье** это возможно, конечно, посредством совместного воцерковления родителей и детей. Кроме того, родители своим примером, своей повседневной жизнью должны показывать образец нравственной жизни. Если мать и отец говорят детям одно, а поступают по-другому, ребенок неизбежно, на бессознательном уровне почувствует диссонанс, и прогноз в плане его духовно-нравственного становления окажется сомнительным.

В **образовательной среде** создание духовнообогащенной среды возможно по крайней мере в двух вариантах. *Во-первых*, посредством раскрытия духовно-нравственного потенциала предметов, традиционно преподаваемых в школах (литература, история и т.д.). В данном случае важно на живых примерах, через художественные произведения, через исторические сюжеты показать красоту православной веры, ее глубину и возвышенность.

*Второй* путь создания духовнообогащенной среды возможен путем введения в образовательное пространство предметов духовной направленности (например, ОРКСЭ, церковнославянский язык, ОПК и т.д.). Возможно сочетание указанных вариантов. Так, на территории Самарского региона с 2014 года начала работу православная классическая гимназия им. П.И. Алабина, созданная на базе технического лицея г. Самары. Основной принцип работы гимназии – сопряжение светского и духовного в образовательном пространстве. Отличительной особенностью гимназии является первый путь создания духовнообогащенной среды посредством раскрытия духовно-нравственного потенциала предметов. Кроме того, дополнительно введены цер-

ковнославянский язык и ОПК по 1 часу в неделю.

Еще один пример – создание духовнообогащенной образовательной среды в системе детских епархиальных образовательных центров. В данном случае кружковая система дополнительного образования обогащается православным, духовным компонентом. Так, в каждом подразделении преподается ОПК, кроме того, деятельность детей в рамках реализуемых программ (лепка, рисование, мультипликация и т.д.) также обогащается смыслами и информацией духовно-нравственной направленности. Например, это может быть рисование на заданную тему какого-либо православного праздника или в рамках кружка пластилиновая мультипликация – создание мультфильма с духовно-нравственным компонентом.

Что же принципиально отличает духовнообогащенную среду от других сред? Какими значимыми для становления личности подрастающего поколения средствами она располагает?

**Первое средство** – это **информационная составляющая**. Это ценностно-значимая информация, сопряженная с глубинными смыслами, которая, по словам В.И. Слободчикова [4], создает высокую степень *информационного насыщения*. Указанная информация может выступать в качестве катализатора, запускающего процесс смыслообразования у детей. Однако одной информационной составляющей для этого явно недостаточно.

**Вторым** важным средством духовно-образовательной среды является **личность** самого родителя и педагога, поскольку именно через нее преломляется, приобретает особое звучание информация, подаваемая детям. Однако очевидно, что прежде чем приступить



*Наша дружная семья*

к трансляции знаний, несущих духовно-нравственный потенциал, взрослые должны сами стать зрелыми личностями с отчетливой самоидентификацией.

Понятно, что это условие не всегда выполняется. Поэтому важной практической составляющей взаимодействия семьи и школы на современном этапе может стать **духовное просвещение** как родителей, так и педагогов в разных формах. Например, в рамках *семинаров*, проводимых специалистами или священниками, на которых могли бы рассматриваться различные темы (например, особенности духовно-нравственного развития личности ребенка в разные возрастные периоды; особенности духовного, душевного и телесного бытия личности и т.д.).

**Третьим** средством духовнообогащенной среды является **характер межличностного общения**. Совершенно очевидно, что стиль общения в диадах «родитель–ребенок», «учитель–учащийся» должен носить, конечно, не привычный авторитарно-директивный, а субъект-субъектный, диалогический характер, предполагающий построение общения, исходя из видения в детях образа Божия, выраженного, может быть, и неявно, но априорно присутствующего. И, без сомнений, вера в то, что духовный полюс существует, позволит выстроить процесс общения, скорее, как диалог, разговор, *со-бытие* – совместное бытие ребенка и взрослого. Благодаря такому условию ситуация диалога в семье и школе становится событием в жизни детей, порождающим ключевые



изменения в личности, новообразования, среди которых центральное место занимают духовно-нравственные детерминанты.

**Четвертое** средство, которым обладает духовнообогащенная среда семьи и школы – это **ситуативная составляющая**. Это дополнительный формат общения взрослого и ребенка с привлечением дополнительных ресурсов, позволяющих получить совместно с детьми новый опыт. В **семье** это возможно посредством насыщения среды фильмами, сказками, рассказами, играми, несущими духовно-нравственный потенциал. В **образовательной среде** это поездки классом по святым местам, монастырям, совершение экскурсий в храм и епархиальный музей, совместное погружение в проблему путем просмотра тематических документальных и художественных фильмов (подбираемых в зависимости от возраста). Возможно и совмещение двух сред – семейной и образовательной, когда родители, дети и педагоги, используя ситуативную составляющую, совершают совместные поездки, экскурсии, совместно с детьми занимаются различными видами творчества.

И последнее, **пятое** средство духовнообогащенной образовательной среды – **надситуативная составляющая**, подразумевающая создание взросло-детской общности качественно иного типа. Это то единение, которое возникает при соблюдении евангельского принципа «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18-20). Благодаря такому объединяющему началу семейная и образовательная среды в их тесном взаимодействии могут стать единым живым соборным организмом, позволяющим раскрыть образ Божий в ребенке. А это, по большому счету, на-

верное, и является конечной целью воспитания и образования.

Подводя итог, следует отметить, что сегодня мы переживаем очень благоприятный момент в плане возможности создания духовнообогащенной среды в семье и школе. Для этого есть все возможности. Поэтому нужно делать все возможное, что зависит от взрослых – родителей, педагогов, представителей власти для того, чтобы сохранить самое ценное, что у нас есть – наших детей, а значит, и наше будущее. И, по словам великого русского философа Ивана Ильина, «мир не только строится в детской, но и разрушается из нее; здесь прокладываются не только пути спасения, но и пути гибели» [2]. Необходимо сделать так, чтобы из детской были проложены спасительные для России пути.

### Библиография

1. *Арсеньев Н.С.* Духовная традиция русской семейной культуры // Московский журнал, 1993. №12. С. 59-73.
2. *Ильин И.А.* Путь духовного обновления. М.: Русская книга XXI век, 2006.
3. *Ничипоров Борис*, протоиерей. Времена и сроки. Проповеди, беседы, эссе. Книга первая. М., Паломник, 2002.
4. *Слободчиков В.И.* Образовательная среда: реализация целей образования в пространстве культуры. М.: Новые ценности образования: Культурные модели школ. Вып. 7, 1997. С. 177-185.

# РОЛЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ КАК ХРАНИТЕЛЬНИЦЫ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ РОССИЙСКОЙ СЕМЬИ

*Г.Е. Санькова, заведующая методическим отделом НФ  
«Детский епархиальный образовательный центр»,  
выпускник теологического факультета СаГА*

На последних прошедших Архиерейских Соборах Русской Православной Церкви в повестке дня обсуждались не только вопросы, касающиеся исключительно жизни Церкви, но и тема, посвященная современной демографической ситуации в России.

В свое время Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II отмечал: «Особым предметом совместного попечения Церкви, государства и общества сегодня должна стать семья. В ней наилучшим образом формируются духовно-нравственные качества новых поколений»<sup>1</sup>.

На проходившем в Москве 10-11 сентября 2014 года форуме «Многодетная семья и будущее человечества» в своем слове Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл говорил о семье как о «Богом установленной институции»: «Семья — это реальность, которая описывается следующим образом: мужчина и женщина живут вместе, хранят верность, заботятся о детях и вместе их воспитывают. Эта реальность

<sup>1</sup> Определение Освященного Архиерейского Собора о вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви // ЖМП. 2008. №8. С. 13.

появилась задолго до того, как возникли какие-то юридические схемы и конструкции, которые описывали феномен семьи социологически, юридически и придавали ему правовое значение.

И хотя семейные традиции, несомненно, являются частью культуры, а семья, конечно, тоже укоренена в человеческой культуре, но, тем не менее, она предшествует и самой культуре... Поэтому мы можем утверждать, что семья — это Богом установленная институция. Семья укоренена в самой природе человеческой личности».

Далее Его Святейшество отметил, что все так называемые псевдоисторические и политические идеологические конструкции по дискредитации института семьи направлены на то, чтобы сегодня отказаться от семьи, «сбросить ее с корабля истории, потому что она якобы мешает свободному развитию человечества»: «На самом деле она мешает тем идеологам, тем политическим конструкторам, тем политическим и экономическим элитам, которые хотели бы превратить человека в потребляющее существо — только в участника... в объект экономических процессов».



В этом вопросе государство солидарно с позицией Церкви – в ежегодном послании Президента Российской Федерации В.В. Путина Федеральному Собранию 12 декабря 2013 года говорится о деградации общества без традиционных семейных ценностей: «Сегодня во многих странах пересматриваются нормы морали и нравственности, стираются национальные традиции и различия наций и культур. От общества теперь требуют не только здравого признания права каждого на свободу совести, политических взглядов и частной жизни, но и обязательного признания равноценности, как это ни покажется странным, добра и зла, противоположных по смыслу понятий. Подобное разрушение традиционных ценностей «сверху» не только ведёт за собой негативные последствия для общества, но и в корне антидемократично, поскольку проводится в жизнь исходя из абстрактных, отвлечённых идей, вопреки воле народного большинства, которое не принимает происходящей перемены и предлагаемой ревизии... И мы знаем, что в мире всё больше людей, поддерживающих нашу позицию по защите традиционных ценностей, которые тысячелетиями составляли духовную, нравственную основу цивилизации, каждого народа: ценностей традиционной семьи, подлинной человеческой жизни, в том числе жизни религиозной, жизни не только материальной, но и духовной».

Сегодня необходимо восстанавливать наши вековые традиции трепетного и бережного отношения к семье. Об этом наглядно свидетельствует дореволюционная статистика. Так, например, в Царской России XIX века разводы были явлением редким, исключительным. Согласно архив-

ным историческим данным, в 1840 г. зафиксировано всего 198 разводов; в 1880 г. – 920; в 1890 г. – 942 развода. Согласно переписи 1897 года, на 1000 мужчин приходился 1 разведенный, на 1000 женщин – 2 разведенные. В 1913 г. по всей Российской империи на 98,5 млн православных граждан был оформлен всего (!) 3791 развод.

А как обстоят дела сегодня? На сегодняшний день наша страна по-прежнему испытывает кризис семьи (по данным демографического ежегодника ООН за 2012 год, Россия – первая среди стран с самым большим числом разводов) и несет огромные потери численности населения вследствие того, что в условиях современной жизни многими людьми утрачена ценность семьи, благоговейное отношение к браку, рождению и воспитанию детей. Количество разводов в нашей стране растет с каждым годом и составляет 80% от заключенных браков.

Высокие показатели числа аборт, а также детей, отвергнутых родителями, свидетельствуют, что значительная часть молодежи перестала ориентироваться на семейные ценности и предпочитает «жизнь для себя». Нередко родившиеся дети не получают в семье должного внимания и воспитания со стороны родителей. Вследствие этого многие подростки избирают праздный образ жизни, склоняются к употреблению алкоголя и наркотиков и преждевременно умирают, так и не создав семьи.

И сегодня обращение к православным традициям, когда идет поиск путей духовного возрождения России, особенно актуально, мы все переживаем сложный период, когда общество и государство остро нуждаются в акцентировании внимания на



сохранении фундаментальных семейных ценностей как основы решения глубоких социально-нравственных проблем, стоящих перед духовной и государственной властью. Именно семья с её традиционными ценностями, являясь «малой церковью» и «школой благочестия», первой обязана закладывать в личность ребенка основы веры и нравственности, являющиеся на сегодняшний момент главным вектором развития новой возрождающейся России.

Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин) в своем докладе на Церковно-общественном форуме по вопросам демографии в 2004 г. отмечал: «Церковь имеет духовные средства укрепления и возрождения семьи. Надо, чтобы не только духовенство, но и общественное мнение, и усилия педагогов, и система образования, и законодательство страны содействовали усвоению этих средств подрастающим поколением и всеми людьми. Сегодня в школе, в СМИ, через государственные и общественные мероприятия необходимо поднять высокий идеал семьи, основанной на евангельских ценностях. Необходимо донести, что жизнь – это подвиг любви к Богу и Отечеству, что жизнь в семье – это подвиг, связанный с ответственностью за жизнь близких, за воспитание детей»<sup>2</sup>.

Пути противостояния попыткам размывания понятия семьи были намечены в принятых юбилейным Архиерейским Собором 2000 г. «Основах социальной концепции Русской

<sup>2</sup> Доклад Митрополита Калужского и Боровского Климента на Церковно-общественном форуме по вопросам демографии 2004 г. <http://www.rusk.ru> 18.10.2004.

Православной Церкви». Присутствие в документе главы, посвященной семейной жизни, совершенно оправдано. Хотя Вселенское Православие и содержит ясное и отчетливое учение о семье как о домашней Церкви, но в последние два-три века, и в особенности в XX столетии, понимание этой стороны церковного учения подверглось внешним миром сильному искажению.

В «Основах» говорится, что «Православная Церковь с уважением относится к гражданскому браку». Однако если в XIX или тем более в предшествующих столетиях гражданский брак означал форму открытого вызова со стороны двух людей по отношению к христианскому обществу, а потому, естественно, осуждался обществом, то теперь мы говорим о гражданском браке в совершенно ином смысле. «Под гражданским браком сейчас мы понимаем регистрацию супружеского союза в соответствующих государственных органах, которая как таковая со всех сторон признается Церковью желательной»<sup>3</sup>. До 1917 г. гражданский брак документально не фиксировался, теперь он регистрируется. Сегодня есть множество семей, члены которых связаны только узами гражданского брака, но без церковного благословения. Причины этого могут быть различными: или их воцерковление началось после того, как фактически состоялась их семья, или только один из них является православным верующим, или в свое время в силу внешних обстоятельств венчание было для них невозможным. Именно так оценивая данную ситуацию, Церковь с уважением относится к гражданскому

<sup>3</sup> Там же.



*Совет да любовь*

браку и, несомненно, отличает его от нравственно безответственных связей.

Церковь настаивает на пожизненной верности супругов и нерасторжимости православного брака. Крайне беспокоит современное положение, при котором расторгается весьма значительная часть браков, особенно среди молодежи. Происходящее становится подлинной трагедией для личности и народа» – говорится в «Основах»<sup>4</sup>.

В документе особо акцентируется тема ценности семьи, ее роли в становлении личности, которую не могут заменить никакие социальные институты: «Опыт семейного общения научает человека преодолению греховного эгоизма и закладывает основы здоровой гражданственности. Именно в семье, как в школе благочестия, формируется и крепнет правильное отношение к ближним, а значит, и к своему народу, к обществу в целом. Живая

<sup>4</sup> Глава X: Вопросы личной, семейной и общественной нравственности // Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000. С. 99–112, 104–105.

преимущество поколений, начинаясь в семье, обретает свое продолжение в любви к предкам и Отечеству, в чувстве сопричастности истории». Отсюда очевидна опасность разрушения традиционных связей родителей с детьми, чему, к сожалению, способствует уклад жизни современного общества. «Приращение социальной значимости материнства и отцовства сравнительно с успехами мужчин и женщин в профессиональной области, – говорится далее в документе, – приводит к тому, что дети начинают восприниматься как ненужная обуза... Разрушение семейных связей неизбежно сопряжено с нарушением нормального развития детей и накладывает долгий, в известной мере неизгладимый отпечаток на всю их последующую жизнь»<sup>5</sup>.

Подлинным бедствием современного общества стало сиротство при живых родителях. О глубоком нездоровье общества свидетельствуют тысячи

<sup>5</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 108.





брошенных детей, наполняющих приюты, а то и оказавшихся на улице. В связи с этим представители духовенства на Архиерейском Соборе 2008 г. выступили с призывом к власти, к средствам массовой информации, бизнес-сообществу, к общественным организациям всемерно поощрять полноценную многодетную семью как залог выживания и полноценного развития нашего многонационального общества. При этом особо отмечалось, что «в сложившейся ситуации приоритетным должно стать усыновление сирот, а не пребывание их в детских домах. Необходимо поддерживать патронажные семьи, малые приюты семейного типа, в том числе церковные»<sup>6</sup>.

Таким образом, имеются полные основания утверждать, что «Основы» – документ, содержащий в себе ключевые положения, от которых общественность может отталкиваться и реализовывать их в практической жизни.

Мы сегодня живём в обществе, в котором все глобальные процессы протекают особенно активно. То, что формировало современную западную цивилизацию на протяжении нескольких десятилетий, в нашем государстве действует намного быстрее, откровеннее, в больших дозах и концентрациях. На нас, как и на всех наших соотечественников, оказывается колоссальное системное воздействие целевых информационных и социальных технологий, которым практически невозможно противостоять по причине нашей включённости в деятельность основных общественных и социальных

институтов, которые, в свою очередь, вынуждены встраиваться в новую систему ценностей.

И своей основной задачей в условиях тотальной глобализации Русская Православная Церковь считает необходимость предупреждения людей об опасностях в связи с внедрением в наше общество ряда антисемейных технологий, открытого и честного разговора о том, что данные проблемы уже вышли за те рамки, которые позволяют светскому государству решить их самостоятельно, автономно от церковной общественности. Таким образом, в настоящее время перед Церковью стоит важнейшая задача: защитить и сохранить наше внутрицерковное пространство, основу которого составляют православные семьи, а также частично взять на себя функции тех базовых институтов, которые непосредственно влияют на духовное формирование подрастающего поколения.

Помимо своей основной задачи – содействие человеку в деле спасения – Церковь является основой национальной культуры, хранительницей фундаментальных ценностей, составляющих ментальное ядро народного самосознания. В эпоху тотальной лжи и искажённых понятий, в эпоху духовно-нравственного разложения общества и деформации всех его государственных основ Церковь, по сути, остаётся единственным рупором, взывающим к разуму и совести человека словами правды, прозревая истинную и глубинную суть происходящих в мире процессов. А значит, именно она постоянно будет говорить о них, предупреждать, предлагать методы противодействия, указывать современному человеку пути и средства спасения.

<sup>6</sup> Результаты работы тематической группы «Церковь, государство и общество» Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. <http://www.sedmitza.ru/news> 26.06.2008.

# ДУХОВНАЯ МУДРОСТЬ КОЛЫБЕЛЬНЫХ ПЕСЕН РУССКОГО НАРОДА

*Е.Ю. Гундорова, учитель МБОУ СОШ №124 г.о. Самара,  
кандидат педагогических наук, победитель конкурса лучших учителей России  
(2007 и 2012 гг.), победитель Всероссийского конкурса  
«За нравственный подвиг учителя» (2013 г.)*

Усыпление младенца с помощью песни – одна из самых древних традиций, существующая до сих пор во многих странах мира. Память народная сохраняла и передавала материнские песни из поколения в поколение. Такие произведения у русского народа называются колыбельными, баюкальными песнями, баюшками, байками. Они исполнялись на ночь или в периодах между бодрствованием (днем) и сном ребенка. Байки скорее не пелись, а сказывались, причитывались. Для них характерны ласковые интонации; тихо, однообразно (монотонно) и плавно звучащий напев; простая, без резких скачков и контрастов мелодия, повторяющаяся много раз; медленное спокойное движение. Наиболее часто употребляемые в баюшках слова – «бай» и «люли».

Колыбельные входят в сокровищницу музыкального фольклора русского народа. Фольклор – слово английское, переводится как «народная мудрость» [1, с. 308]. Значит, и колыбельные песни содержат в себе накопленную веками мудрость народную. Об этом писал А.Н. Радищев: «в русских песнях... найдешь образование души нашего народа» [9]. Какая мудрость, заключенная в колыбельной песне, образовывала душу русского человека?

Жизненная философия обнаруживает себя через мировоззренческие установки народа, выявляющие отношение к действительности, миру и человеку с позиции добра и зла. Эти понятия в колыбельных русского народа имеют под собой духовные основания. Мать, желая вырастить доброго человека, через колыбельную песню наставляла свое дитя учиться у самого Создателя:

*Спи, пока забот не знаешь,  
Баюшки, баю.  
Когда будешь ты больша,  
Все узнаешь ты тогда,  
Баюшки, баю.  
Нынче Господу молись,  
Уму-разуму учишь,  
Баюшки, баю.  
В церковь Божию ходи  
И со всеми мир веди,  
Баюшки, баю.  
Почитай отца и мать,  
Ближних бойся осуждать.  
Баюшки, баю [10, с. 62].*

В чем суть этих родительских наставлений, передаваемых матерью через нежную, ласковую песню? Основное содержание этой песни составляют Божии заповеди, интерпретированные в народном стиле. Следует отметить здесь первую, пятую, девятую заповеди.



*М.И. Игнатъев. Няня*

В первой заповеди содержится свидетельство Бога о самом себе: «Аз есмь Господь Бог твой: да не будут тебе бозиинии, разве Мене» (перевод: «Я – господь Бог твой: и не должны быть у тебя другие боги, кроме Меня») [8, с. 197]. Если анализировать текст вышеприведенной колыбельной через призму первой заповеди, то видно, что в русской семье существовало искреннее, твердое убеждение в существовании Бога, поэтому жизнь выстраивалась согласно христианскому вероисповеданию и традициям, связанным с ним.

Мать считала своей прямой обязанностью направить дитя в первую очередь на путь духовного совершенствования. Ребенок с рождения принимался в православный мир людей. В старину

после крещения младенца устраивался домашний праздник – крестины. По традиции на этот праздник приглашались люди со всей деревни или со всей улицы в городе. В знатных семьях собирались титулованные гости. Смысл крестин состоял в усыновлении нового человека людским сообществом. Собравшийся на праздник народ тем самым показывал дитю: мы с тобой одним миром мазаны, ты теперь наш, мы принимаем тебя в наше общество. Чтобы стать полноправным членом этого доброго мира, малютке нужно было научиться любить Господа всем сердцем, всей душой, всем разумением. Это главное условие и требование мира, предьявляемое младенцу.



*Кирилл Лемох (1841-1910). Новое знакомство*

В тексте разбираемой нами колыбельной мать учит ребенка со всеми вести мир, имея в виду послания святого апостола Павла: «Аще возможно, еже от вас, со всеми человеки мир имейте» (перевод: «Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми») [6, с. 280]. В контексте песни под миром понимается, с одной стороны, «отсутствие ссоры, вражды, несогласия», а также «дружба, доброжелательство» [3, с. 227]. С другой – «община, общество крестьян», которая тоже называлась миром [3, с. 227]. Источник единства, доброделания и доброжелательства русского мира по отношению друг к другу и людям заключался в православном соборном духе. Такая община старалась держаться вместе, как одна семья, ведь здесь пребывал Господь меж людей-

ми. Подтверждение этой мысли можно найти в многочисленных пословицах, передававшихся крещеным миром из поколения в поколение, из рода в род. Приведем примеры: «Где мир да люди – там Божья благодать»; «Глас народа – глас Божий»; «Что миром положено, так тому и быть».

В тексте анализируемой колыбельной мать предупреждает малыша: «Ближних бойся осуждать», ибо это нарушает этические нормы христианской жизни. Девятая заповедь гласит: «Не послушествуй на друга твоего свидетельства лжи» (перевод: «Не произноси на другого ложного свидетельства») [8, с. 254]. «Не судите, да не судимы будете», – говорил Христос. Действительно, чтобы судить о ком-либо, надо и самому быть чистым от грехов. Но без греха только



*Ф. Рисс. Колыбельная песня*

Бог – Он и есть единый судья. В русских пословицах мы нашли утверждения, созвучные этим мыслям: «Мир один Бог судит»; «Что мир порядил, то Бог рас судил».

Во многих баюкальных песнях в той или иной интерпретации передается Пятая заповедь: «Чти отца твоего и мать твою, да благо ти будет, и да долголетен будешь на земли» (перевод: «Почитай отца своего и мать свою, чтобы тебе хорошо было, и чтобы ты долго прожил на земле») [8, с. 230]. Приведем дополнительный пример такой песни, чтобы установить закономерность:

*Спи-ко, милое дитя,  
Богородица дала...  
Бабка выводила...*

*Уму выучила.  
Велел Господи водить,  
Уму-разуму учить,  
Да молитвы читать,  
Отца-мать почитать... [10, с. 63]*

Исполнение Пятой заповеди детьми имеет удивительный результат: Господь дает послушному чаду и благоденствие по всем направлениям, и долгих лет жизни. Понимая это, любя своего ребенка и желая ему всех благ, родители стремятся научить его послушанию, почтительному отношению к старым людям, авторитетным членам общества, учителям и др. Такое разумение имеет и обратный эффект – родители в старости не будут брошены и забыты, что так часто мы наблюдаем в современном



*Юрий Репин. Мать и дочь у кроватки младенца. 1918*

мире. Раскрывая смысл Пятой заповеди детям, нужно всегда помнить и о том, что Господь всем людям является Отцом! Именно Он определяет всё в этом мире. Поэтому духовное возрастание крещеного человека напрямую связано со знанием, пониманием и исполнением Божественных заповедей. Они дают понять, что есть добро и зло. Это пони-

мание охраняет человека и направляет на путь нравственной жизни: «Слово Божие обладает огромной духоносной силой, оно способно проникнуть всего человека и изменить все его существо, оно обладает великой силой научения» [4, с. 13].

С рождения ребенка вся семья пыталась помочь новому члену рода устано-



вить связь с Господом посредством молитвы и посещения церкви. Эта мысль в разных интерпретациях проводится во многих колыбельных русского народа:

*Спи-ко, дитя,  
Божья милость на тебя.  
Спи да расти, да  
Большая вырасти!  
Вырастешь большая –  
Нарядишься баская.  
Пойдешь на Погост  
Богу молитъце,  
Христу поклонитьца [10, с. 60].*

В этой колыбельной «погост» означает сельский приход или «церковь, с домами попа и причта, с кладбищем» [3, с. 330]. Храм – это символ подобия Бога; место единения Господа с людьми и друг с другом посредством молитвы, Божественного Слова; место таинства, чуда. Святой апостол Павел учил: «Бог везде есть, но в церкви Он есть особенным образом – есть внутри каждого из верующих, а чрез то и в целом сонме их – тоже внешне, но внутренно, всех животворя, одушевляя и объединяя и их друг с другом и всех с Собою» [6, с. 316].

Через молитву не только устанавливается общение с Богом, но подтверждается любовь человека к Творцу. Святитель Иоанн Златоуст называет человека, который научился беседовать с Богом, ангелом: «Так душа его отрешается от уз плоти, так ум его возвышается и переселяется на небо, так он презирает все житейское, так он становится пред самым престолом царским, хотя бы он был бедным, хотя бы рабом, хотя бы простолюдином, хотя бы неученым. Бог требует не красоты речи и не слов изысканных, но красоты души; и когда она возгласит угодное Ему, то получит все» [5, с. 121]. Понимая важность молитвы в

жизни, мать с колыбели приучала своего ребенка к осознанию необходимости общения с Богом. Часто материнские баюшки напоминали свободную молитву-просьбу:

*Спи да расти,  
У Бога милости проси.  
Лю-лю, лю-лю-лю.  
Божья Мать,  
Уклади младенца спать.  
Лю-лю, лю-лю-лю [10, с. 60].*

Во многих колыбельных содержится образ ангела. Ангелы – вестники Божии, бестелесные и бессмертные духи, одаренные умом и свободной волей. Они совершают небесное служение Богу и участвуют в земной жизни людей, являясь благодетелями, помощниками, наставниками рода человеческого. Невинным ангелом представлялся и крещеный ребенок, ибо он являлся даром и посланником Божиим семье:

*Бог тебя дал,  
Христос даровал,  
Пресвятая похвала  
В окошечко подала.  
В окошечко подала,  
Ванюшенькой назвала.  
Бай, да побай,  
Поскорей усыпай! [10, с. 59]*

Неслучайно в байках младенец находится в невидимом окружении с Христом и с ангелом:

*Спи се с Богом,  
Со Христом,  
Спи со Христом,  
Со ангелом! [10, с. 64]*

Особое значение православные христиане придавали ангелу-хранителю,



который с Божьей помощью появляется при крещении человека. Назначение ангела-хранителя – невидимо охранять человека всю его земную жизнь от грехов, оберегать в страшный час смерти, не оставлять и по смерти. Поэтому часто матери обращались в колыбельных с молитвенной просьбой к ангелу-хранителю:

*Баюшки, баю!  
Сохрани тебя  
И помилуй тебя  
Ангел твой,  
Сохранитель твой.  
От всех скорбей,  
От всех напастей,  
От лома-ломища,  
От крови-кровища,  
От зло-человека –  
Супостателя! [10, с. 65]*

Ключевыми в этой колыбельной были слова «помилуй тебя». Святитель Иоанн Златоуст учил: «Кто сказал: помилуй, тот сделал исповедь и сознал грехи свои, потому что желать помилования свойственно согрешившим. Кто сказал: помилуй мя, тот получил отпущение грехов. Потому что помилованный не наказывается» [4, с. 30]. Поскольку новорожденный не может еще говорить, за него молится мать и просит через ангела-хранителя у Господа помилования за невинные грехи ребенка. А далее перечисляются те факторы, которые могут принести вред младенцу: скорби (т.е. печали, горести, страдания), напасти (т.е. беды, несчастья, злыдни), лом (т.е. перестройка, перемена порядков, устройства (жизни)), кровь (т.е. насилие), злые люди (т.е. не знающие Бога) [3].

Для усиления Божьей помощи матери обращались с просьбой к Николаю

Чудотворцу – заступнику обиженных, несчастных, бедных, покровителю путешественников и плавающих; Архангелу Михаилу – защитнику людей; врачевателям и чудотворцам Косьме и Демьяну – покровителям брака, домашнего очага и ремесел:

*Умолённое моё,  
Ангелы с тобой,  
Упрошённое моё.  
Все хранители с тобой,*

*Упросила, умолила я  
Все хранители с тобой,  
У истинного Христа.  
Спас, Микола над тобой,*

*Бог мне тебя дал,  
Спас, Микола в головах –  
Да Богородица дала,  
Крестна сила на грудях.*

*Богородица дала,  
Михайло Арханъев  
Мне пожаловала.  
Да со ангелами,*

*Крошечку мне  
Кузьма и Демьян  
И малюточку.  
Со апостолами –*

*Они тебя хранят,  
Они и милуют.  
От болезней, от скорбей,  
От тяжких болестей [7, с. 65].*

Мама в образной или сказочной форме призывала себе помощников. Они могли быть добрыми и злыми. Большинство добрых помощников мы уже называли – это Богородица, Архангел Михаил, святые угодники Божии – Николай Чудотворец, Косьма и Демьян и,





конечно, ангел-хранитель. В этот ряд помощников попадает еще один герой – голубь. Но, как правило, он прилетает не один, а группой. Голубь – традиционный христианский символ Духа Святого и крещения. В более широком смысле голубь олицетворяет чистую душу. В колыбельных песнях гулюшки приносили в дом младенца мир, любовь, безмятежность, надежду, спокойствие, радость и богатство:

*Баю, баю, баюшки!  
Люли, люли, люлюшки!  
Прилетели гулюшки,  
Они стали гурковать,  
Моего Ваню забавлять.  
А наш Ваня маленький  
Будет в золоте ходить,  
Чисто серебро носить...*[7, с. 98]

Гуленьки нежно ворковали свою песенку и усыпляли ей младенца. Неслучайно в народном языке слово «голубить» означало «ласкать, нежить, миловать» [3, с. 106]. Кроме голубей в колыбельных появлялись с теми же добрыми намерениями и другие птичьи персонажи – галки, ласточки, грачи и др.

Как показывает проведенный нами анализ, колыбельные песни можно приравнять к родительскому наставлению, в котором через народные интерпретации передавались основы духовной жизни русского народа. В то же время баюшки являлись носителями общенациональных ценностей.

В прямом понимании слово «ценность» имеет синонимический ряд из слов «важность», «значимость», «польза», «полезность чего-либо». В «Философском словаре» «внешне ценности выступают как свойства предмета или явления», которые обретают свое значение потому, что данный ценностный

объект или явление становятся носителями определенных социальных отношений, вовлеченными «в сферу общественного бытия человека» [12, с. 646]. Как правило, ценности устойчивы в группах людей, объединенных по национальному признаку, социальному статусу, вероисповеданию, образу жизни, интересам и взглядам. Такие ценности называются еще общенациональными, так как в них отражены духовные идеалы многочисленной этнической общности.

Раскрывая духовную сущность колыбельных песен, мы, по сути, показали фундаментальную общенациональную ценность русского народа – **православное вероисповедание**, которое и определяло остальную группу ценностей. Через православие наши предки воспринимали окружающую действительность, выстраивали образ жизни, поведение и отношение к человеку, обществу, предметам и явлениям. Неслучайно поэтому русский народ называл себя «православным», «крещеным», «христианским» миром. И это еще одна особенность и общенациональная ценность, которую мы назовем **русским православным миром**, имея в виду общество людей одного религиозного мировоззрения, объединенного традициями, ценностными установками, хозяйственно-бытовым укладом, территорией государства – Руси-России.

Фундаментом и важнейшей ценностью русского православного мира была **семья**. Она определяла смысложизненные ориентиры, устремления, создавала условия для нравственного и личностного совершенствования ребенка. **Холостая, бессемейная жизнь считалась пустой, бессмысленной, безбожной, нелепой. Добрый человек – семейный. Люди говорили: «Жить для себя – тлеть, для семьи – гореть, а для народа светить». Об-**



раз семьи ярко представлен во многих колыбельных песнях:

*Баю, баю, зыбаю,  
Отец ушел за рыбою,  
Мать ушла пеленки мыть,  
Дедушка – дрова рубить,  
А бабушка – уху варить,  
Тебя, Машенька, кормить [7, с. 80].*

Эта баюшка – пример состава русской семьи, куда входили три поколения родственников. У каждого члена этой семьи есть свое дело, даже у того, кто поет колыбельную. Скорее всего, это брат или сестра младенца. На это указывают и песни с подобным текстом [7, с. 80]. Вся семья здесь заботится друг о друге, равно разделив между собой труд, нацеленный, с одной стороны, на выживание всех членов этой группы, с другой – на создание условий для полноценного физического развития детей. Из текста понятно, что представленная семья – добрая, дружная, а члены этой родственной общины взаимно уважают друг друга.

Добрые семьи в русских колыбельных представлены большими, многодетными:

*Баюшки, баю, баю,  
Ой, люлю, люлю, люлю, люлю,  
Живет барин на краю.  
Он не скуден, не богат,  
Много у него ребят.  
Все по лавочкам сидят,  
Кашу масляну едят.  
Каша масляная,  
Ложка крашенная,  
Масло льется, ложка гнется  
Душа радуется [7, с. 77].*

В русских пословицах утверждалось: «У кого детей много, тот не забыт от Бога». Эта пословица созвучна ранее

представленной в нашей работе идее о том, что дети – дар Божий. Бездетность воспринималась Божиим наказанием и величайшим человеческим несчастьем: «У кого детей нет – во грехе живет». Чтобы искупить грехи, брали в семью приемного ребенка. Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод, что общенациональной ценностью были и остаются дети.

Представление о добре у русского народа было связано с *трудом*, который считался богоугодным делом и великой ценностью: «Без труда нет добра», «Добрые люди день начинают работой». Добрый человек обязан трудиться, потому что «Бог труды любит». Многие колыбельные песни были направлены на становление личности ребенка как трудового человека, которого на Руси еще называли трудником, тружеником. В то же время так именовал народ подвижников Православной Церкви. Поэтические тексты крестьянских (почти христианских) баек содержали перечисление тех дел, которыми он должен быть занят. Но на первом месте стояло дело служения Богу:

*Баюшки, баю!  
Будешь труднижок,  
Будешь работнижок,  
Во чистом поле – пахорец,  
Под окошком – сикорец,  
В зелёных лужках – сенокосничек  
[7, с. 40].*

Трудовой характер русского человека воспитывался с пеленок в крестьянской семье. Уже в колыбельных закладывалось представление о том месте, которое должен будет занять младенец в будущем, а также о выполнении определенного труда, которому могут научить его родители:



*Баю-бай! Баю-бай!  
Рыбка семга, приплывай,  
Рыбка семга, приплывай,  
Олексейку поджидай.  
Олексейка подрастет,  
С татой на море пойдет,  
Станет рыбку ловить,  
Станет Машу кормить... [7, с. 40]*

В колыбельных подчеркивается, что ребенок должен будет неукоснительно выполнять Пятую Божию заповедь, заключающуюся в том числе и в продолжении дела отца и матери и достойной замене их в будущем:

*Бай, побаюшки,  
Спи-тко, теплая сугрева,  
Отцу-матери замена;  
Вырастешь большой —  
Будешь хороший да баской,  
Станешь в людюшки ходить,  
Станешь денежки носить,  
Станешь работку работать,  
Станешь пашенку пахать [7, с. 40].*

Интересно, что сон младенца русским народом воспринимался как первый труд:

*Спи, спи, не ленись!  
Сосни – пробудись!  
Баюшки, баю,  
Люлюшки, люлю! [7, с. 55]*

Сон для малыша – это и первое в его жизни послушание, с которого начинается путь духовного рождения доброго христианина. Если же ребенок не выполнял добросовестно эту «работу», мать с помощью злых героев колыбельной указывала на последствия – его мог забрать страшный бука, утащить волк и

т.д. Опасность исходила и от неизвестного старика, называемого по-разному: Бабай, Мамай, старый старичок. В фольклорных творениях старика в высшей степени почитают как главу семейства, рода, а также за знания, опыт. В то же время стариков боялись, потому что верили, что они обладают магическим знанием [11, с. 449–451].

*Ну, баю, баю!  
Баю дитятку мою!  
Придет старый старичок,  
Хворостинкой посечет;  
Он за то посечет,  
Что ты мало ночью спишь,  
По ночам всегда кричишь! [7, с. 71]*

В приведенной колыбельной ясно показывается, что за слушание матери ребенок будет наказан. Но это наказание, как правило, исходило не от родителей, а опосредованно, от посторонних героев, которые как бы «восстанавливают справедливость» и спокойствие в семье. Поэтому часто продолжением подобных колыбельных были тексты, где говорилось, что родные никогда не допустят постороннего вмешательства в семейные дела и не отдадут малютку никому. Такая позиция удачно раскрывала детям образы родного дома, в котором находишься под охраной и защитой близких, родителей, любящих и желающих добра своим чадам.

Остановимся на байках, где страшным злым героем был волк:

*А баю, баю, баю,  
Не ложися на краю:  
Придет серенький волчок,  
Тебя схватит за бочок  
И утащит во лесок,  
Под ракитовый кусток;  
Там птички поют –  
Тебе спать не дадут [7, с. 71].*



Согласно славянской мифологии, волк слепил из глины или вытесал из дерева дьявол. В то же время это животное воспринимали как «посланца иного, потустороннего мира» (как Божьего, так и загробного и демонического)» [11, с. 85]. Он появляется в таких байках, где ребенок не выполняет Божиих заповедей. Наказанием за это является похищение малютки из мира добрых людей, переход в иную реальность, где живут животные и птицы, не знающие Господа. Поэтому некоторые колыбельные оканчивались для младенца, не слушавшего своих родителей, весьма печально – его ждала духовная и физическая смерть. Следовательно, ребенок должен ценить и стараться быть послушным, почитать отца и мать, повиноваться и помогать им. В этом находился залог долгой, спокойной и счастливой жизни.

Анализ содержания текстов колыбельных песен позволил нам выделить и обосновать общенациональные ценности русского народа: православное вероисповедание, русский православный мир, семья, дети, труд. Ненавязчиво, через сердечную песню родители наставляли своих чад к добру, к усвоению установок и ценностей русского мира людей.

Колыбельную песню в старину могла сочинить любая женщина-мать. Этот феномен легко объясняется, во-первых, самим бытованием народной песни – изустным, т.е. передаваемым из уст в уста через память народную. Как показало наше анкетирование, в памяти человека сохраняются яркие впечатления детства. Среди них – материнские песни. Во-вторых, сложившимися традициями народной жизни русского народа, одной из которых было пение песен для укачивания грудного ребенка. В-третьих, байки можно считать

одним из мощнейших средств воспитания, когда на уровне бессознательного закладывалась информация о добре и зле, жизненных и духовных ценностях, вероисповедании, законах нравственности, принятых в русском православном мире. Народ это понимал и старался воспользоваться каждым моментом детства, чтобы воспитать дитя. Можно утверждать, что данный подход стал одним из принципов воспитания. Народная мудрость гласит: «Воспитывай дитя, пока оно поперек лавки умещается». В-четвертых, для исполнения колыбельной песни не требовалось особого умения. Достаточно было даже не петь, а напевать, что способен делать любой человек.

Исходя из всего этого, мы решили провести эксперимент, суть которого заключалась в сочинении школьниками колыбельной своему будущему ребенку. В этом эксперименте участвовали девятиклассники. При проведении эксперимента выявился формализм, отсутствие фантазии у 75% школьников. По сути 2/3 ребят назвали собственными колыбельными тексты, списанные из Интернета! Мы проверили каждую байку, впечатав начало каждой в поисковую строку Яндекса. Народные тексты колыбельных никто не использовал. Дети находили современные слова малоизвестных авторов и списывали их. Те школьники, кто потрудились сам, заслуживают похвалы. В большинстве это самостоятельные, интересные, искренние произведения. Их тексты лишь отдаленно напоминают народные, но они наполнены собственным содержанием.

Приведем примеры.

*Спи, малышка, засыпай,  
Сладкий сон скорей встречай.  
Звезды светят к нам в окно,*



*Здесь уютно и тепло.  
Тихо дремлет небосвод,  
Скоро сон к тебе придет.  
Унесет тебя в мир сна,  
Спи спокойно, до утра.  
Баю-баюшки баю,  
Слушай детка песнь мою.*

Михайлова Светлана

\*\*\*\*\*

*По дому ходила безумная дрема,  
Нам всем закрывая глаза.  
А ночь между тем непрерывно пыталась  
Скорей зачернить небеса.  
Ты спи, мой малыш, засыпай без оглядки.  
Я сон твой чудесный храню.  
И дрема пускай не играет в прятки  
С тобою, поспи, люли-лю!  
И пусть твоя жизнь весела и достойна  
Пройдет лишь в любви, красоте!  
Ты спи, а мой голос пускай одиноко  
И тихо звучит в темноте.*

Кудрявцева Алёна

\*\*\*\*\*

*По небу летела крылатая птица,  
И ей, как тебе, этой ночью не спится.  
Ты глазки свои поскорей закрывай.  
Стремись улететь ты в сказочный край,  
Забудь все невзгоды, печали забудь,  
Согрею любовью я длинный твой путь.  
Спи крепко, спи сладко, малыш дорогой,  
Ты знаешь, я здесь, я рядом с тобой!  
Ты завтра проснешься, набравшийся сил,  
И сон свой расскажешь*

*про сказочный мир,*

*А я снова рядом, я снова с тобой,  
Люблю я тебя, мой малыш дорогой!*

Сорокина Евгения

Приведенные тексты пронизаны любовью к будущему ребенку. Девочки представляют свою жизнь в роли мамы.

Все эти колыбельные больше похожи на сказку. Они полны доброты, теплоты, любви, уюта, веры в светлое будущее.

Проведенный эксперимент показал, что желание и способность сочинять (в том числе колыбельные) исчезает в период взросления. Современные школьники предпочитают пользоваться уже готовыми текстами. Только у 1/3 учащихся сохраняется стремление к творческому самовыражению. Исчезло из текстов баюшек духовное содержание, родительские наставления о добре и зле, нравственных и общенациональных ценностях. Осталось лишь пожелание ребенку быстрого засыпания.

Полученные данные позволили сделать вывод, что постепенно утрачивается веками создававшаяся культура устного народного творчества, а значит, нивелируется и «образование души русского человека». Традиция пения народных колыбельных песен исчезает. В лучшем случае современными школьниками в жизни будут использоваться современные байки, в худшем – никакие.

Колыбельная песня была средством, которым пользовались наши предки для «образования души» ребенка. Через байку русский народ передавал основы православного вероучения, которые воспринимались детьми как родительские наставления о добре и зле, правилах жизни в мире людей. Колыбельная песня помогала духовному становлению человека, связи его с Богом, Церковью, направляла на путь душевного спасения. Она учила ребенка добролюбовию, благочестию, мягкосердечию, смиреннию, терпению, послушанию.

В колыбельных песнях, которые слышал с рождения малыш, содержался ответ на сложнейшие вопросы: «Что такое человек? В чем заключается смысл че-

ловеческой жизни?». Во многих баюшках содержалась жизненная программа, которой должен в дальнейшем придерживаться, по разумению родителей, их сын или дочь. Анализ содержания позволил сделать вывод, что в народных колыбельных песнях отражены общенациональные ценности: православное вероисповедание, русский православный мир, семья, дети, труд.

Семья первой закладывает в ребенка систему духовно-нравственных и общенациональных ценностей, которая определяет его духовное здоровье. Немалую роль может сыграть народная песня. Эти первые впечатления, полученные в детстве через семейный дом, глубоко залегают в детской душе и остаются в человеке на всю жизнь. Воспринятые детьми духовно-нравственные ценности семьи служат в дальнейшем человеку ориентиром, жизненным и культурным «образцом-моделью» (М. Шелер) для выбора собственной стратегии и тактики жизни.

### Библиография

1. Булучевский Ю.С. Краткий музыкальный словарь для учащихся / Булучевский Ю.С., Фомин В.С. Л.: Музыка, 1988.
2. Гундорова Е.Ю. Православная основа русской народной песни и духовное здоровье человека / Е.Ю. Гундорова // Здоровый образ жизни: научный и православный взгляды: Сборник трудов Международной научно-практической конференции, посвященной 200-летию со дня рождения Н.И. Пирогова. Самара: ООО «Книга», 2011. С. 434–440.
3. Даль В.И. Толковый словарь русского языка: Современное написание / В.И. Даль. М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Издательство Астрель», 2002.
4. Как научиться понимать молитвы утренние, вечерние и ко святому Причащению / Сост. Е.В. Тростникова. М.: Отчий дом, 2010.
5. Митрополит Иоанн (Снычев). Духовные крупницы из творений святителя Иоанна Златоуста / Иоанн Снычев. Самара, 1997.
6. Митрополит Иоанн (Снычев). Ключи разумения епископа Феофана. Книга 2 / Иоанн Снычев. Самара, 1997.
7. Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. 1. Младенчество. Детство. М.: Художественная литература, 1991.
8. Полная исповедь. Подготовка к таинству исповеди по наставлениям святых и подвижников благочестия (с объяснением грехов). М.: «Ковчег», 2007.
9. Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву / А.Н. Радищев. М.: Дет. лит., 1970.
10. Русская семья: от рождения к вечности / ред.-сост. Т.Г. Кислицына. М.: «Белый город», 2008.
11. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Международные отношения, 2002.
12. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. М.: Республика, 2001.

# СВЯТОЙ ИЛИ ДИКТАТОР: К ВОПРОСУ О ЛИЧНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ ПАВЛА I

*Иерей Дионисий Левин, студент 2 курса магистратуры СамДС*

*«У нас нет даже краткого, фактического обзора павловского периода русской истории: анекдот в этом случае оттеснил историю»*

Е.С. Шумигорский<sup>1</sup>

В современном историческом сознании народа личности и в целом всему периоду правления Павла I даётся крайне негативная оценка. Так, согласно социологическим опросам, проводимым в 2011 г., в ряду «наиболее значимых личностей отечественной истории» император занимает позицию гораздо ниже первой сотни, а среди «личностей, внесших положительный вклад в ход отечественной истории», его нет вообще. Зато в аналогичном списке «личностей, внесших отрицательный вклад в ход отечественной истории», Павел I занимает 15-16 позицию<sup>2</sup>. Происходит это по вполне объяснимым причинам, поскольку император в художественной литературе, а именно этот источник является основным для широкого круга интересующихся историей, изображается «сумасбродом»,

<sup>1</sup> Шумигорский Е.С. Император Павел I: жизнь и царствование. СПб., 1907. С. 3.

<sup>2</sup> Ростовцев Е.А., Сосницкий Д.А. Павел I и Александр I в исторической памяти российского общества к XX – н. XXI вв.: на материале нарративных источников // Труды исторического факультета Санкт-Петербургского университета. СПб., 2012. Т. XI. С. 241.



*Павел I в мундире*

«деспотом», «тираном» и даже «сумасшедшим». В учебной и научной литературе фигура Павла I рассматривается более объективно, но опять же большинство современных школьных и вузовских учебников вторят художественным образам литераторов.

В связи с вышеприведёнными общественными тенденциями широкий резонанс вызвало в 2001 г. обращение



*Павел I в мантии*

целого ряда общественно-политических монархических организаций Москвы, в котором они выступали с предложением канонизировать императора Павла I. Обращение это было поддержано членом РАН Юрием Бурдаковым, а также верующими мирянами Русской Православной Церкви за границей<sup>3</sup>. Сегодня на информационных порталах РПЦЗ можно найти и иконографические изображения императора Павла I, и элементы богослужебных текстов, в частности Акафисты, Величания,

<sup>3</sup> Православно-патриотические организации города Москвы выступили с ходатайством к священноначалию о причислении императора Павла I к лику святых как мученика за Христа, Россию и Народ Русский // Публикации об опричном братстве. Режим доступа: <http://www.zaistinu.ru/news/patriot/pavell.shtml>. Дата посещения: 28.05.2015.

а также свидетельства о чудесах, совершаемых по молитвам к царю<sup>4</sup>. Идею возможной канонизации Павла I поддерживают и официальные лица. Так, в частности великая княгиня Мария Владимировна, обращаясь к соотечественникам в России, назвала Павла I мучеником: «Верю, что предстательством Царя-Мученика Павла у Престола Божия Российскому Государству будет ниспослано то благоденствие, которое обеспечивается подлинно народной властью, сознающей свою ответственность перед Богом и служащей благу нации», – отмечается в Обращении главы Российского императорского дома<sup>5</sup>.

Как показало время, к данным публичным заявлениям, как и к самой идее канонизации императора Павла I, ни общество, ни священноначалие Русской Православной Церкви серьезно не отнеслось. По крайней мере нами не было найдено каких-либо материалов или записей, подтверждавших проводимые Священным Синодом исследования по данному вопросу. Тем не менее столетием раньше вопрос канонизации Павла I поднимался на самом высоком государственном и церковном уровне. В связи с этим основной вопрос настоящей статьи можно сформировать в плоскости рассуждений на тему личной религиозности Павла I, его отношения к вере, Богу и своему мистическому предназначению.

<sup>4</sup> Царь-мученик Павел I // RPCZMOSKVA. Режим доступа: <http://rpczmoskva.org.ru/propovedi/car-muchenik-pavel-i.html#more-16687>. Дата посещения: 28.05.2015.

<sup>5</sup> Различные круги российских монархистов выступают за канонизацию Павла I // Стояние за истину. Режим доступа: [http://www.uic.unn.ru/~dofa/publ/opr\\_wol-lit-4.htm](http://www.uic.unn.ru/~dofa/publ/opr_wol-lit-4.htm). Дата посещения: 28.05.2015.





Вопрос личной религиозности того или иного правителя – это очень узкая область, где необходимо удержаться между попыткой абсолютизировать политическую деятельность императора и отрицанием каких-либо связей между конкретными политическими решениями правителя и его вероисповеданием. Так, например, часть историков предпочитает рассматривать деятельность последнего русского императора исключительно через религиозную призму, автоматически исключая возможность ошибок в его политической деятельности<sup>6</sup>. С другой стороны, понять некоторые решения Николая II можно, только зная о его особой религиозной настроенности. Так, в частности, спорное с политической точки зрения решение во время Первой мировой войны после ряда поражений отстранить от командования армией лучшего на тот момент в стране полководца великого князя Николая Николаевича и лично возглавить армию и флот вполне адекватно объясняется с позиции верующего человека<sup>7</sup>. Царь – это помазанник Божий, не просто правитель, а тот, кто отвечает перед Богом за свой народ. И именно в ту минуту, когда войска терпят поражение, император берёт на себя всю ответственность за ход военной кампании. Напомним, что в аналогичной ситуации Александр I, когда русская армия отступала,

покинул пост главнокомандующего и вернулся к войскам, только в начале европейского похода. Здесь мы ни в коем случае не стремимся дать каких-либо оценок поступкам императоров, приводя данные примеры лишь в подтверждение нашей точки зрения, что личная религиозность правителя влияет на его политические решения, и чтобы адекватно оценивать те или иные поступки Павла I, необходимо знать и принимать во внимание религиозный настрой императора.

До смерти своей матери Екатерины II цесаревич Павел большую часть времени проводил за пределами столицы в Гатчине, поэтому его личная жизнь мало кого интересовала. Но как только императрица умирает, наследник престола становится объектом пристального внимания.

Уже сам акт коронации императора в апреле 1797 г. сопровождается слухами, которые не появлялись ни при одном из предшественников или последующих царей. В своём труде «История Русской Церкви 1700–1917 гг.» известный русский историк И.К. Смолич пишет о том, что Павел I после окончания Божественной Литургии не принял Дары из рук митрополита Платона (Левшина), а сам Причастился у Престола, как служащий священник<sup>8</sup>. Этот факт отчасти оспаривается другим исследователем павловской эпохи Е. Шумигорским, который считает, что причастие императора Дарами с Престола имело место, но не в день коронации, а 19 ноября 1799 г. в Гатчине<sup>9</sup>. Впрочем, тот факт, причастился император или

<sup>6</sup> В частности, здесь стоит упомянуть П.В. Мультигули и его труды «Господь да благословит решение мое... Император Николай II во главе действующей армии и заговор генералов», «Строго посещает Господь нас гневом своим...: Император Николай II и революция 1905-1907 гг.».

<sup>7</sup> *Мультигули П. В.* Господь да благословит решение мое... Император Николай II во главе действующей армии и заговор генералов. СПб., 2002. С. 138.

<sup>8</sup> *Фирсов С.* Церковь в Империи // «Святой Павел». К вопросу о возможности канонизации Императора Павла I в эпоху последнего царствования. СПб., 2007. С. 180.

<sup>9</sup> *Шумигорский Е.С.* Император Павел I: жизнь и царствование. СПб., 1907. С. 42.



нет, уже не так важен в рамках нашего исследования, как сам спор по данной теме.

Точно так же гораздо важнее заявленного императором в Акте о престолонаследии утверждения, что императоры Российские являются и Главою Церкви, само восприятие этого заявления. Этому тексту и при жизни Павла I, и после его смерти придавали гораздо большее значение, чем он сам в него вкладывал<sup>10</sup>. Этому свидетельствует и тот факт, что Павел I сам зачастую повиновался требованиям духовенства. Так во время коронации, когда Павел, уже миропомазанный, хотел в конце Литургии войти чрез открытые царские врата в алтарь для причащения, митрополит Платон повелительно остановил его словами: «Здесь приносится бескровная жертва. Отыми, благочестивый Государь, меч от бедра твоего». И Павел I покорно сдал оружие<sup>11</sup>.

Спорные моменты, в том числе в принципиально важных вопросах, возникающие при изучении личности Павла I, объясняются тем, что и при Александре I, и даже при Николае I большая часть сведений о жизни императора, его политических и религиозных взглядах просто скрывалась. Историков и исследователей не допускали к определённой информации, намеренно скрывая её. Врагами подлинной истории, пусть нелицеприятной, но правдивой, явились в первую очередь все те лица, которые боролись с правительственной системой Павла I. Они и при жизни, и после смерти императора старались всеми силами выставить императора лишь

<sup>10</sup> Фирсов С. Церковь в Империи // «Святой Павел»... С. 181.

<sup>11</sup> Карташёв А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Харвест, 2007. С. 361.

в негативном свете<sup>12</sup>. С одной стороны, это приводило к формированию образа самодура, неуравновешенного и совершенно далёкого от политики человека. С другой – возникал образ несправедливо оболганного и непонятого современниками царя. Так задолго до трагической гибели Николая II и его семьи в истории России уже появляется образ царя-мученика, который любил свой народ, но был предан и убит своими подданными.

Пока была жива Екатерина II, при дворе к цесаревичу Павлу относились пренебрежительно. Так, крайне показательным выглядит один эпизод, случившийся на обеде в Зимнем дворце, на котором был цесаревич Павел Петрович с семейством. Шёл общий оживлённый разговор, в котором наследник престола не принимал никакого участия; Екатерина II, желая приобщить его к беседе, спросила великого князя, с чьим мнением он согласен по вопросу, составлявшему предмет разговора.

— С мнением графа Платона Александровича (Зубова),— любезно сказал цесаревич.

— Разве я сказал какую-нибудь глупость? — нагло откликнулся Зубов<sup>13</sup>.

Поэтому за пределами своего имени в Гатчине Павел был мрачен и неразговорчив. С близкими же ему людьми он проявлял свои лучшие качества: был приветлив, открыт, благороден, великодушен. Проявлял великодушные император и по отношению к своим врагам. Так, после

<sup>12</sup> Шумигорский Е.С. Император Павел I... С. 3.

<sup>13</sup> Каратыгин П.П. Светлые минуты императора Павла. 1796-1801 // Исторический вестник. СПб., 1886. Т. 26. №10. С. 131.



воцарения им были прощены его обидчики, князя Орловы и Зубовы, которые, как следует из примера, приведённого выше, при жизни императрицы позволяли себе ярко выраженное неуважение по отношению к цесаревичу.

Христианскую любовь, смирение и умение прощать проявлял Павел I и в общении с полководцем В.И. Суворовым. История сохранила яркие и меткие слова генералиссимуса, в которых он высмеивал новые порядки в армии, осуждал императора, зачастую открыто перед войсками демонстрируя неуважение к царю<sup>14</sup>. Ирония и подшучивания над государем полководца, бывшего кумиром русской армии, подрывали уважение, благоговение солдата к царской особе и, конечно же, не красили самого Суворова<sup>15</sup>. Тем не менее, именно полководец в большинстве исторических романов, фильмов и учебников предстаёт как несправедливо обиженный и не оцененный по достоинству своим царём солдат. Однако сторонники фельдмаршала в этих спорах забывают о том, что именно царь первым пошёл на примирение, смилив свою гордость ради блага Отечества. И потом каждая грамота, каждое письмо Павла I в адрес Суворова проникнуто теплом, лаской и отеческой любовью. Так, император повелел 24 августа 1799 г. гвардии и всем российским войскам, даже и в присутствии своем, отдавать князю Италийскому, графу Суворову-Рымникскому все воинские почести, подобно тем, что отдавали

<sup>14</sup> Когда последовали преобразования по войскам и перемена в обмундировании по прусскому образцу, Суворов отозвался так: «Пудра не порох, букли не пушки, коса не тесак; я не немец, а коренной русак».

<sup>15</sup> Каратыгин П.П. Светлые минуты императора Павла... С. 142.

солдаты при появлении императора или членов царской семьи. Извещая об этом Суворова, император писал ему: «Не знаю, что приятнее: вам ли побеждать, или мне награждать за победы? Но мы оба исполняем должное: я — как государь, а вы — как первый полководец в Европе»<sup>16</sup>. Возводя Суворова 29 октября того же 1799 г. в достоинство генералиссимуса, после его знаменитых подвигов на вершинах Альпийских гор, Павел писал ему: «Побеждая повсюду и во всю жизнь вашу врагов Отечества, не доставало вам еще одного рода славы: преодолеть самую природу, но вы и над нею одержали ныне верх».<sup>17</sup>

Смирение – высшая христианская добродетель. И Павел I сегодня встаёт перед нами как человек, не только радеющий за своё Отечество, но и умеющий жертвовать личными интересами, умеющий смирять свою гордость ради пользы государству. А это уже показатель глубокой веры и личной религиозности государя, которая к тому же подпитывалась внешними событиями, происходившими с Павлом I и до его коронации, и особенно в дни царствования. Здесь мы не станем упоминать об известных, но однозначно никем не доказанных фактах, таких как видения императору Петра I, кровь, проступающая на стенах спальни, ларец с предсказанием Николаю II его кончины<sup>18</sup>, а скажем только о том, что осталось бы незамеченным не настроенным религиозно и мистически человеком, но было увидено и воспринято как некий знак императором.

<sup>16</sup> Там же. С. 145.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Каратыгин П.П. Светлые минуты императора Павла... С. 147.



Так однажды, в преддверии своей коронации, Павел Петрович ехал верхом по Мещанской улице, и навстречу ему попала партия арестантов. Он приказал сопровождающим подать им милостыню, и тогда один из них, Прохор Матвеев, обращаясь к Павлу, сказал: «Помяни мя, Господи, егда приидеши во царствии Твоем». Великий князь приказал записать имя и фамилию произнесшего эти слова, а записку класть постоянно себе в карман, где она и долежала до дня воцарения Павла, после чего арестованный получил полное прощение<sup>19</sup>. Другой случай произошёл уже во время самой коронации, тогда-то хор певчих приветствовал его концертом Бортнянского, и слова псалма «яко грядет, яко грядет суботи земли»... совпали с приближением императора к царскому месту. Павел Петрович приостановился; на глазах его навернулись слезы, и он, вопреки церемониалу, по которому должен был быть размерен каждый его шаг, обратясь к хорам, громко произнес: «Еще!» Концерт повторили. На следующий день император, призвав гофмаршала, назначил Бортнянскому щедрое вознаграждение, чин и орден, а всех придворных певчих какого бы то ни было возраста приказал произвести в обер-офицерские чины.<sup>20</sup>

Личную религиозную настроенность человека изучать всегда сложно, поскольку речь здесь идёт не о материальном, а о духовном, лишь проявляющем себя в области материи через некоторые формы. Кроме того, вера человека, его предстояние перед Богом не сводится лишь к исполнению церковных правил и догм. Так, в истории императора Павла I есть аспект, который

вызывает наибольшие споры именно при рассмотрении его с позиции религии – это принятие русским православным монархом титула Великого Магистра Мальтийского ордена. Этот шаг, логичный и правильный с точки зрения политики, в среде духовенства и верующего населения империи был понят не всеми. Как может русский самодержец, православный по духу и по вере, принять такой сан от католиков?.. Мы не можем пройти мимо данного факта и поэтому отметим несколько моментов, которые дадут понимание отсутствия вины в данном решении именно с точки зрения религии.

В воззвании, которое было принято на заседании Великого Приорства Российского, говорилось: «Мы, бальи, Кавалеры Большого Креста, Командоры и Рыцари Великого Российского Приорства, и прочие члены Ордена св. Иоанна Иерусалимского, собравшиеся в Санкт-Петербурге, главном местопребывании нашего Ордена, как от нашего имени, так и от имени других «языков», Великих Приорств вообще и всех членов, в частности, присоединяющихся к нашим твердым принципам, провозглашаем Его Императорское Величество, Императора и Самодержца всея России Павла I Великим Магистром Ордена св. Иоанна Иерусалимского. Следуя этому Воззванию и в соответствии с нашими законами и установлениями, мы берем на себя священно и торжественно обязательство в повиновении, покорности и верности Его Императорскому Величеству, Его Высокопреосвященству Великому Магистру»<sup>21</sup>. Из воззвания видно,

<sup>19</sup> Там же. С. 132.

<sup>20</sup> Там же. С. 133.

<sup>21</sup> Акунов В. Святыни ордена святого Иоанна и Россия // Международная военно-историческая ассоциация. Режим доступа: <http://www.imha>.



что Мальтийский орден присягает на верность своему новому магистру без каких-либо условий, не требуя исповедания католицизма или каких-либо изменений, касаемых религиозной стороны жизни царя. Кроме того, официальные лица Русской Православной Церкви никак не осудили в тот момент решение императора. И слова царя о том, что им принят титул Великого Магистра, и официальный манифест «О восприятии Его Императорским Величеством звания Великого Магистра ордена св. Иоанна Иерусалимского» были приняты подобающим образом и не вызвали каких-либо порицаний или осуждения от православного духовенства<sup>22</sup>.

В данной статье мы рассмотрели вопрос личной религиозности императора Павла I. Проведённые наблюдения и сделанные нами выводы позволяют сформулировать гипотезу, которая может показаться слишком смелой, но тем интереснее, на наш взгляд, будет дальнейшая работа с ней.

Принимая во внимание личную религиозность правителя, историк иначе начинает оценивать факты, оценка которых раньше казалась вполне однозначной. Так и мы, рассматривая период правления Павла I через призму его личного религиозного и мистического настроения, иначе оцениваем повсеместное утверждение в России единоверия, благожелательную политику по отношению к Римско-католической церкви, издание Манифеста о свободе вероисповедания на территории

---

[ru/1144528901-svyatyni-ordena-svyatogo-ioanna-i-gossiya.html#.VWcCKu-\\_\\_IV](http://ru/1144528901-svyatyni-ordena-svyatogo-ioanna-i-gossiya.html#.VWcCKu-__IV). Дата посещения: 28.05.2015.

<sup>22</sup> Там же.

Польши<sup>23</sup>. Даже совершенно новый для России обычай награждать духовенство высшими государственными наградами<sup>24</sup> мы рассматриваем не как причуду или поступок «самодура», а как решение правителя, понимавшего меру ответственности за свои действия не только перед людьми или традицией, но и перед Богом. Возникает вопрос, кто помогал Павлу I в период его короткого правления принимать судьбоносные решения для Российского государства? По словам историка, «несовершеннолетний» в вопросах правления<sup>25</sup> император должен был бы нуждаться в целом аппарате чиновников или хотя бы в нескольких опытных политиках, готовых помочь в рассмотрении проектов и решений в вопросах внешней и внутренней политики. Однако мы знаем, что таких личностей, которые бы могли претендовать на роль серого кардинала при Павле I, не было. Так кто же помогал государю, столь религиозному, так мистически настроенному, по всей вероятности, имеющему определённый духовный опыт и знания в области богословия?

Теократия как форма правления давно прекратила своё существование. Однако на протяжении многих веков византийские, а потом и российские императоры осознавали себя не просто политическими деятелями, но фактически проводниками Божественной Воли для своего народа. И это давало им мудрость, давало силы, давало знания. Для историка сегодня эта область является лишь областью догадок и предположений, поскольку выходит за рамки строгих фактов и доказательной

<sup>23</sup> Карташёв А.В. Очерки по истории... С. 363.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же. С. 361.

базы. Но и опираясь на уже имеющийся набор фактов, мы можем говорить о том, что в ходе нашего исследования пришли от «самодура», «деспота», и «сумасшедшего» к правителю с выдающейся политической интуицией, человеку, умеющему подчинить свои интересы интересам государства, глубоко религиозному православному христианину, чей жизненный путь и чей период царствования до сих пор остаётся самым неизученным, но вместе с тем, и это уже очевидно, одним из самых выдающихся в истории России.

### Библиография

1. *Акунов В.* Святыни ордена святого Иоанна и Россия // Международная военно-историческая ассоциация. – Режим доступа: [http://www.imha.ru/1144528901-svyatyni-ordena-svyatogo-ioanna-i-rossiya.html#VWcCKu-\\_\\_IV](http://www.imha.ru/1144528901-svyatyni-ordena-svyatogo-ioanna-i-rossiya.html#VWcCKu-__IV). Дата посещения: 28.05.2015.
2. *Каратыгин П.П.* Светлые минуты императора Павла. 1796-1801 // Исторический вестник. 1886. Т. 26. №10. С. 121-151.
3. *Карташёв А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Минск: Харвест, 2007. 364 с.
4. *Мультатули П. В.* Господь да благословит решение мое... Император Николай II во главе действующей армии и заговор генералов. СПб.: Держава, 2002. 165 с.
5. Православно-патриотические организации города Москвы выступили с ходатайством к священноначалию о причислении императора Павла I к лику святых как мученика за Христа, Россию и Народ Русский // Публикации об опричном братстве. – Режим доступа: <http://www.zaistinu.ru/news/patriot/pavel1.shtml>. Дата посещения: 28.05.2015.
6. Различные круги российских монархистов выступают за канонизацию Павла I // Стояние за истину. – Режим доступа: [http://www.uic.unn.ru/~dofa/publ/opr\\_wol-lit-4.htm](http://www.uic.unn.ru/~dofa/publ/opr_wol-lit-4.htm). Дата посещения: 28.05.2015
7. *Ростовцев Е.А., Сосницкий Д.А.* Павел I и Александр I в исторической памяти российского общества к. XX – н. XXI вв.: на материале нарративных источников // Труды исторического факультета Санкт-Петербургского университета. СПб., 2012. Т. XI. С. 241–256.
8. *Фирсов С.* Церковь в Империи // «Святой Павел». К вопросу о возможности канонизации императора Павла I в эпоху последнего царствования СПб.: Сатис, 2007. С. 165–195.
9. Царь-мученик Павел I // RPCZMOSKVA. – Режим доступа: <http://rpczmoskva.org.ru/propovedi/car-muchenik-pavel-i.html#more-16687>. Дата посещения: 28.05.2015.
10. *Шумигорский Е.С.* Император Павел I: жизнь и царствование. СПб., 1907. 262 с.

# ХРИСТИАНСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К ТЕХНОЛОГИЯМ ИСКУССТВЕННОГО ОПЛОДОТВОРЕНИЯ

*Иерей Максим Соколов, студент 1 курса магистратуры СамДС*

Такая тема, как христианское отношение к технологиям искусственного оплодотворения, становится все более и более актуальной в современном мире. Увеличение числа бесплодных пар, в том числе среди православных христиан, с одной стороны, и стремительный рост числа возможностей медицинских технологий, с другой, неизбежно ведут к тому, что такие вопросы все чаще и чаще встречаются в пастырской практике. Здоровая консервативность Православия, трепетное отношение к зачатию, к Жизни как дару, данному Богом, в этом случае сталкивается не только с эгоистическим желанием некоторых пар стать родителями «во что бы то ни стало», но и с вполне благочестивым пожеланием православных супругов иметь благословение от Господа (Бытие 1:27: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю...»; Псалом 126:3: «Вот наследие от Господа: дети; награда от Него - плод чрева»), спастись через чадородие (1 Тим. 2, 14-15: «Не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление; впрочем, спасается через чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием»). Цель нашей работы – изучить отношение Русской Православной Церкви к различным методам искусственного оплодотворения в контексте этики и аксиологии Православия. Для этого мы постараемся решить следую-

щие задачи: исследование отношения к искусственному оплодотворению Православия и сравнение с отношением к таким методам оплодотворения других мировых религий; исследование наиболее сложных с этической точки зрения вопросов, связанных с искусственным оплодотворением; изучение различных мнений внутри Церкви и вопросов, требующих дальнейшего изучения.

Исследователи [1, 2] отмечают, что искусственное оплодотворение в современном мире приобретает всё большую популярность. Связано это не с любопытством к последним достижениям в области медицины, но прежде всего со все более распространяющейся проблемой бесплодия. Согласно статистике, каждая седьмая супружеская пара в мире сталкивается сегодня с этой проблемой. В связи с искусственным оплодотворением затрагивается целый ряд связанных с этикой и аксиологией вопросов.

1. Допустимость в принципе вмешательства биомедицинских технологий в процесс оплодотворения, даже в самом близком к «натуральному» варианте — искусственное оплодотворение половыми клетками мужа непосредственно в организме жены с использованием медицинских манипуляций и гормональной стимуляции.
2. Допустимость экстракорпорального оплодотворения (ЭКО) и свя-



занных с ним процедур заготовки, консервации и намеренного разрушения «избыточных» эмбрионов.

3. Допустимость таких манипуляций, как использование донорских половых клеток и использование суррогатного материнства.

Отношение к искусственному оплодотворению со стороны различных мировых религий достаточно разнообразно и предполагает различное отношение к различным процедурам и аспектам, связанным с ним. Так, в иудаизме, по мнению Берла Лазара, главного раввина России, отношение к искусственному оплодотворению самое свободное и либеральное: «С точки зрения наших религиозных авторитетов, если супруги по объективным причинам медицинского или физиологического характера не могут зачать и родить детей обычным путем, они вправе прибегнуть к искусственному оплодотворению — в том числе и экстракорпоральным способом, если иного варианта нет». По его словам, согласно религиозному праву — галахе — долг верующего человека делать все, чтобы продолжать и умножать свой род. Если приходится использовать суррогатную мать или прибегать к услугам донора спермы — надо обязательно советоваться с раввинами и врачами-специалистами, потому что тут есть ситуации, когда это разрешено, а есть — когда запрещено. Например, нельзя взять суррогатную мать из числа родственников, потому что в этом случае нарушается запрет на кровосмешение — в иудейской религии он весьма жесткий. Нельзя также, чтобы суррогатная мать была замужем — это нарушает заповедь супружеской верности.

Если говорить о государственной политике по отношению к репродуктивным технологиям, то в Израиле донорство спермы, донорство эмбрионов, донорство ооцитов, суррогатное материнство, ЭКО оплачивается государством до появления в семье двух детей [4].

По мнению исламских богословов, со слов главного имама Московской соборной мечети, Ильдара Аляутдинова, «необходимо и дозволено применение различных форм лечения, не нарушающих естественной природы человека. Но если традиционные методы лечения бесплодия оказываются неэффективными и с учетом возраста супругов, допустимо использование вспомогательных репродуктивных технологий, в том числе ЭКО. Однако применение ЭКО должно быть ограничено исключительно рамками семьи: для оплодотворения могут быть использованы только гаметы (сперматозоиды и яйцеклетки) мужа и жены. Любое использование донорских гамет запрещено, ибо нарушает святость и целостность супружеских уз, допуская участие в семейно-брачных отношениях третьей стороны. Плановое уничтожение эмбрионов с точки зрения ислама допускается до 120 дней с момента зачатия, т.к. до этого, согласно Корану, человеческий эмбрион еще не обрел душу. Правда, отмечается, что: во-первых, изначально необходимо оплодотворять минимальное количество яйцеклеток, чтобы число эмбрионов, вводимых в полость матки женщины, не было избыточным, во-вторых, если жизнеспособных эмбрионов оказалось избыточное количество, то лишние оставляются без медицинского внимания с расчетом на естественную остановку деления клеток и без какого-либо дальнейшего использования» [4].





Буддисты, со слов президента Российской ассоциации буддистов Алмазного Пути Александра Койбагарова, считают, что технологии ЭКО вполне допустимы, «человек может воспользоваться всеми достижениями современной медицины для зачатия и вынашивания плода. Буддизм не налагает никаких жестких условий и правил для проведения ЭКО. Надо руководствоваться здравым смыслом. Конечно, воспитание ребенка в полной семье лучше, чем в неполной. Естественное зачатие и рождение лучше, чем что-то искусственное, но условия у разных людей разные» [4].

Мнение Русской Православной Церкви по данному кругу вопросов впервые выражено в 2000 году Архиерейским Собором РПЦ в документе «Основы социальной концепции РПЦ», в главе 12 «Проблемы биоэтики», где указывается, что высшей ценностью врачевания является жизнь человека и его душа. Библейские заповеди и гиппократовское «не навреди» осеняют человеческую жизнь с момента зачатия независимо от того, каким образом оно осуществляется. С этого момента каждый из нас – это живая душа, образ Божий, призванный к встрече со своим Творцом. Кроме того, обращается внимание на святость семейного союза как целостности и недопустимости его нарушения даже ради цели рождения детей. В связи с этим как явно недопустимые рассматриваются использование донорских половых клеток при искусственном оплодотворении, суррогатное материнство. К допустимым средствам медицинской помощи отнесено искусственное оплодотворение половыми клетками мужа, «поскольку оно не нарушает целостности брачного союза, не отличается принципиальным образом

от естественного зачатия и происходит в контексте супружеских отношений». Говоря об экстракорпоральном оплодотворении, «Основы социальной концепции» [5] подчеркивают нравственную недопустимость форм ЭКО, предполагающих заготовление, консервацию и намеренное разрушение избыточных эмбрионов. Иеромонах Дмитрий (Першин), председатель комиссии по биомедицинской этике и медицинскому праву Синодального отдела по делам молодежи Московского Патриархата, член экспертной рабочей группы при комитете по охране здоровья Госдумы РФ, замечает, что тем самым «Основы» не возражают против ЭКО, в котором участвуют только родители (никаких суррогатных матерей, доноров, экспериментов с выбором внешности) и не создается «запасных» эмбрионов. Чтобы избежать последнего, можно криоконсервировать не эмбрионы, а яйцеклетки [4].

Обращается внимание прежде всего на то, что мы должны заботиться и о родителях, и о ребенке. Вот почему три аспекта ЭКО, с точки зрения христианского учения, представляются абсолютно неприемлемыми.

Во-первых, создание и утилизация «запасных» эмбрионов. Эффективность ЭКО невелика (около 20%), кроме того, оно опасно для женщины. Гормональная стимуляция яичников, с помощью которой получают яйцеклетки, чревата серьезными осложнениями. Чтобы не рисковать, для повторных имплантаций замораживают «запасные» эмбрионы. Но если этих имплантаций не происходит, человеческие жизни зачатую становятся сырьем, из которого извлекают стволовые клетки, делают фармпрепараты и даже косметику. Это бесчеловечно.



Во-вторых, суррогатное материнство. Когда малыша отдают «заказчикам», разрывается глубинная связь между ним и матерью, носившей его под сердцем. Это травмирует их обоих. А само материнство низводится до уровня коммерческой услуги, доступной и лицам, не вступившим в брак, и гомосексуалистам.

В-третьих, использование донорских клеток. Брак — это таинство двоих, в котором нет места для «третьей стороны». Именно на моногамный брак Бог благословляет человека в раю, как и Христос Свое первое чудо — освящение вина — совершает именно во время брачного торжества. Кроме того, и у ребенка есть право быть ребенком своих родителей.

Некоторые авторы, например, иерей Алексей Кнутов [2], отмечают, что, к сожалению, пункт 4 главы 12 «Основ социальной концепции РПЦ» не излагает эту тему с той ясностью и чёткостью, которая требуется для раскрытия вопросов, касающихся человеческой жизни. «Если внимательно читать этот пункт, то получается, что сегодня, согласно Концепции, существует два метода репродуктивных технологий: искусственное и экстракорпоральное (т.е. внетелесное) оплодотворение. Первый из них, согласно Концепции, допустим с нравственной точки зрения, второй — в целом нет. Но здесь изначально присутствует серьёзная терминологическая ошибка: искусственное оплодотворение — это не обозначение какого-то конкретного метода, а наименование вообще явления, отличного от естественного зачатия. А экстракорпоральное оплодотворение (ниже — ЭКО) — это уже обозначение конкретного метода искусственного оплодотворения». На этих основаниях автор заключает, что любое применение ЭКО как мето-

да недопустимо с христианской точки зрения.

Он обосновывает это утверждение следующими тезисами.

Первый из них следующий: «из полученных «в пробирке» эмбрионов на практике выбирают самые лучшие, хорошо сформировавшиеся эмбрионы для пересадки их в матку. «Ненужные» же эмбрионы «выкидываются» либо могут замораживаться для различных целей (как медицинское, косметическое «сырьё», как возможные донорские эмбрионы, а также для экспериментов)». Действительно, любые действия, связанные с уничтожением уже возникшей жизни, являются нарушением заповеди «не убий». Во 2-м и 8-м правилах святителя Василия Великого, включенных в Книгу правил Православной Церкви и подтвержденных 91 правилом VI Вселенского Собора (680-691г.г.), говорится: «У нас нет различия плода образовавшегося от еще не образовавшегося» [3]. Для решения проблемы о личностном статусе зародыша ключевой и авторитетной в христианской традиции является также позиция Тертуллиана, согласно которой «тот, кто будет человеком, уже человек» [6]. Эта позиция находится в полном согласии с современной эмбриологией, согласно которой эмбрион человека — это живое существо, отличное от своих родителей, которое принадлежит к роду *Homo Sapiens*, обладает своим собственным уникальным геномом, динамично развивается, последовательно раскрывая потенциалы, заложенные в него природой, и которое называется человеком на эмбриональной стадии его развития» [1].

Однако в данном случае возможны и возражения против позиции автора. Несомненно, умышленная «редукция эмбрионов» (по сути — убийство че-



*Встреча Иоакима и Анны у Золотых ворот. Фреска Джотто*

ловека) на любой стадии (до или после помещения в организм мамы) недопустимо с православной точки зрения, однако эта практика, а тем более использование эмбрионов «как медицинское, косметическое «сырьё» не является обязательной при ЭКО, в законодательстве ряда стран прямо запрещается или ограничивается, а значит, не может напрямую расцениваться как несоответствие ЭКО православной этике и аксиологии. Возражение, что сохранение (консервация) эмбрионов в течение какого-то времени с последующим помещением их в матку матери для вынашивания недопустимо весьма спорно с точки зрения приводившегося выше

утверждения о равнозначной ценности жизни с самого момента ее возникновения. С этой точки зрения «консервация» эмбриона с целью последующего вынашивания его, с нашей точки зрения, может быть приближена к сохранению преждевременно родившегося ребенка в специальных инкубаторах для недоношенных детей с целью последующего его самостоятельного развития. Сергей Лебедев, член комитета по праву Российской ассоциации репродукции человека отмечает [4]: «В реальной жизни семьи используют оставшиеся эмбрионы, если первая попытка оказалась неудачной. И при удачной попытке семьи



*Икона Пресвятой Богородицы  
о даровании детей*

через три-четыре года приходят, чтобы родить второго или третьего ребенка».

Второй довод против ЭКО у автора звучит следующим образом: «...человек несёт нравственную ответственность не только за «избыточные» эмбрионы, но также и за пересаженные в матку эмбрионы, если беременность не возникнет и они погибнут. Почему? Одним из классических принципов медицины является принцип «не навреди». А риск гибели в матке эмбрионов, пересаженных туда при ЭКО, выше, чем у эмбрионов, появившихся в результате естественного зачатия». Данный аргумент, при всей его весомости, по нашему мнению, также не является абсолютным. Несомненно, при естественном зачатии эмбрионы погибают несколько реже, чем при ЭКО (по разным данным при естественном зачатии погибает от 8 до 60% зародышей, а при ЭКО — от 70% и более). Однако необходимо помнить, что сравнивать выживаемость зародышей в матке

при ЭКО со средней выживаемостью их при естественном оплодотворении не совсем корректно — супруги потому и приходят на ЭКО, что их индивидуальные показатели зачатия или выживаемости эмбрионов близки к 0%, а значит, даже выживаемость зачатого ребенка при ЭКО в 10-30% для них — выбор жизни против смерти от 10 к 0 до 30 к 0.

Третий довод против ЭКО, упоминаемый рядом авторов (Кнутов, Першин) [2, 7], — такая проблема, как повышенная вероятность патологий и заболеваний при данном виде оплодотворения. Ставится вопрос, «допустим ли эксперимент над ребенком без его согласия? Тем более эксперимент, о котором заранее известно, что он может причинить ему боль и страдания? В свете христианской этики и Нюрнбергский кодекс, и Хельсинкская декларация налагают на подобные опыты однозначный запрет. Проблема в том, что при ЭКО согласие невозможно испросить в принципе, поскольку сама жизнь возникает в его результате». Однако и здесь есть ряд вопросов: является ли повышенная вероятность рождения ребенка с патологией достаточным основанием для отказа от деторождения вообще или с помощью ЭКО? И наоборот: можно ли считать желание получить «своего ребенка» достаточным основанием для того, чтобы его здоровье оказалось под угрозой? Согласно «Основам социальной концепции РПЦ» [5] ответ на этот непростой вопрос остается за бездетной семьей. Ни от крещения, ни от иных таинств Церкви дети, полученные методом ЭКО, не отлучаются.

Кроме этого, «Основы» призывают помнить, что «...чадородие есть желанный плод законного супружества, но вместе с тем не единственная его цель. Наряду с «плодом чрева на пользу» су-



пругам испрашиваются дары непреходящей взаимной любви, целомудрия, «единомыслия душ и телес». Поэтому пути к деторождению, не согласные с замыслом Творца жизни, Церковь не может считать нравственно оправданными. Если муж или жена неспособны к зачатию ребенка, а терапевтические и хирургические методы лечения бесплодия не помогают супругам, им следует со смирением принять свое бесчадие как особое жизненное призвание. Пастырские рекомендации в подобных случаях должны учитывать возможность усыновления ребенка по обоюдному согласию супругов».

Также подчеркивается, что «употребление репродуктивных методов вне контекста благословенной Богом семьи становится формой богоборчества, осуществляемого под прикрытием защиты автономии человека и превратно понимаемой свободы личности».

Таким образом, мы видим, что отношение Русской Православной Церкви к технологиям искусственного оплодотворения — вопрос весьма сложный, он распадается на целый ряд отдельных вопросов и аспектов, позиция РПЦ в данном вопросе является самой сдержанной и консервативной среди мнений представителей других мировых религий. Приоритетными в решении данных вопросов являются следующие базовые ценности: жизнь человека, начиная с момента слияния отцовской и материнской половых клеток, святость благословенного Богом брака, святость тайны возникновения новой жизни, принятие Божьего Промысла о себе. Как допустимый признается метод искусственного оплодотворения половыми клетками мужа, под которым понимается интракорпоральное оплодотворение, «поскольку оно не наруша-

ет целостности брачного союза, не отличается принципиальным образом от естественного зачатия и происходит в контексте супружеских отношений». К такому методу, как экстракорпоральное оплодотворение, отношение более настороженное в связи с тем, что оно часто связано с аспектами, недопустимыми с точки зрения православного нравственного богословия. Однако многие из этих вопросов также до конца не разрешены, что требует дальнейшего осмысления церковным сознанием.

### Библиография

1. *Болховитинова С. Л.* Этические проблемы новых репродуктивных технологий // Тема №7 в разделе избранных лекций сотрудников кафедры биомедицинской этики Российского государственного медицинского университета им. Н. И. Пирогова // <http://rsmu.ru/335.html>.
2. *Кнутов Алексей*, иерей. Важные уточнения к «Основам социальной концепции РПЦ (по поводу искусственного оплодотворения)» // <http://www.bogoslov.ru/text/881322.html>.
3. *Никодим (Милош)*, епископ. Правила Святой Православной Церкви с толкованиями. Часть 1. Holy Trinity Orthodox Mission, 2001.
4. Одобрено свыше. Статья // <http://www.7ya.ru/article/Odobreno-svyshe/>.
5. Основы социальной концепции РПЦ. Донецк, 2001.
6. Тертуллиан // Богословские труды. М., 1984.
7. ЭКО: дискуссия продолжается? // <http://www.pravmir.ru/>

# ОБРЯД ШЕСТВИЯ НА ОСЛЯТИ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

*Священник Максим Болгаров, студент 2 курса магистратуры СамДС*

Действо «Шествия на осляти», распространившееся в России в XVI-XVII вв., имело своим основанием евангельское повествование о торжественном входе Господа нашего Иисуса Христа во Иерусалим. Вот как повествует об этом Евангелие: «И когда приблизились к Иерусалиму и пришли в Виффагию к горе Елеонской, тогда Иисус послал двух учеников, сказав им: пойдите в селение, которое прямо перед вами; и тотчас найдете ослицу привязанную и молодого осла с нею; отвязав, приведите ко Мне; и если кто скажет вам что-нибудь, отвечайте, что они надобны Господу; и тотчас пошлет их. Все же сие было, да сбудется реченное через пророка, который говорит: Скажите дочери Сионой: се, Царь твой грядет к тебе кроткий, сидя на ослице и молодом осле, сыне подъяремной. Ученики пошли и поступили так, как повелел им Иисус: привели ослицу и молодого осла и положили на них одежды свои, и Он сел поверх их. Множество же народа постилали свои одежды по дороге, а другие резали ветви с деревьев и постилали по дороге; народ же, предшествовавший и сопровождавший, восклицал: осанна Сыну Давидову! благословен Грядущий во имя Господне! осанна в вышних!» (Мф.21:1-9). Подобное повествование содержится и в параллельных местах у других Евангелистов (Мк.11:1-11; Лк.19:28-46, Ин.12:12-16).

Духовно-нравственный смысл происходящего состоит в том, что архие-

реи, шествующие на «осляти», олицетворяют собой Спасителя. На Руси в Москве шествие совершалось митрополитом (с 1589 г. патриархом), и в Вербное воскресенье сам царь принимал непосредственное участие в обряде, ведя под узцы «осля». В роли «осля» бралась лошадь, которую всю целиком покрывали белым холстом, так что одни только глаза ее и были видны<sup>1</sup>.

В раннем Средневековье чин «Шествия на осляти» в неделю ваий уже был в Византии и на Ближнем Востоке. По свидетельству аквитанской паломницы IV в. верующие прибывали в церковь к Масличной горе. Здесь исполнялись праздничные гимны и антифоны, читалось Евангелие. В 9 часов процессия направлялась на место вознесения Христа, где также исполнялись песнопения. «И когда наступает одиннадцатый час, читается то место из Евангелия, где дети с ветвями и пальмами встретили Господа, говоря: «Благословен грядый во имя Господне» (вечерня). И тотчас встает епископ и весь народ, и затем с вершины горы Масличной все идут (лития) пешком. И весь народ идет перед ним с песнопениями и антифонами, припевая постоянно: «Благословен грядый во имя Господне»<sup>2</sup>. Когда именно в

<sup>1</sup> Павел (Алеппский), архидиак. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в XVII в., описанное его сыном, архидиакон Павлом Алеппским. Пер. с арабского. М.: О-во сохранения лит. наследия, 2005. С. 383.

<sup>2</sup> Скабалланович М. Толковый Типикон. Вып.1. Киев, 1910. С. 279-280.



*В.Г. Шварц. Вербное воскресенье в Москве при царе Алексее Михайловиче. Шествие на ослиати*

праздничном иерусалимском обряде появляется «жребя», с точной достоверностью неизвестно.

В Западной Европе, исполнялся иной обряд полуцерковный по своему характеру и отличный от упомянутого. Он заключался в том, что во время возведения лица в королевское достоинство будущий монарх вел за уздцы лошадь, на которой восседал римский первосвященник, выступая таким образом в роли слуги римского папы, демонстрируя свое смирение перед духовной властью. Самое раннее свидетельство об этом относится к 754 г., когда Пипин Короткий держал поводья лошади, на которой восседал папа Стефан II<sup>3</sup>.

В России произошел симбиоз – объединение церковного обряда, совершавшегося в Вербное воскресенье в Константинополе и Иерусалиме, со «службой конюшего», имевшей место на Западе – «служба конюшего» стала осуществляться в рамках церковного обряда «Шествия на ослиати».

<sup>3</sup> Успенский Ф.И. История Византийской империи. VI-IX вв. М., 1996. С. 630.

У греков также существовал обряд шествия на ослиати во время возведения на кафедру архиереев, который и был заимствован русскими применительно к поставлению исключительно митрополитов, возглавляющих Церковь (позднее – патриархов)<sup>4</sup>. При этом у греков он совершался на коне, у русских же на осле или на коне, обряженном в осла. Здесь уместно отличать обряд поставления митрополита от действия шествия на ослиати в Вербное воскресенье<sup>5</sup>.

Известие о шествии на ослиати в Вербное воскресенье своим появлением на Руси непосредственно восходит к новгородской традиции. По всей вероятности, в Новгороде обряд появился при архиепископе Геннадии<sup>6</sup>. Самое раннее свидетельство о проведении данного обряда в Москве относится к 1558 г. во времена возглавления Церкви митрополитом Макарием<sup>7</sup>. При этом поря-

<sup>4</sup> Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 82-83.

<sup>5</sup> Там же. С. 83.

<sup>6</sup> Там же. С. 440.

<sup>7</sup> Там же. С. 441.



*Вход Господень в Иерусалим. Роспись. Церковь Святой Троицы*

док проведения обряда в двух городах, как видим, различался: в Новгороде осли (которым обычно являлся конь, наряженный под осли) с восседающим на нем архиепископом вели царские наместники, в то время как в столице соответствующие функции выполняли соответственно царь и митрополит (впоследствии – патриарх)<sup>8</sup>.

По мнению Б.А.Успенского, оба обряда – шествие на осли в Вербное воскресенье и аналогичное действо при поставлении главы Церкви – обнаруживают сходство. Однако существовали и отличия. Каковы же они? При поставлении главы Церкви процессия обходила весь город, в то время как в Неделю ваий шествие совершалось между несколькими точками, связанными с воспроизведением евангельских событий. Кроме того, главное – при совершении процессии при поставлении

<sup>8</sup> Там же. С. 455.

главы Церкви царь не участвовал в церемонии: митрополит (патриарх) ехал на осле к царю и благословлял его, после чего совершал объезд вокруг царствующего града, таким образом, царь в принципе не мог принимать участие в данной церемонии<sup>9</sup>. Духовный мотив происходящего здесь также важен. Если при шествии на осли в Вербное воскресенье царь ведет за уздечку животное и этим показывает свое смирение перед Христом, Которого здесь и сейчас собой изображает в сакральном духовном понимании митрополит (патриарх), то неучастие царя при поставлении главы Церкви подразумевает тот факт, что царь здесь вступает в общение просто с личностью митрополита (патриарха).

Переходя к описанию московского чина обряда шествия на осли, необходимо сделать несколько предвари-

<sup>9</sup> Там же. С. 458.





тельных замечаний. Существует ряд отличий новгородской версии обряда от московской. Главной характерной особенностью обряда в Москве было участие в нем царя, совершавшего службу конюшего по отношению к митрополиту (патриарху), чего в Новгороде быть не могло.

Сама московская версия претерпевает определенную эволюцию. Традиционный порядок, сохранившийся до середины XVII в., предусматривал шествие из кафедрального Успенского собора Кремля в Троицкий или Покровский собор на Рву (иначе называемый храмом Василия Блаженного), где был придел Входа Господня в Иерусалим, и затем обратно в Успенский собор. В Новгороде все это проходило аналогичным образом, только из Софийского собора процессия шла в церковь Входа Господня в Иерусалим, после чего возвращалась в Софийский собор<sup>10</sup>.

Новгородский чин подробно описан в «Чиновнике новгородского Софийского собора»<sup>11</sup>. Из него мы видим, что для чина заблаговременно готовилось вербное дерево, которое украшалось финиками, яблоками и овощами. В день праздника перед началом литургии в кафедральном соборе служили молебн, состоящий из пения «Бог Господь», праздничных тропарей и канона праздника, который исполняли до 7-й песни. После этого святитель выходил из кафедрального собора, садился на ослия, брал в руки крест и Евангелие, и начинался крестный ход, во время которого архиерей, сидя на осле, осенял крестом народ, находящийся с разных сторон от него. Впереди процессии шли хоругвеносцы и священники, за которыми везли верб-

ное дерево с сидящими на повозке подьяками, поющими стихи «Днесь благодать» и «Имеяй престол небо». После них шли певцы, за которыми располагались диаконы, кадящие следовавшего рядом архиерея на осле, которого вели два боярина. Во время шествия присутствовавший народ постилал на пути свои ризы. После прибытия процессии в храм Входа Господня в Иерусалим архиерей сходил с осла, входил в храм, прикладывался к иконам, входил в алтарь и совершал поклонение престолу, после чего диакон произносил малую ектению и прокимен, после чего святитель читал праздничное Евангелие, после которого диакон произносил сугубую ектению. Архиерей помазывал себя у храмового образа, выходил из храма, опять садился на ослия и шествовал назад в кафедральный собор, во время чего продолжалось исполнение канона праздника, начиная с 8-й песни. После входа в соборный храм певцы пели задостойник праздника, диакон произносил ектению, и архиерей совершал отпуст. После этого читались часы и служилась Литургия.

Из описания посещения Руси, составленного упомянутым архидиаконом Павлом Алеппским, видно, что в Москве в это время чин проходил похожим образом<sup>12</sup>. Автора сочинения поразила торжественность процессии, особенно благолепие украшенного вербного дерева, многочисленность отроков, постилающих по пути шествия разноцветные кафтаны, а также умиленное пение во время шествия стихир с честь св. Лазаря, исполняемых сидящими на повозке с вербным деревом детьми<sup>13</sup>. В своем сочинении автор повествует о шествии

<sup>10</sup> Там же. С. 442.

<sup>11</sup> Голубцов А.П. Чиновник новгородского Софийского собора. Б/г, б/м. С. 184-186.

<sup>12</sup> Павел (Алеппский), архидиак. Указ. соч. С. 383-385.

<sup>13</sup> Там же. С. 383.



процессии из Успенского кафедрально-го собора в храм Василия Блаженного, который также умилил его своей красотой и изысканностью<sup>14</sup>.

Московский порядок был изменен при патриархе Никоне. С этого времени шествие на осляти начинается уже у Лобного места (которое находится рядом с храмом Василия Блаженного), и дальше процессия направлялась в Успенский кафедральный собор Кремля<sup>15</sup>. Отчего такие изменения? По-видимому, причинами данного изменения являлись общие тенденции патриаршества Никона – следование греческим богослужебным традициям, а также мистическое уподобление Кремля Иерусалиму. Сопровождавший в середине XVII в. антиохийского патриарха Макария в его поездке в Россию архидиакон Павел Алеппский заметил, что русские при совершении данного действия уподобляют храм Василия Блаженного Вифании, а Кремль – Иерусалиму<sup>16</sup>.

При патриархе Никоне были и другие изменения в данном обряде. В 1655 г. он совершил его так, как он совершался прежде, а именно: перед литургией вышел из соборной церкви в полном облачении, сел на осля, держа в руках крест и Евангелие, и в сопровождении многочисленного духовенства направился в храм Василия Блаженного, вошел в его придел в честь Входа Господня в Иерусалим и прочел в нем праздничное Евангелие, после чего приложился к праздничной иконе, вышел из храма, снова сел на осля и отправился прежним путем в Успенский собор, где совер-

шил литургию<sup>17</sup>. В следующем же году все прошло иначе. Патриарх не поехал к храму Василия Блаженного на осля, но пошел туда пешком во главе крестного хода, после совершения краткого молебна в приделе Входа Господня в Иерусалим пошел к Лобному месту, где велел архидиакону читать Евангелие о празднуемом событии, и когда тот произнес «Обрет же Иисус осля, седе на не» (Ин.12:14), протопоп и архидиакон подвели к нему осля, воссев на которого, патриарх направился в Успенский собор<sup>18</sup>.

Обряд прекратил свое существование в Москве вместе с исчезновением института патриаршества. При последнем русском патриархе Адриане он уже не совершается<sup>19</sup>. В других русских городах обряд был запрещен еще ранее, при патриархе Иоакиме, поскольку стали считать, что данную церемонию имеет право совершать только патриарх в присутствии царя, о чем было вынесено постановление Собора 1678 г. Можно предположить, что, по всей видимости, обряд вышел из употребления из-за изменения взаимоотношений между государственной и духовной властью. Помимо этого, в конце XVII в. под влиянием протестантских идей участие царя в обряде начинает пониматься не как смирение перед Христом, но как возвеличивающий более патриарха и уничижающий царя, то есть смиряющий его перед духовной властью. Скажем также еще то, что умозрительный образ монарха целиком и полностью меняется при Петре Великом. Если ранее прави-

<sup>14</sup> Там же. С. 384.

<sup>15</sup> *Успенский Б.А.* Указ. соч. С. 443.

<sup>16</sup> *Павел (Алеппский)*, архидиак. Указ. соч. С. 385.

<sup>17</sup> *Макарий (Булгаков)*, митр. История Русской Церкви. Кн. 7. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. С. 148.

<sup>18</sup> Там же. С. 148-149.

<sup>19</sup> Дворцовые разряды. Т. 4. СПб, 1855. С. 1046-1047, 1071, 1097, 1127.



тель государства – это кроткий и смиренный по своему расположению человек, то эпоха последнего вещает о властном характере правления императора и таком же его личностном характере.

Можно с уверенностью сказать, что обряд шествия на осляти в России был очень популярен, что было обусловлено его особым торжественным положением в богослужбной жизни Церкви.

В настоящее время это действие после более чем 300-летнего перерыва возрождается. 13 апреля 2014 г., в праздник Вербного воскресенья в Исаакиевском соборе г. Санкт-Петербурга была отслужена «детская литургия» митрополитом Варсонофием и архиепископом Амвросием, ректором Санкт-Петербургской духовной академии, после чего был совершен крестный ход вокруг собора в подобие древнего обряда шествия на осляти: запряженная лошадей повозка с украшенным вербным деревом и маленькими детьми под ним двигалась позади юных хоругвеносцев, одетых в специально сшитые к этому дню стихари<sup>20</sup>.

Нужно отметить, что такие мероприятия обладают огромным миссионерским потенциалом и способны привлекать новых людей в храмы. Поэтому будем надеяться, что этот древний и очень любимый в свое время русским народом чин будет с Божьей помощью возрождаться повсеместно во всех епархиях Русской Православной Церкви.

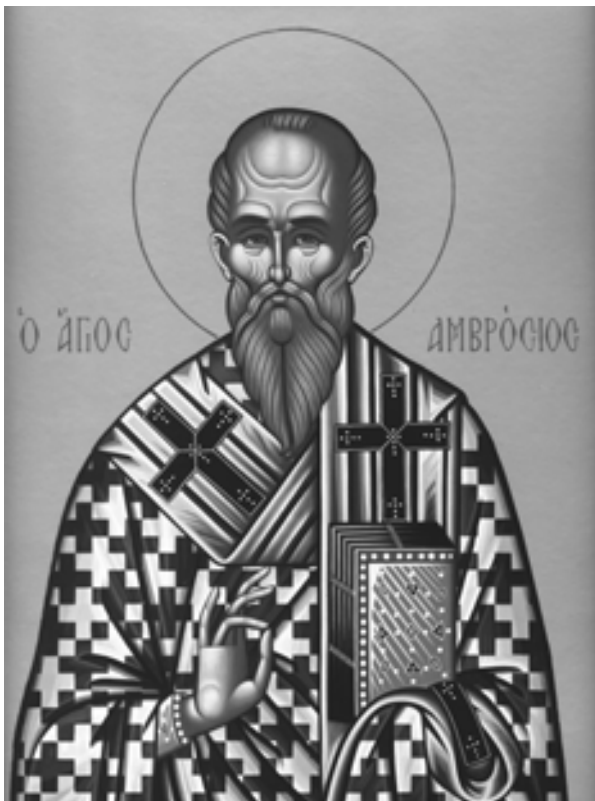
## Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: РБО, 2000.
2. В Вербное воскресенье в Санкт-Петербурге прошли многотысячная литургия для детей и крестный ход (13 апреля 2014 г.): <http://old.spbda.ru/news/a-3839.html>.
3. Голубицов А.П. Чиновник новгородского Софийского собора. Б/г, б/м.
4. Дворцовые разряды. Т. 4. СПб, 1855.
5. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 7. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996.
6. Павел (Алеппский), архидиак. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. Пер. с арабского. М.: О-во сохранения лит. наследия, 2005.
7. Скабалланович М. Толковый Типикон. Вып. 1. Киев, 1910.
8. Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М.: Школа «Языки русской культуры», 1998.
9. Успенский Ф.И. История Византийской империи. VI-IX вв. М., 1996.

<sup>20</sup> В Вербное воскресенье в Санкт-Петербурге прошли многотысячная литургия для детей и крестный ход (13 апреля 2014 г.): <http://old.spbda.ru/news/a-3839.html>.

# СВЯТИТЕЛЬ АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ О ПАСТЫРСКОМ СЛУЖЕНИИ

*Иерей Константин Клепаков, выпускник заочного отделения СамДС*



*Святитель Амвросий Медиоланский*

**Великим архипастырем Православной Церкви, учением которого руководствуется пастырское богословие, бесспорно, считается св. Амвросий, епископ Медиоланский.**

По Божьему промыслу в 374 году по смерти епископа Авксентия он был крещен, а затем рукоположен в сан епископа. Удивительно, что Амвросий не желал в себе видеть будущего епископа и всячески бежал от этого. Свое нежелание принимать епископский сан Амвросий впоследствии объяснял так: «Я же знал, что не достоин был

называться епископом, потому что посвятил себя этому миру». А в другом месте он пишет: «Как я сопротивлялся, чтобы не быть назначенным.., но имело значение не предписание, а давление». Святитель дал согласие стать епископом ради распоряжения императора и выбора народа. Приняв кафедру, Амвросий всецело отдался новому служению и стал мужественным поборником Никейской веры. Прежде же всего он занялся решением вопросов церковного благоустройства и повышения нравственного уровня духовенства.

Важнейшей заботой святителя было духовное состояние паствы. Постоянно вращаясь среди нее, он не оставлял без внимания все ее худые стороны. Больше же всего его тревожили распространенные тогда пороки — корыстолюбие и алчность, что было толчком для того, чтобы создать на Миланской кафедре в своем епископском доме особую школу для подготовки священнослужителей. Они проводили время в молитве, чтении Священного Писания, пении псалмов и гимнов, пользовались поучениями своего епископа, занимались физическим трудом и соблюдали посты.

Святитель понимал, что с исправлением пастырей начнется и исправление пасомых. Именно здесь св. Амвросий стал подбирать достой-



ных кандидатов на пастырское служение, особое внимание обращая на их нравственные качества. Характер воспитания в этой школе можно узнать из слов самого святителя, который в обращении к пастырям говорил: «Ничто не может внушить нам столько силы и привязанности к пастырскому служению, как необходимость быть подчиненным с ранней молодости строгому воздержанию и святости; благодаря этому клирики, оставаясь жить среди мира, удаляются и воздерживаются от сношений и привычек мирских». Таким образом святой отец воспитывал в кандидатах на священство любовь и уважение к пастырским обязанностям и церковному уставу. Для будущих пастырей святителем была написана книга под названием «Об обязанностях священнослужителей» — руководство, включавшее в себя правила и наставления для кандидатов на священнические должности. По большей части этот труд составлял плод его собственных размышлений и основывался на данных личного пастырского опыта. Св. Амвросий высказывает высокий взгляд на пастырское служение как на служение великое и святое и относится к этому делу весьма строго. Пастырь Церкви в понимании святителя — это главным образом борец за правду. «Во всех делах, касающихся священнослужителей, — пишет святитель, — должны царствовать полнейшая справедливость и беспристрастие».

Благоразумие, справедливость, мужество и воздержание считалось святителем Амвросием самыми главными добродетелями, к которым должен стремиться каждый священнослужитель. «Благоразумие, —

говорит он, — это высокая и превосходная добродетель, которая состоит не в практической, житейской мудрости или в умении жить, а в мудрости Евангельской — в искании истины и познании Бога — Творца вселенной». Св. Амвросий предостерегает пастырей, говоря: «Пусть царит в нас образ справедливости, образ мудрости, потому что настанет день, когда нас будут судить по этому образу. Пусть же враг не найдет в тебе своего образа, ярости и бешенства, потому что в них образ непотребства. Да не найдет в тебе жадности к золоту, у тебя скопленного в большом количестве серебра или идолов пороков, да не лишит тебя голоса свободы...» Быть справедливым, не имея мести в своем сердце, необходимо всегда и везде — и во время войны, и во время мира. Будучи священнослужителем, необходимо следить за тем, чтобы судить людей по законам Божиим: не защищать нечестивца, не доверять советам лукавых и льстивых, не преследовать того, вина которого не доказана. Богатые и бедняки равны во Христе. Помогать тем, кто преступает закон, священникам не следует, ибо они должны «прилежать правде» и не имеют права молчать тогда, когда нарушается правда Божия. Св. Амвросий говорит, что помощи заслуживают лишь те, которые употребят ее с пользой, для достижения добрых целей. Нельзя помогать тем, которые намерены воспользоваться помощью против отечества, общества. Не заслуживают помощи также и домогающиеся ее обманом или другими нечестными способами. Благотворительность рассматривается как полезное дело для самого благотворящего: ей он приобретает друзей, снискивает симпатии народа. «Много согрешишь,



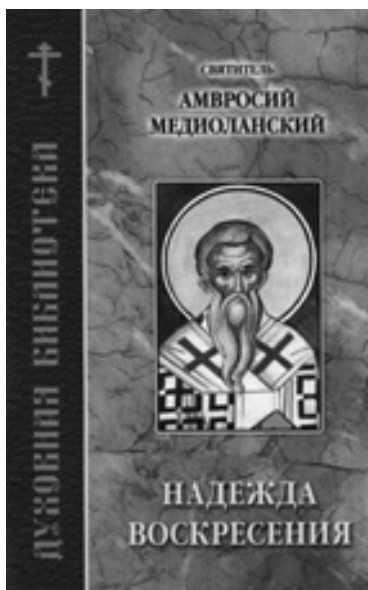
сын мой, – говорит св. Амвросий, – если, зная нужду и беду христианина, не поможешь ему, ты не сын Церкви Христовой, а раб мира сего» и «чужд призвания и духа пастырского». Всякий христианин должен быть нестяжательным, тем более епископ и другие священнослужители. И эта добродетель проявляется прежде всего в раздаче милостыни неимущим, раздаче насущного хлеба нуждающимся, уплате чужого долга, воспитании чужих детей, содержании сирот. «Пусть священники доводят до сведения епископа о нуждающихся и не отталкивают того, кто, как он знает, или впал в какую-либо нужду, или из богатого сделался бедняком». Благотворительность может проявляться и в форме содействия нуждающимся советом – это выше, чем оказание милостыни деньгами: «Деньги быстро издерживаются, советы же не могут быть исчерпаны... помощь советом и непосредственным участием чем на большее число лиц простирается, тем бывает изобильнее». Священнослужители должны быть преданы Богу настолько, чтобы всем своим существом повиноваться Ему, даже до самой смерти. Мужество пастыря выражается не столько в физической силе, но в крепости духа, «поле битвы которой – это ветхий человек с его страстями и похотями». Эта добродетель проявляется в миролюбии, в радостном принятии страданий и даже самой смерти ради Иисуса Христа, в терпении и кротости против развращенного мира, в твердом уповании, что за все скорби, перенесенные в этом мире, наступит блаженное успокоение в Боге. Храбрыми следует быть также для защиты слабых и обиженных и чтобы силой духа преодолеть всякую наносимую

нам самим обиду. Поистине тот храбр и мужествен, кто побеждает сам себя, удерживает гнев и не поддается искушениям, не превозносится в счастии, не падает духом в несчастиях. Силен тот, кто живет разумно, обуздывая плоть свою, подчиняя ее воле человеческого духа. Примером истинного мужества являются для св. Амвросия христианские мученики и подвижники. Воздержанность, по мысли святого отца, состоит «в спокойствии духа, в кротости и смирении. Корень воздержания – благонравие и стыдливость; венец же его – телесное и духовное целомудрие, чистота души и святое девство». «Итак, — заключает святитель Амвросий, — вот те четыре добродетели, в которых выражается все существо нравственного характера священнослужителя Церкви Христовой!» По учению св. Амвросия Медиоланского, служитель Церкви не только обязан следить за чистотой своего сердца, но и следить и за своим внешним поведением, дабы не подать соблазна своим пасомым. «Необходимо нам, служителям, для соблюдения и умножения в жизни своей внешней красоты и благопристойности, строго сохранять стыдливость в поведении и умеренность во всем». Среди предписаний, необходимых для духовного становления, святитель Амвросий важное место отводит посту. Пост, по его словам, есть не столько человеческое, сколько Божественное установление. Он служит содержанием и образом Небесной жизни. На земле он ведет к нравственной чистоте и невинности. Еще святитель советует пастырям Церкви не иметь знакомств с людьми безнравственными, способными завлечь их в свою пагубную сеть: «Целомудренная скромность священнослужителей, – говорит святой отец, –



имеет еще камни преткновения – это товарищества и общества с людьми невоздержанными и распутными, которые под видом приятного дружества вливают яд в сердца непорочные». Святитель не одобряет в священниках склонность к пиршествам, тем более с мирянами, потому что в таких компаниях часто бывают и нескромные разговоры о предметах соблазнительных. Св. Амвросий призывает отстраниться от всего суетного: «Удаляйся от мирских дел, потому что ты воин Божий». Истинный пастырь Церкви, по слову св. Амвросия, обязан уделять внимание молитве и чтению слова Божия, а не проводить время в различных удовольствиях. Вся жизнь клирика должна стать служением жертвеннику Христа, а не людской угодливости. Святитель призывает, говоря: «Надлежит нам быть смиренными, тихими, кроткими, степенными, терпеливыми, наблюдающими меру во всем, чтобы и наше лицо, и речь являли, что в наших нравах нет чего-либо зазорного». Святитель Амвросий предостерегает будущих пастырей от близких знакомств с женщинами, так как это может послужить поводом для соблазна других людей, и самому пастырю может грозить опасность в отношении нравственном. «Как многие, – говорит св. отец, – с сильной и даже твердой волей падали от соблазнов! А сколько есть и таких великих людей, которые, хотя и устояли против искушений, но не избежали людских подозрений и даже нареканий». Чтобы не повредить пастве своей неопытностью, святитель советует священникам быть осмотрительными в своих беседах с прихожанами. Он призывает юных священников к воздержанию от слов. Святитель рекомендует: «Чему именно,

как не молчанию, мы должны научиться прежде всего, если только желаем вести речь, и это в тех видах, чтобы мое собственное слово не осудило меня прежде, чем извинит меня другой, ибо написано: «от слов твоих осудишься» (Мф. 12:37)». Поэтому, познав на опыте добродетель молчания, св. Амвросий говорит: «Мудр тот, кто умеет молчать». Если злословят, то нужно молчать. Когда священник научится так руководствоваться, начнет говорить благоразумно и каждое слово свое будет обдумывать. Люди в своей повседневной жизни придают довольно большое значение шуткам. Святитель Амвросий, намекая на это обыкновение, строго воспрещает пресвитерам даже и невинные шутки, потому что они не соответствуют церковному духу, да и в Священном Писании нигде не говорится о них. В речи своей клирик должен следить, чтобы не произнести чего-нибудь постыдного, ибо это оскверняет человека. «Мы не только не должны говорить сами, но даже и слушать что-либо неприличное». Не стоит даже мыслить о позорном и смотреть на что-нибудь подобное, так как «необходимо во всем блюсти стыдливость и целомудрие». Для священнослужителей предосудительны и шутки, в разговорах их следует избегать. «Не надо искать и повода к смеху». Постоянным искушением для священнослужителя является соблазн слушания похвалы от льстивых. Св. отец просит остерегаться льстецов, «потому что размягчаться лестью свойственно, как кажется, не столько человеку мужественному, сколько трусливому». Нельзя не затронуть и взгляд святителя на девство и брак. Высоко ставит святитель девство. Хотя брак и не отвергается, но жизнь девственная выше. «Хороши оковы брака, но все-



*Труды святителя Амвросия Медиоланского*

таки они остаются оковами. Хорошо супружество, но все-таки оно связано с ярмом и само представляет собой ярмо мира, так как жена более желает угождать мужу, чем Богу». Однако и брак для святителя Амвросия есть явление вполне нравственное. Основу для брака святитель Амвросий видит в единстве веры. Поэтому не одобряет браков православных христиан с инославными и иноверцами. «Если брачный союз надлежит освящать священническим покровом и благословением, то как можно говорить о браке там, где разногласит вера? Как возможна в этом случае общая молитва или же общая любовь супружества между различными по богопочитанию? Наоборот, известно, что часто многие, увлеченные любовью к женщинам, продавали свою веру». По мысли Амвросия Медиоланского, вершиной всех добродетелей является пастырская любовь, которая должна распространяться не только на пасомых, но и на весь мир. Ничто так не способствует, по словам св. Амвросия, составлению о нас доброго мнения в

глазах других, как любовь и доверие. Учение св. Амвросия Медиоланского о пастырском служении можно выразить несколькими общими выводами, которые заключены в его наставлениях: «Пусть священнослужители любят веру и благочестие, пусть их снедает ревность Божия. Пусть царит в нас образ справедливости, образ мудрости. Пусть будет между священнослужителями мир, который выше всякого чувства и мысли. «Любите друг друга. Нет ничего приятнее любви и лучше мира».

### **Библиография**

1. *Амвросий Медиоланский, свт. Об обязанностях священнослужителей.* М.: Благовест, 1995. 416 с.



# ПРП. СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ, ПРП. ГРИГОРИЙ СИНАИТ, СВТ. ГРИГОРИЙ ПАЛАМА И ИХ МЕСТО В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ УМНОГО ДЕЛАНИЯ

*Иеромонах Пантелеимон (Шибанов), выпускник СамДС (2015 г.)*

В настоящее время интерес к традиции умного делания в Византийской традиции значительно возрос. И причины этому видятся в следующем. С одной стороны, по словам одного из современных авторов, «трагический опыт, пережитый человечеством в минувшем столетии, одном из самых кровавых за всю мировую историю, когда даже далекие от Церкви люди почувствовали всю полноту утраты связи с Богом, помог распознать в исихазме единственный путь спасения человеческой души, проверенный на духовном опыте»<sup>1</sup>. Современный исследователь исихазма С. Хоружий в своих работах неоднократно называет традицию умного делания «ядром православного опыта». Как известно, уже начиная с IV века христианские подвижники, движимые желанием обрести Бога, сказавшего: «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18;36), предавались умному деланию, т.е. очищению сердца от страстей и погружению в умную молитву, дарующую усердному делателю опытную причастность Богу (обожение). В Византии традиция умного делания (исихазма) получила широкое развитие, причем не только в монашеской среде,

но и среди мирян. Получив свое окончательное богословское осмысление и догматическое обоснование в трудах свт. Григория Паламы, именно в XIV веке, по утверждению И. Концевича, опыт умного делания или «созерцательного подвига» получает «наименование «исихазма»<sup>2</sup>. По словам Д. Наумова, благодаря «победе главы исихастов св. Григория Паламы над своими оппонентами... учение и практика исихазма распространились по всему восточному ареалу христианства, оказывая сильнейшее влияние на все стороны жизни общества»<sup>3</sup>. После падения Византийской империи (1453 г.), благодаря ученикам прп. Григория Синаита опыт умного делания (византийского исихазма) проникает сначала в Болгарию, а затем и в Россию. Огромное количество замечательных русских подвижников было воспитано на основе трудов прп. Макария Египетского (IV), прп. Иоанна Лествичника (VI), прп. Исаака Сирина (VII), прп. Симеона Нового Богослова (X-XI), прп. Григория Синаита (XIV), свт. Григория Паламы (XIV) и др. Но, пожалуй, более важным был опыт

<sup>1</sup> Олег Ульянов. Умное делание, традиции исихастов. <http://www.voskres.ru/bogoslovie/ulianov.htm>.

<sup>2</sup> Концевич И.М., Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. С. 5

<sup>3</sup> Наумов Дмитрий. Исихастская мистическая традиция в восточнохристианской богословской мысли.



духовной преемственности, передачи опыта умного делания от старца к ученику. Вышеописанные, трагические для Русской церкви и народа, события вырвали русское монашество из контекста святоотеческого предания. Автор, находясь в русле возрождения русских монастырей с 1999 г., неоднократно наблюдал, как трудно возрождалась молитвенная жизнь монахов даже при условии постоянного руководства трудами учителей умного делания. Само верное богословское осмысление этих трудов для людей, вырванных из цепочки живой аскетико-богословской традиции Святых Отцов, было порой совершенно невозможным.

С другой стороны, причиной является само отношение русской богословской науки XIX-XX вв. к умному деланию (исихазму). «Это можно объяснить тем, – пишет И. Концевич, – что русская богословская наука, возникшая со времен петровских реформ под влиянием западных гуманитарных наук, не вышла еще окончательно на самостоятельный путь. А Запад, с самого начала так называемых исихастских споров в XIV в., отнесся отрицательно к исихазму»<sup>4</sup>. Очень точно выражает причину сложившегося к началу XX столетия в русском богословии отношения к восточнохристианской мистической традиции умного делания проф. прот. Георгий Флоровский: «Кризис русского византизма... был с тем вместе и выпадением русской мысли из патристической традиции. В духовном опыте перерыва не было, и со стороны русское богословие кажется даже архаическим. Но в богословии отеческий стиль и метод были потеряны. Мало знать отеческие тексты и уметь из отцов подбирать нужные справки и доказательства. Нужно владеть отеческим богословием изнутри.

<sup>4</sup> Концевич И.М. Указ. соч. С. 6.

Восстановление патристического стиля, вот первый и основной постулат русского богословского возрождения. Речь идет не о какой-нибудь «реставрации» и не о простом повторении, и не о возвращении назад. «К отцам» – во всяком случае всегда вперед, а не назад. Речь идет о верности отеческому духу, а не только букве, о том, чтобы загораться вдохновением от отеческого пламени, а не гербаризировать древние тексты»<sup>5</sup>.

Прежде чем начать говорить о богословии указанных в теме Отцов, необходимо дать определение самой византийской традиции «умного делания», а также исключить возможность некоторых неточностей в понятиях и терминологии. За свою тысячелетнюю историю традиция неоднократно претерпевала изменения или дополнения в своих уникальных богословских и аскетических аспектах, что естественно приводило к изменению ее понятийной и терминологической базы. Так, например, получив в IV веке наименование «умного делания» благодаря трудам и деятельности Евагрия Понтийского, к XIV веку традиция уже устойчиво именуется «исихазмом», получив свое окончательное развитие в трудах прп. Григория Синаита и свт. Григория Паламы. Наиболее точное и детальное определение традиции, которое дает ключ к верному пониманию данного вопроса, приводит современный богослов и исследователь прот. Иоанн Мейендорф: «Термин «исихазм»... употребляется по крайней мере в четырех различных смыслах. Уже в древней христианской литературе он употребляется для обозначения отшельничества, т.е. формы монашества, отличной от общежительства в больших монастырях: исихаст

<sup>5</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 506.



это, в собственном смысле, молчальник. В XIII-XIV вв. исихазм тесно связан с психосоматическими методами творения молитвы Иисусовой, т.е. указывает не на отшельничество собственно, а на определенную школу духовной жизни, могущей проявляться и в общежительных монастырях, и в миру. В современной литературе само богословие св. Григория Паламы, т.е. учение о нетварных энергиях, определяется как исихазм, хотя Палама видел в этом учении всего лишь святоотеческое богословие об отношении Бога к тварному миру. Наконец, понятие «исихазм» применяется, в еще более широком смысле, ко всему движению ревнителей Православия, которые во второй половине XIV в. распространяли свое влияние на всю Восточную Европу и особенно на Московскую Русь»<sup>6</sup>. На основании этого определения проф. С.С. Хоружий делает несколько уточнений и обобщений относительно терминологии исихастской традиции<sup>7</sup>, из которых интерес для нас представляют следующие три:

1) древнейший смысл: уединенное, отшельническое монашество (в отличие от общежительного), тем самым протекающее в безмолвии, молчальничество;

2) развившаяся на Синае и Афоне и достигшая расцвета в XIV в. особая школа и техника молитвы, часто именуемая «умным деланием» (*praxiz poera*) и имеющая своим ядром непрерывное творение в уме молитвы Иисусовой «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного»;

3) учение св. Григория Паламы (1296-1359), или паламизм, богословское выражение и обоснование исихазма в

<sup>6</sup> Протоиерей Иоанн Мейендорф. Историческое значение богословского творчества св. Григория Паламы. <http://www.hesychasm.ru/library/creation/mey2.htm>.

<sup>7</sup> Хоружий С.С. Исихазм. [http://synergia-isa.ru/?page\\_id=6156](http://synergia-isa.ru/?page_id=6156).

смысле 2), в центре которого – концепция нетварных Божественных энергий, действующих в мире и человеке.

Таким образом, уже из этих определений становится ясным, что «умное делание» и исихазм – это звенья одной богословской и аскетической традиции в ее временном историческом становлении и богословском осмыслении.

Следующим шагом к верному пониманию богословских и догматических основ «умного делания» будет последовательное рассмотрение процесса становления самой традиции. В рамках данной работы нет никакой возможности показать духовную связь между «мученическим настроением» раннего христианства и аскетической традицией зарождавшегося монашества, эта тема достаточно освещена в богословской литературе. Укажем лишь на то, что уже в самом начале IV века на православном Востоке появляются аскеты и отшельники, для которых «во главу угла всегда ставилась единая суть монашества как такового – т.е. всецелое самопредание делу спасения»<sup>8</sup>. Само спасение же все чаще осознавалось как реальное онтологическое приобщение человеческого существа Божественной благодати. «Центральным пунктом, ядром всего подвижничества Православного Востока была», как пишет проф. И.В. Попов, «идея обожения... Неистоимый порыв от дольного к горнему... составляет самый глубинный нерв греко-восточного тайно-зрительного богословия»<sup>9</sup>. Такое глубоко онтологическое, максималистское понимание спасения, требующее от

<sup>8</sup> Хоружий С.С. Исихазм с Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы. <http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/isihazm.html>.

<sup>9</sup> Цит. по: Свящ. Олег Климков. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. С-Пт. Изд. «АЛЕТЕЙЯ», 2001. С. 104.



*Храм во имя святителя Григория Паламы. г. Салоники*

подвижника особых, сконцентрированных и целенаправленных аскетических усилий, неизбежно приводило к осознанию необходимости особой духовной практики. Такой практикой в икономии спасения и стала традиция «умного делания». Идеал обожения, а так-же необходимость и способы его достижения, находят свое яркое выражение и утверждение уже в «Духовных беседах», приписываемых прп. Макарию Египетскому (IV-V вв.). А учение об очищении (развоплощении) ума для соединения его с Богом и «перестройке души к бесстрастию» было заложено благодаря трудам Евагрия Понтийского (IV).

**Прп. Симеон Новый Богослов** жил и богословствовал на рубеже X-XI вв. «В православном мире творения пр. Симеона Нового Богослова никогда не были вполне забыты благодаря, главным образом, афонскому монашеству, хотя официальное богословие их игнорировало, да и церковная иерархия

относилась сдержанно»<sup>10</sup>. Несмотря на это, в своей работе, посвященной преподобному, митр. Иларион (Алфеев) пишет: «Мы можем... утверждать, что богословие Симеона было не более чем продолжением и развитием богословия его предшественников. Можно также утверждать, что Симеон лишь повторял то, чему из века в век учили Отцы Церкви... Мы вправе считать мистицизм Симеона частью мистического опыта Православной Церкви: подобного рода опыт всегда был движущей силой в развитии православного богословия»<sup>11</sup>.

Несмотря на то, что его монашеское и молитвенное становление прошло в столичной Студийской обители, называть его выразителем или продолжа-

<sup>10</sup> *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Преподобный Симеон Новый Богослов. Н. Новгород, изд. братства во имя святого князя Александра Невского. 1996. С. 7.

<sup>11</sup> *Архиепископ Волоколамский Иларион (Алфеев)*. Преподобный Симеон Новый Богослов. Санкт-Петербург, издательство Олега Обышко. 2010. С. 374.



телем «студийской традиции» умной молитвы все-таки было бы не совсем точным. Скорее, прп. Симеон сумел выразить и богословски развить аскетическое и мистическое учение своего старца, прп. Симеона Студита (Благоговейного). Как говорит об этом прот. Иоанн Мейендорф, «в Студийском монастыре Симеон не ужился», хотя «...самый факт его поступления в монастырь предполагает, что он разделял убеждения, господствовавшие в монашеской среде того времени... атмосфера Студииона не благоприятствовала мистическому умонастроению Симеона»<sup>12</sup>. Как известно, жизнь и учение Старца и беззаветная преданность ему прп. Симеона не находили понимания, а зачастую вызывали и открытую враждебность монахов обители. Говоря о глубокой мистической жизни своего учителя, прп. Симеон «свидетельствует, что у него бывали видения Божественного света. В 16-м Огласительном Слове Симеон упоминает, что часто слышал от духовного отца «о бывающих с подвижниками Божественных озарениях с неба, о множестве света и собеседованиях Бога с людьми через него»<sup>13</sup>. В 5-м Нравственном Слове Симеон, пересказывая свою беседу со Студитом после первого опыта видения Божественного Света, излагает ее в виде диалога между человеком, который впервые пережил мистический опыт, и человеком, который давно таким опытом обладает. «И если существует тот, кто ранее объяснял ему такие вещи как прежде познавший Бога, он идет к нему и говорит: «Я видел!» А тот говорит: «Что ты видел,



*Преподобный Симеон Новый Богослов*

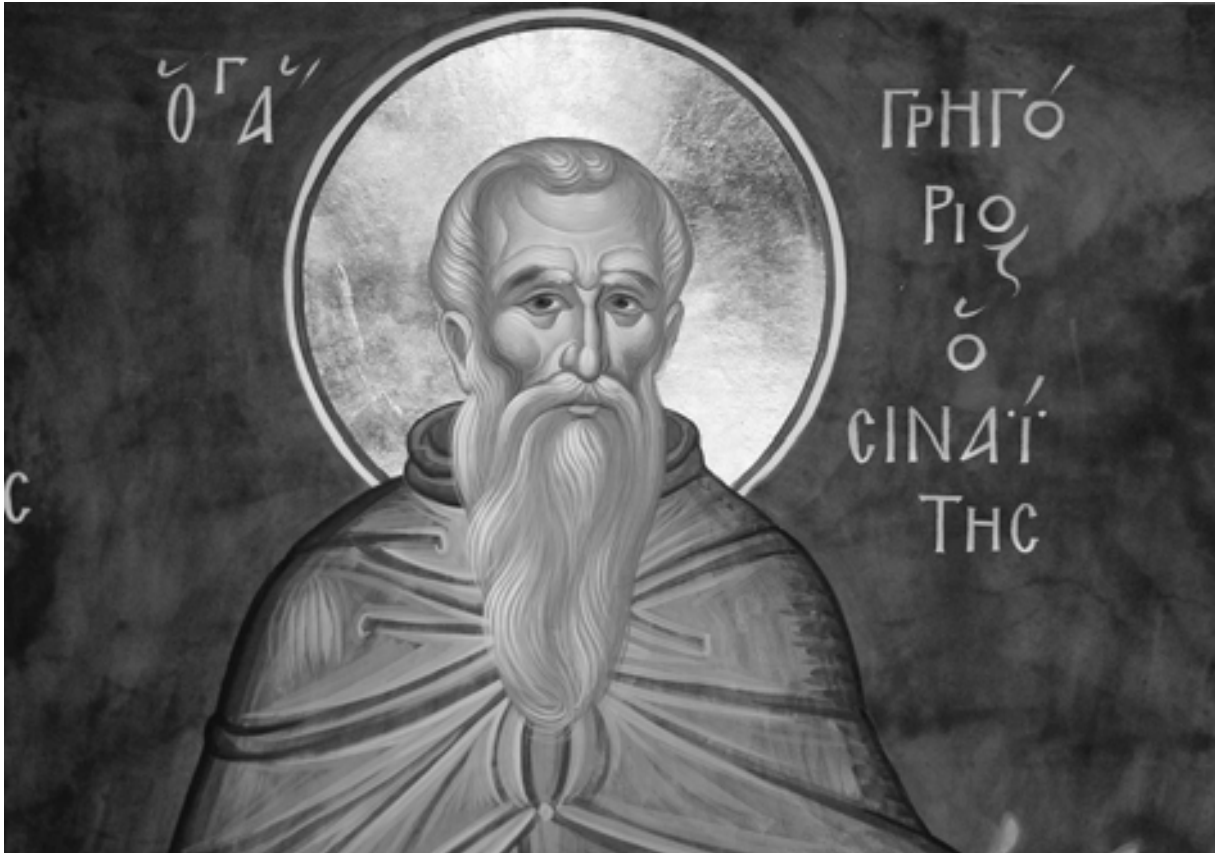
чадо?» – «Свет, о отче, сладкий-сладкий, но чтобы сказать тебе, каков он, разум мой бессилен... радость же была у меня невыразимая, которая и нынче со мною, любовь и великое желание, так что потоки слез полились у меня...» Итак, отвечая, [старец] говорит ему: «Это Он, чадо!»<sup>14</sup>. Из этих текстов следует, что сам Студит подобным исключительным мистическим опытом обладал. Именно этот глубокий мистический опыт своего Старца, который прп. Симеон сумел перенять и воплотить в своей духовной жизни, и лег в основу его богословия.

Говоря о значении прп. Симеона, отец Иоанн Мейендорф пишет: «личность [его] исключительна не только влиянием, оказанным им на христианскую мысль, но и тем, что его учение нелегко укладывается в привычные бого-

<sup>12</sup> Протоиерей Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Фонд «Христианская жизнь». Клин, 2001. С. 387.

<sup>13</sup> Архиепископ Волоколамский Илларион (Алфеев). Указ. соч. С. 143.

<sup>14</sup> Там же.



*Преподобный Григорий Синаит*

словские и церковные рамки... Однако в истории восточного христианства мистическое созерцание Бога и богословие всегда находились в тесном соотношении, никогда не упраздня друг друга»<sup>15</sup>, и «мистицизм в восточном христианстве традиционно рассматривался как вершина и венец всякого богословия»<sup>16</sup>. Именно в контексте своего мистического богословствования прп. Симеон и рассматривает традицию «умного делания». Для него это прежде всего способ и возможность достижения видения Божественного Света, возможность приобщения к Богу. При этом «Симеон не считал свои мистические видения чем-то необычным; он был уверен, что каждый, кто взыщет Бога всем сердцем, удостоится увидеть Божественный

свет», поэтому «он открыто говорил о собственном опыте, считая, что это побудит братию следовать его примеру и в конечном итоге приведет их к такому же рода опыту...»<sup>17</sup> «Взыскать Бога всем сердцем», разумеется, значило для прп. Симеона следование той самой духовно-аскетической традиции «умного делания», которую он перенял у Студита. Однако учение прп. Симеона на протяжении всей его жизни подвергалось непониманию и нападкам как монашеской братии, так и церковной иерархии. Общим фоном церковной жизни Византийской Империи XI в. было все более распространяющееся мнение о том, что опытное познание Бога – удел Святых Отцов древности, и в современных условиях недостижимо, что, по мнению прп. Симеона, ставило под

<sup>15</sup> *Протоиерей Иоанн Мейендорф*. Указ. соч. С. 385.

<sup>16</sup> Там же. С. 387.

<sup>17</sup> *Архиепископ Волоколамский Илларион (Алфеев)*. Указ. соч. С. 26.



удар православную догматику. «Он выступил с обличением этого мнения, и не просто как неверного, а как ереси. Потому что, действительно, говорить, что нельзя увидеть Божественный свет, что нельзя познать Бога, и что святые могут видеть Бога еще лучше, чем мы видим друг друга, и что наши догматы, таким образом, не являются плодом опытного познания, открытого святым, — все это есть величайшая ересь. И как говорил святой Симеон Новый Богослов, это такая ересь, которая отрицает уже и всю остальную догматику»<sup>18</sup>.

Следует отметить, что мистический опыт прп. Симеона и его выражение в трудах преподобного окончательного понимания и признания во время его жизни так и не нашли. Возможно, поэтому в своих полемических трудах «свт. Григорий Палама, относившийся к нему с симпатией и почитанием, все же не цитирует его среди других святоотеческих авторитетов»<sup>19</sup>.

**Прп. Григорий Синаит и свт. Григорий Палама** являются Отцами, которые сыграли, по утверждению митр. Каллиста (Уэра), «ключевую роль в византийском мистическом богословии XIV века»<sup>20</sup>. Иг. Петр Пиголь в своей работе, посвященной прп. Григорию Синаиту, настаивает на «особом влиянии» преподобного на будущего святителя и даже включает Паламу в число его ду-



*Преподобный Григорий Палама*

ховных преемников<sup>21</sup>. Однако не существует никаких прямых доказательств того, что они действительно встречались, несмотря на то, что одно время оба жили на св. горе Афон. Д. Бэлфор в своей книге «Григорий Синаит: жизнь и духовный облик» приводит несколько интересных версий возможности их духовной близости. В житии свт. Григория Паламы действительно есть указание на то, что, подвизаясь в скиту Глоссия, он находился «под строгим началом и руководством другого Григория, великого и знаменитого в то время подвижника, родом также из Византии... и от него, как говорят, был научен высочайшим тайнам умного делания и совершеннейшего богосозерцания...»<sup>22</sup> Но достаточных до-

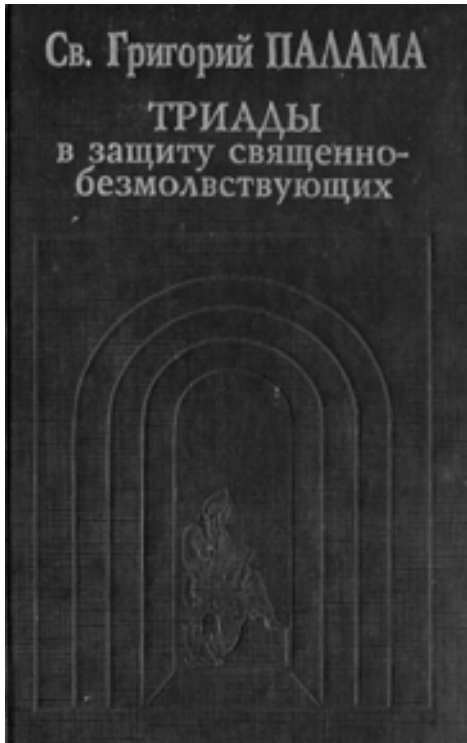
<sup>18</sup> О. Григорий (Лурье). Слово в день памяти преподобного Симеона Нового Богослова. [http://st-elizabet.narod.ru/grg\\_rporovedi/2001\\_2002/pror02\\_10\\_25.htm](http://st-elizabet.narod.ru/grg_rporovedi/2001_2002/pror02_10_25.htm).

<sup>19</sup> Архиепископ Василий (Кривошеин). Указ. соч. С. 434.

<sup>20</sup> Каллист (Уэр Тимоти), митрополит Диоклийский. Иисусова молитва в учении св. Григория Синаита. <http://www.bogoslov.ru/text/2839188.html>.

<sup>21</sup> Игумен Петр (Пиголь). Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. Москва, 1999. С. 77-78.

<sup>22</sup> Святитель Филофей патриарх Константинопольский. Житие святителя



*Св. Григорий Палама.*

*Триады в защиту священнобезмолвствующих*

казательств того, что это был именно прп. Григорий Синаит, привести невозможно. Однако епископ Алексей (Дороницын) считает, что указанное духовное преемство «стоит вне всякого сомнения, и безусловно подтверждается сравнением учения их обоих, так что, даже несмотря на отсутствие всяких данных, можно было бы признать святого Паламу личным учеником святого Синаита, а учение святого Григория Паламы служит дополнением, дальнейшим развитием учения святого Григория Синаита»<sup>23</sup>. Дополняя его слова, иг. Петр (Пиголь) приводит несколько таких примеров. «Так, учение о созданных первоначально душе и теле человека у святителя Григория Паламы почти дословно совпадает с учением преподобного Григория Синаита. Сходно наставление и об исихии. Подобно Синаиту, Палама ут-

верждает, что все деяния исихаста должны сопровождаться непрестанной молитвой и сокрушением сердечным...»<sup>24</sup> Сходство в учениях двух этих святых можно найти и в рассуждениях о трехчастности души, и о господствующем начале ума. Однако в рамках данной работы нам не столько важно, был ли св. Григорий учеником и духовным преемником прп. Григория Синаита и действительно ли дополнил и развил его учение. Важно то, что несомненное сходство их учений «по духу» указывает на то, что в лице и того, и другого мы имеем представителей единой мистической богословской школы «умного делания» (исихазма). То есть представителей сходного мистического опыта и, разумеется, как следствие этого, единого его догматического осмысления.

Эпоху, на которую пришлось жить и богословствовать прп. Григорию Синаиту и свт. Григорию Паламе, относительно к Византии начала XIV в., условно можно назвать эпохой «двух возрождений». С одной стороны, это был «...расцвет греческого национализма и интереса к античности среди столичной интеллигенции»<sup>25</sup>, возрастающий в обществе интерес к Платону, Аристотелю и вообще греческому наследию, в историческом контексте жизни империи после того, как Константинополь в 1261 г. был отвоеван у крестоносцев. С другой стороны, в условиях ослабленной политической власти возрастает роль Церкви, а вместе с ней и роль монашества, которое в это время «...расцветает, как никогда, и распространяет свое влияние на жизнь империи и далеко за ее пределами»<sup>26</sup>.

Григория Паламы. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. С. 48-49.

<sup>23</sup> Алексей (Дороницын), епископ. Византийские церковные мистики XIV века. Полн. собр. соч. Саратов, 1913. Т. 1. С. 49.

<sup>24</sup> Игумен Петр (Пиголь). Указ. соч. С. 83.

<sup>25</sup> Прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие / Конспекты лекций / Минск, «Лучи Софии», 2001. С. 350.

<sup>26</sup> Там же.



# СОСТОЯНИЕ ТАИНСТВА ИСПОВЕДИ В СИНОДАЛЬНЫЙ ПЕРИОД

*Дмитрий Климов, выпускник магистратуры СамДС (2015 г.)*

Настоящая статья посвящена изучению состояния таинства исповеди в Синодальный период и рассматривает изменение отношения к таинству как со стороны светской власти, так и со стороны Церкви.

К началу XVIII века в России существовала устойчивая практика церковной исповеди. Для православного русского человека, как правило, обязательным было исповедоваться по меньшей мере один раз в год в какой-либо из постов. Для желающих делать это чаще преград не было. Помимо ежегодной исповеди церковное правило требовало исполнения исповеди и причастия еще в двух случаях: 1) исповедь перед браком; 2) исповедь перед смертью. Исповедь принимал священник, выбранный самим прихожанином. Правда, такое было возможно по большей части в городах, в связи с тем, что там было несколько церквей. Однако в сельской местности такая возможность тоже могла иметь место в том случае, если поблизости находился монастырь<sup>1</sup>. Соответственно, у большинства деревенского населения не было права выбора духовника, и священник становился автоматически духовником.

Сама исповедь начиналась общей молитвой исповедующихся и священ-

ника и его краткими советами по поводу проведения исповеди. Затем шла личная исповедь – кающийся рассказывал духовному отцу о всех своих неблагоприятных поступках, исходя из знания семи смертных грехов. Священник имел право задавать вопросы после того, как прихожанин выговорится, и в завершение всего произносил молитву о «ниспослании сердечного сокрушения кающемуся и прощение ему грехов». Если он считал нужным, то давал совет, как преодолеть конкретный порок, накладывал епитимию и призывал к долготерпению и простоте<sup>2</sup>.

В XVIII веке, как известно, государство предпринимает известные попытки реформы Церкви, задевавшие и сложившуюся покаянную практику. Начиная со времен Петра I, на протяжении всего столетия издаются указы, регламентирующие повседневную приходскую деятельность. Управление Церковью стало не соборно-церковным, а государственным, духовенство же, по выражению тогдашних законов, отныне несло службу «духовного чина»<sup>3</sup>. В указе от 16 июля 1722 года были перечислены все те праздники, в которые прихожане обязаны были посещать храм и участвовать в богослужении. В воскресные дни большинство жителей также должно было приходить в цер-

<sup>1</sup> Алексеева Н.В. Изменения в православной практике исповеди России в синодальный период // [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: [http://www.rusnauka.com/4\\_SND\\_2013/Istoria/1\\_125801.doc.htm](http://www.rusnauka.com/4_SND_2013/Istoria/1_125801.doc.htm). Дата обращения – 27 июля 2014 г.

<sup>2</sup> Настольная книга священнослужителя. Том IV. М.: Издательство Московской Патриархии, 1983. С. 251.

<sup>3</sup> Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в Путях Древней Руси. М., 1993. С. 200.



*А. Корзухин. Перед исповедью. 1877 год*

ковь, за исключением тех, кто должен был остаться «для охраны домов» или «кроме того, разве кто заболит, или какая невозможность не допустит». Священники должны были следить за тем, «чтобы крестьяне по воскресеньям, праздничным и царским дням не работали, а ходили в церковь и не отвлекались во время службы на посторонние дела»<sup>4</sup>.

Специальные меры были предусмотрены для того, чтобы весь народ исправно ходил на исповедь. Духовники, как несущие государственную службу, обязаны были доносить о грехах против государства и не должны были «иметь влияние на народ». В том, что о «государственных умыслах» (заговорах против царя и государства), услышанных на исповеди, они будут объявлять,

<sup>4</sup> Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Том VI, №4052, п. 3. СПб., 1720–1722. С. 45.

священники давали присягу при вступлении на должность. Эта присяга была введена именным указом императора от 17 мая 1722 года после издания Духовного регламента. Мерой наказания за невыполнение было лишение сана и отдача под светский суд. Однако нарушение тайны исповеди касалось только государственной измены, и, как положение нетрадиционное для Церкви, оно особо мотивировалось и обосновывалось в Духовном регламенте с целью еще раз убедить в правомерности этого решения<sup>5</sup>.

Там же содержится требование к духовным отцам не ссориться со своими духовными детьми, ибо сказанное в ссоре может быть воспринято последними как разглашение сказанного на исповеди. За это священнику грозили лишением сана и телесным наказани-

<sup>5</sup> Там же. №4012. С. 99.



ем в мирском суде. А в приложении к Духовному регламенту специально подчеркивалось, что священник не должен быть «тяжестен», дабы кающиеся не боялись открыться ему. Категорически запрещалось использовать узнанное на исповеди как средство давления на прихожанина в бытовых спорах и разногласиях<sup>6</sup>.

Согласно постановлениям, приходские священники и поповские старосты должны были следить за соблюдением новых обрядов, за правильностью богослужения, за чистотой и благочинием в церквях, за тем, чтобы прихожане регулярно постились, исповедовались, причащались. На них же возлагалась обязанность вести книги с записью (метрические книги) крестившихся прихожан, венчавшихся, умерших и просто состоящих в приходе. За нерадение, «нестроения» в церкви и в пастве и за недонесение на «ослушников и безчинников» духовенству грозила «церковная казнь без всякия пощады». В итоге приходской священник становился инструментом религиозного контроля над мирянами. В практике епархиального управления приход фактически стал пониматься как низшая церковная административная единица, а приходская жизнь – соответствующим образом управляться. Повседневная деятельность же приходского священника наполнилась бюрократическим содержанием<sup>7</sup>.

Священники обязывались вести учет непосещающих исповедь, вводилась система денежных штрафов за «небытие на исповеди» и за сокрытие священника-

ми «небытейщиков»<sup>8</sup>. Это объясняется главным образом опасениями распространения раскола. Кроме того, правительство преследовало при этом и финансовые цели – упорно непосещающий исповедь признавался раскольником и, следовательно, должен был платить двойной подушный оклад<sup>9</sup>. Таким образом, таинства исповеди и причастия стали основой для государственного и церковного контроля за вероисповеданием прихожан. Для этого именным указом Петра I от 17 февраля 1718 года была введена форма внутрприходских именных книг исповедавшихся – духовные росписи или исповедные книги.<sup>10</sup> Однако на практике ежегодная периодичность их подачи и регулярное ведение приживались медленно, и Синод еще неоднократно рассылал формуляры ведомостей и призывал к регулярности и точности ведения такой отчетности. До конца XVIII века эти напоминания были довольно частыми, в XIX веке пошли на убыль. В 1722 году данное требование было подтверждено совместным указом Сената и Синода, что закрепляло и символизировало полное единство в этом вопросе светских и церковных властей. Таким образом, основное внимание центральных органов было направлено на организацию системы фиксации совершенных каждым прихожанином актов исповеди и покаяния. Изредка Синод обращался и к регуляции самого обряда исповеди подготовки к нему священника и прихожан, проведения, поведения во время

<sup>8</sup> Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. V. СПб, 1700–1720. С. 101.

<sup>9</sup> *Семевский В.И.* Сельский священник во второй половине XVIII в. // Русская старина. 1877. С. 503.

<sup>10</sup> *Казанцев С.М.* Законодательство Петра I. М., 1997. С. 538-539.

<sup>6</sup> Там же. С. 212.

<sup>7</sup> *Кантеев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Том I. Сергиев Посад, 1909. С. 4.



*Таинство исповеди Икона*

таинства и после него и т.д., рассылая, как, например, в 1725 году, специальные книжицы для исповедей, которые в печатных или рукописных копиях доводились до каждой церкви<sup>11</sup>. Основной из причин подобных действий стала необходимость создания четкого учета количества раскольников в России для принятия необходимых мер по пресечению дальнейшего распространения раскола.

Митрополит Платон (Левшин) в инструкции благочинным 1775 г. (перездана с исправлениями в 1858 г.) указывал последним следить, чтобы семьи клириков причащались во все посты, т.е. четыре раза в год, к тому же благочинный должен призывать и прихожан. 1) Инструкция №9: «Благочин-

<sup>11</sup> Нечаева М.Ю. Монастыри в системе регуляции общественной и хозяйственной жизни Урало-Сибирского региона. 1721-1764. С. 416.

ный наблюдает, чтобы все священники, церковнослужители и их жены и дети, равно причетники с их семействами и все заштатные ежегодно, и не только в великую Четыредесятницу, но по возможности и во все прочие посты, исповедывались и Св. Таин приобщались». 2) Инструкция №46: «Благочинный, посещающий церкви, должен увещевать прихожан, чтобы во все четыре поста, по долгу христианскому, исповедовались и Святых Таин приобщались, и особливо во дни воскресные и праздничные приходили в храм Божий, оставляя свои работы и жили честно, по евангельским заповедям»<sup>12</sup>.

В XVIII веке, в связи с жёстким давлением государственной власти на Церковь, в том числе с принуждением обязательной исповеди, возросло количество отказавшихся от исповеди. В связи с этим царским властям пришлось вводить особую систему штрафов тем, кто своевременно не приходил на исповедь. Начиная с 1718 года каждый священник обязан был подавать ежегодно «ведомость о неисповедовавшихся», для того чтобы изыскать с них штраф. В 1723 году было постановлено отказавшимся от принудительного посещения таинства исповеди применять физические наказания, мужчин и женщин за систематический отказ от исповеди стали ссылать в Сибирь или в монастыри.

Народ, который был против принудительных мер в отношении государственной власти, в том числе и против обязательной исповеди, подвергался лишению различных социальных привилегий от государства. Статья 209

<sup>12</sup> Права и обязанности благочинного приходских церквей. По действующим церковно-гражданским законоположениям, руководственным указам Святейшего Синода и распоряжениям Епархиального Начальства. М.: Университетская типография, 1900. С. 52.



*Общая исповедь святого Иоанна Кронштадтского в Андреевском соборе Кронштадта*

«Уложения о наказаниях» издания 1885 года гласила: «Родители, не приводящие к исповеди детей своих, подвергаются за то особому внушению от духовного и замечанию от местного гражданского начальства». При поступлении в средние учебные заведения требовали свидетельство об исповеди. «При браке заключения должны были быть приложены свидетельства о бытии на исповеди жениха и невесты». Не посещающих исповедь считали «политически неблагонадежными», «подозрительными» и увольняли с работы. Нередко рабочих не принимали на работу, если они не представляли справки о том, что они исповедались. Не бывшие на исповеди не могли быть свидетелями на суде. Если больной не исповедовался, то в случае смерти духовенство отказывалось его хоронить<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Емелях Л.И. Происхождение христианских таинств. М.: Издательство «Советская

Во второй половине XIX века все большее число крестьян начало уклоняться от исповеди и причастия. В 1886 году писатель-народник С. М. Степняк-Кравчинский указывал по поводу причастия: «Официальные донесения сельских священников показывают, что в приходах, где проживает от 3 тыс. до 4 тыс. крестьян, этот важнейший обряд (исповедь) выполняет лишь не более 200 или 300 прихожан. Часто встретишь среди крестьян, особенно тех, кто привык странствовать по земле русской, и это отнюдь не раскольники, таких, которые по 10, 15, 20 лет ни разу не причащались»<sup>14</sup>.

Историки отмечали возрастание числа граждан, не бывших на Исповеди и Святом Причастии в 40–50-е годы XIX века. В 1842 году 8,2% православно-

Россия», 1978.

<sup>14</sup> Степняк-Кравчинский С.М. В лондонской эмиграции. М.: Наука, 1968. С. 6.



го мужского населения империи и 7% женского не исповедовались по нерадению, а в 1852 году уже 9,1 и 8% соответственно (эти данные публиковались в ежегодных отчетах обер-прокурора Святейшего Синода)<sup>15</sup>.

В конце XIX — начале XX века во всех отчетах о состоянии епархий епископы отмечают рост религиозного индифферентизма народных масс, отказ многих православных от христианских таинств<sup>16</sup>. В 1905-1916 гг. в среднем ежегодно не бывала у исповеди и причастия одна треть православных, из которых многие уклонялись от исповеди и причастия «по опущению и нерадению». Были такие местности, где на исповедь и причастие не являлось свыше 80% православных<sup>17</sup>.

Исследуя данный период, нельзя не упомянуть о весомом вкладе в покаянную дисциплину в Русской Православной Церкви, а именно об общей исповеди святого праведного Иоанна Кронштадтского, который своими действиями обратился к практике древней исповеди и популяризовал этот вид исповеди, который был благословен ему по особому разрешению Святейшего Синода.

Данная практика общей исповеди, или, как её называли в древней церкви, публичной исповеди, сложилась благодаря огромному притоку желающих

исповедоваться именно у св. прав. Иоанна Кронштадтского, который в силу своей человеческой неспособность не мог в частном порядке принять всех на тайной исповеди. Исповедь совершалась перед многочисленной аудиторией, предваряясь наставлениями. Каждый из исповедующихся, а их число порой доходило до пяти тысяч человек, вслух называл свои грехи.

В 1917 г. для народа была некая эмансипация, освобождающая таинство исповеди с приписанными ей государственно-контрольными функциями. Таинства заново стали восприниматься такими, какими должны быть на самом деле, а не как удостоверение в гражданской благонадежности, для кого-то это означало отказ от участия в таинствах, для кого-то делало возможным, хотя еще не обязательным.

Огромный след для Русской Православной Церкви оставила реформа Петра I по секуляризации, в том числе и введение метрических книг. Священный Синод стал управлять Церковью не как главенствующий орган церковного управления, а по приказу светской власти. До начала Синодального периода при соборном управлении Церковью любой епископ считал себя участником при церковном управлении и был одним из членов Собора при Священном Синоде. Государство ставило своей задачей профанировать Церковную иерархию и Церковное управление и всеми возможными способами, как социальными преградами, так и физическим, воздействием пыталось сделать Церковь светским (государственным) органом.

<sup>15</sup> Традиции участия в таинствах Исповеди и Причастия на Южном Урале в XIX веке // [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: <http://miass-hram.ru/index.php/fragmenty-istorii/95-traditsii-uchastiya-v-tainstvakh-ispovedi-i-prichastiya-na-yuzhnom-urale-v-xix-veke>. Дата обращения – 13 сентября 2014 г.

<sup>16</sup> *Емелях Л.И.* Антиклерикальное движение крестьян с период первой русской революции. М., 1965. С. 26.

<sup>17</sup> Центральный государственный исторический архив СССР. Отчет Нижегородской епархии за 1916 год, №2756. С. 67.

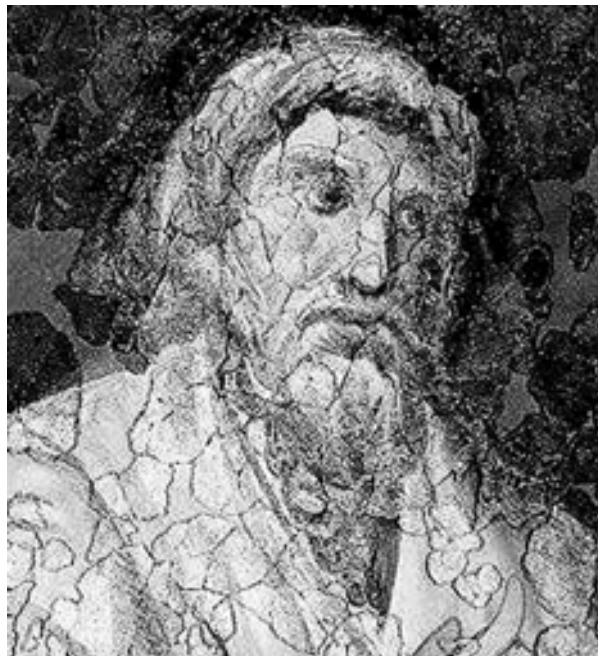
# АРЕТОЛОГИЯ ЛАКТАНЦИЯ

*Арсений Рябов, выпускник магистратуры СамДС (2015 г.)*

В современном обществе все более очевидным становится антропологический кризис. Это проявляется в физической и духовной деградации человека. Одна из причин этого – потеря человеком нравственных идеалов. В связи с этим ясно видна актуальность христианской этики. Аретология как одна из основополагающих частей этики может помочь в решении данной проблемы, дав развернутое учение о добродетели, научив человека, каким образом ему стать лучше, и показав нравственные ориентиры, к которым каждый человек должен стремиться.

Христианская аретология берет свое начало в античной аретологии. Такие известные западные христианские писатели, как Лактанций, Амвросий Медиоланский, блаженный Августин активно используют труды античных философов. Луций Целий Фирмиан Лактанций (ок. 250 – ок. 325 гг.), апологет, один из самых значительных писателей раннего западного христианства, впервые переосмыслил в христианском духе античное учение о добродетели.

Деятельность Лактанция пришлась на сложный период христианской истории, связанный с гонениями и «торжеством Константина». Его творчество оказало большое влияние на последующую святоотеческую мысль и интеллектуальное развитие раннего Средневековья и нашло отклик в творчестве богословов Средневековья. Высказанные Лактанцием в полемических сочинениях идеи неоднократно воспроизводились авторами раннего Средневеко-



*Луций Лактанций*

вья, например, Исидором Севильским и Сальвианом Массилийским. Кроме того, пережив Средневековье, труды и идеи Лактанция оказали влияние и на гуманистов итальянского Ренессанса, которые почитали его как «христианского Цицерона»<sup>1</sup> (Лактанцию это прозвище дал Франческо Петрарка) за изысканный стиль и прекрасный латинский язык.

Лактанций в духе философии стоицизма рассуждает в своих трудах о нравственной стороне гибели «золотого века». Он пишет о том, что язычество связано с упадком нравственности и утратой добродетелей. Но в то же вре-

<sup>1</sup> *Аверинцев С.С. Лактанций // Идеи эстетического воспитания: антология: в 2 т. Т. 1: Античность. Средние века. Возрождение/вступ. ст. М. Ю. Лифшиц; сост. В.П. Шестаков. М.: Искусство, 1973. С. 249.*



мя Лактанций высоко оценивал сделанный античными философами вклад в наставление человека в добродетелях и в постижение истины. Он использует в своих трудах опыт античных философов, тем самым проводя идею некоторой преемственности и подчеркивая связь христианского нравственного учения с античностью. Лактанций цитирует Цицерона, использует труды Луцилия и Вергилия, ссылается на эпикурейцев и стоиков. Например, он называет Цицерона знаменитым и великим мастером римского слога<sup>2</sup>. Также он пишет, что несмотря на то, что Цицерон – язычник и не познал истину, он все же знает о божественном происхождении человека: «Цицерон, хотя далек от знания истины, все же, поскольку обладал признаком мудрости, знал, что человек мог быть рожден только Богом»<sup>3</sup>. Луций Анней Сенека становится для Лактанция одним из авторитетов в греческой философии. Сенеку он приводит в подтверждение христианской позиции. В адрес Сенеки он пишет: «Что вернее может сказать человек, ведающий Бога, чем было сказано тем, кто не знал истинной религии?»<sup>4</sup>

Все же Лактанций считал, что античные философы не достигли истины в вопросах о возможности постижения мира и о сущности мира. Кроме того, они не достигли истины и в вопросах этики. Именно моральную философию Лактанций ценит наиболее высоко, так как этика тесно связана с жизнью. Он считает, что понимание высшего блага у античных философов было весьма противоречивым. В своих трудах он

приводит различные определения высшего блага, предложенные в разное время разными античными философами и пишет, что каждое из этих положений в чем-то справедливо, но ни одно из них не несет в себе мудрости<sup>5</sup>. Например, Зенон, призывавший человека жить в согласии с природой, по мнению Лактанция, низводил человека до уровня бессловесного животного. Лактанций пишет, что философы античности не смогли довести до совершенства этическое учение из-за неверной трактовки понятий и своих религиозных заблуждений. Он берет на себя решение этой задачи. Лактанций критикует учение философов о добродетели: «... Они, захваченные призраком ложной добродетели, отнимают сострадание у человека и, пока хотят исцелить, причиняют вред. И хотя большинство из них признавало, что следует соблюдать общность человеческих уз, сами себя совершенно отделяли от нее холодностью своей бесчеловечной доблести»<sup>6</sup>. Как тут не вспомнить холодную статую мудреца-стоика... Лактанций согласен с учением философов о том, что человек должен посвящать себя добродетели, так как он рожден для добродетели. Однако он критикует стремление к добродетели ради самой добродетели. Бессмысленно радоваться страданиям, терпеть беды и совершенствоваться в добродетели, если нет веры в бессмертие человека. Добродетель нужно проявлять ради достижения бессмертия, только в этом случае достижение добродетели становится осмысленным, а страдания оправданы.

Несмотря на то, что сам активно использует труды античных философов,

<sup>2</sup> Лактанций. Божественные установления. Книги I–VII. / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В. М. Тюленева. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007. С. 194.

<sup>3</sup> Там же. С. 152.

<sup>4</sup> Там же. С. 425.

<sup>5</sup> Лактанций. Божественные установления. Книги I–VII. С. 178.

<sup>6</sup> Там же. С. 384.





Лактанций пишет о том, что «философы, хотя и по природе добры, ничего не знают и ничего не понимают», «все их учение и добродетель без головы, так как они не ведают Бога, Который является главой добродетели и учения»<sup>7</sup>.

«Человек как «венец творения» – стержневая христиански-стоическая мысль Лактанция»<sup>8</sup>. Аретология Лактанция тесным образом связано с его антропологией. Учение Лактанция глубоко антропоцентрично. Он подробно пишет о природе человека, о взаимоотношениях человека с миром. Лактанций напрямую связывает свои этические построения с принадлежностью человека к христианству. Он ведет апологию человека в двух направлениях, защищая не только тело, но и душу человека. По мнению Лактанция, даже вертикальное положение тела человека с обращенным к небу лицом – знак его высокого назначения, которое заключается в познании Бога. Однако это не единственное, что выделяет человека среди прочих существ.

Лактанций, споря с эпикурейцами, пишет, что человек отличается от животных особым даром, который ему дал Бог, – разумом. Именно с помощью разума человек компенсирует свои физические недостатки (слабое тело, подверженное болезням). Благодаря разуму человек может согреть, защитить себя от диких зверей, выжить в трудных условиях. Однако Бог дал человеку разум не только для того, чтобы тот защищал и улучшал свою жизнь. По мысли Лактанция, именно в познании человеком добра и зла состоит главное назначение

разума. Более того, человек наделен разумностью, чтобы, «познав природу добра и зла, он использовал силу своего разума в стяжании добра и в уклонении от зла»<sup>9</sup>. Однако Лактанций считал, что знание без действия лишено смысла. Он пишет, что только «добродетель, соединенная со знанием, является мудростью»<sup>10</sup>. Само по себе знание добра и зла ничего человеку не дает. Чтобы совершать добро и не совершать зла, одного знания недостаточно. Человек может обрести вечность, только выбрав добродетель с помощью разума. Необходимо соединить знание с добродетелью. Знание связано с добродетелью следующим образом: знание идет впереди добродетели, а, в свою очередь, добродетель идет за знанием, так как нет пользы от знания без действия. Знание и добродетель вместе помогают достичь высшего блага: «Знание служит тому, чтобы мы узнавали, каким образом и куда мы должны идти, добродетель – чтобы идти»<sup>11</sup>. Добродетель по Лактанцию – это совершение добра и не совершение зла. В то же время Лактанций считал, что добродетель сама по себе не является высшим благом. Добродетель – «виновница и мать высшего блага, ибо нельзя достичь его без добродетели»<sup>12</sup>.

По мнению Лактанция, высшее благо заключено в религии, из всех живых существ только человек имеет религию. Он пишет, что «добродетель состоит в познании Бога»<sup>13</sup>. Благодаря религии душа человека познает свое бессмертие, ищет Бога и познает Его. Развенчание языческой мудрости и языческой ре-

<sup>7</sup> Там же. С. 381.

<sup>8</sup> Альбрехт Михаэль фон. История римской литературы / Пер. А. И. Любжина. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2005. Т. 3. С. 1746.

<sup>9</sup> Лактанций. Божественные установления. Книги I–VII. С. 441.

<sup>10</sup> Там же. С. 182.

<sup>11</sup> Там же. С. 192–193.

<sup>12</sup> Там же. С. 182.

<sup>13</sup> Там же. С. 424.



лигии занимает главное место в труде Лактанция «Божественные установления». При этом Лактанций называет людей «божественными животными», подчеркивая тем самым значение религии в жизни человека. Лактанций считает бессмысленным политеизм, так как он основывается на служении тела, а не сердца. Лактанций пишет о том, что в язычестве нет ничего, что может устроить жизнь и улучшить нравы. В дальнейшем Лактанций выводит свою этическую концепцию из зависимости человека от божественной милости. Так как человек сотворен для почитания Бога, он должен вести жизнь, не подчиняясь низменным порывам тела, а согласуясь с высокими устремлениями души. Для Лактанция, как и для многих античных философов, человек – это душа, заключенная в тело. Поэтому именно духовная составляющая природы человека и должна определять правила сосуществования людей друг с другом в этом мире.

Лактанций в своих трудах пишет, что высшее благо для человека – достичь бессмертия. После телесной смерти человека и «жизнь души», и «смерть души» будут вечными. Таким образом, человек рождается, чтобы посредством добродетели и веры в Бога (религии) достичь бессмертия, «жизни души».

Согласно Лактанцию, человек состоит из двух частей: тела (земная часть) и души (небесная часть). Поэтому ему предназначены две жизни: временная (телесная) и вечная (относящаяся к душе). При рождении человек даром получает земную жизнь, которая является временной и конечной, целью же его является вечная, небесная, не имеющая пределов. Подлинная жизнь человека находится за пределами его земного существования, а земная жизнь долж-

на быть подчинена заботам о душе. Лактанций пишет, что высшего блага в телесной жизни нет. Высшее благо заключено в не имеющей ни зла, ни конца и приобретаемой человеком по его заслугам духовной жизни. В сравнении с вечным блаженством праведной души счастье в земной жизни – ничто. Этот тезис оказался непонятным для привыкшего жить здесь и сейчас римского общества. Смерть и слабость существуют в этом мире для того, чтобы человек посредством добродетели достиг бессмертия. Здесь добродетель понимается как «терпение ко злу и тяготам»<sup>14</sup>. Вечную жизнь мы получаем осознанно, с помощью добродетели.

В центре нравственного учения Лактанция находится мысль о том, что все люди произошли от одного человека, сотворенного Богом. Бог – «родитель» человеческой души. Отсюда следует равенство всех людей перед Богом, равенство людей по их истинному происхождению. Все люди связаны между собой братскими узами, все люди являются братьями не в переносном, а в буквальном смысле. Поэтому высшим злодеянием является ненависть к человеку, даже преступнику, а высшей ценностью является человечность. Человечность – высшая связь между людьми. Взаимоотношения людей должны быть основаны на человеколюбии. Поэтому Лактанций считает равнодушие не меньшим грехом, чем открытое причинение материального или физического вреда человеку. Человек должен проявлять добродетель в общении с людьми: оказывать бескорыстную и необходимую помощь и не допускать вреда окружающим людям. Не менее важной, чем забота о близких и родных людях является помощь

<sup>14</sup> Лактанций. Божественные установления. С. 444.



незнакомым, чужим людям особенно тем, кто не сможет воздать нам за нашу помощь. Милосердие или человечность означает «преданность человеку» и является «добродетелью [истинных] праведников и слугителей Бога»<sup>15</sup>, так как именно в ней, по мысли Лактанция, заключен смысл всей жизни человека. Милосердие сохраняет человеческое общество. Главной обязанностью милосердия является поддержка бедных. В своих трудах Лактанций приравнивает милостыню к спасению от зверей или огня другого человека. Он горячо защищает бескорыстное милосердие, осуждаемое многими философами, в том числе Цицероном. Споря с Цицероном, который сам же говорил, что «купленная добродетель не является добродетелью»<sup>16</sup>, христианский автор пишет, что помогать нужно не только достойным помощи людям, но и недостойным. Человек может рассчитывать на помощь только тогда, когда сам помогает другим людям. Милосердный человек со спокойной душой встречает смерть, так как уверен, что его родных не оставят в беде. Это было весьма актуальным во время гонений для мучеников за веру. Бог по своему милосердию создал людей «общественными животными», и люди должны сами заботиться друг о друге. Только такое поведение является естественным и соответствующим человеческой природе.

С добродетелью милосердия тесно связана добродетель справедливости. Ее Лактанций называет матерью и главою всех добродетелей. Человек, не знающий Бога, не знает и справедливости. В этом случае Лактанций сравнивает справедливость с телом без голо-

<sup>15</sup> Лактанций. Божественные установления. Книги I–VII. С. 383.

<sup>16</sup> Там же. С. 388.

вы. Одна только справедливость дает человеку вечную жизнь. У Лактанция справедливость сливается с бескорыстием. Он пишет, что справедливость пребывает только там, «где совершение доброго поступка не обременено необходимостью»<sup>17</sup>.

«Мы должны видеть себя в другом человеке»<sup>18</sup>. Сущность справедливости состоит в том, что человек не должен совершать по отношению к другим людям того, чего он сам не хочет претерпеть от них. Здесь видна параллель со словами Господа, которые приводит евангелист Матфей в своем евангелии [Мф. 7, 12]. Также эта мысль прослеживается и в поздних трудах стоика Сенеки.

Согласно учению Лактанция, добродетель справедливости включает в себя ряд других добродетелей:

- 1) гостеприимство – «исключительная» добродетель (Лактанций вновь делает акцент на бескорыстии – дом должен быть открыт не для знатных и богатых, а для нищих и униженных людей);
- 2) выкуп пленных – великая и прекрасная обязанность справедливости;
- 3) забота и опека вдов, сирот, покинутых и нуждающихся в помощи;
- 4) погребение чужеземцев и бедняков (Лактанций пишет, что об этой добродетели совершенно нигде не упоминают философы, так как она вершина бескорыстия).

Справедливость, по мнению Лактанция, имеет несколько ступеней:

- 1) не совершая дурных поступков, человек становится «достаточно» справедливым;
- 2) не допуская скверных слов, человек достигает совершенной добродетели;
- 3) не допуская дурных мыслей, человек достигает подобия Божия.

<sup>17</sup> Там же. С. 393.

<sup>18</sup> Там же. С. 422.



Лактанций критикует стоическое понимание мудрости и дает ей свое определение. Например, он не согласен с мнением Сенеки, который утверждает, что мудрец может совершать дурные поступки для своих высоких целей. Лактанций же заявляет, что нет никакой разницы, с каким намерением человек совершает грех. Мудрость – божественный дар, и необходимо, чтобы ее обрели все люди. Первый шаг к мудрости – обнаружить ложь, второй шаг – обрести истину. Мудрость должна проявляться в поступках. Лактанций пишет, что «нужно не усердствовать в постижении мудрости, чему нет ни конца и ни края, но быть мудрым, к тому же своевременно». Как бы споря со стоиками, он заявляет, что мудрец должен не переносить стойко несправедливости, а сам обязан делать все от него зависящее. В понимании Лактанция мудрость – «небесное», христианское учение. Философское учение не может помочь человеку преодолеть пороки, «их мудрость не изгоняет пороки, а только прячет»<sup>19</sup>. В то время как «наставления» Бога верны, просты и, оказывая огромное влияние на человеческие души, преображают людей.

По мысли Лактанция новизна христианства состоит в том, что оно «связало воедино религию и мудрость»<sup>20</sup>. Для нас образцом единства практической и теоретической мудрости является Иисус Христос: «Ведь никто после сотворения мира не был таким, кроме Христа, Который и в слове передавал мудрость, и учение Свое подтверждал

добродетельным поведением»<sup>21</sup>. Никто кроме Иисуса Христа не был совершенным Учителем, так как, по мнению Лактанция, ум каждого человекаотягчен плотью. Именно из-за этого человек способен принимать истину только извне и не может сам открыть ее. Иисус Христос, чтобы наставить людей в добродетели, принял человеческую плоть. Он подтвердил сказанное делом, подтвердил Своим примером, что высшая добродетель состоит в том, чтобы переносить страдания ради долга и справедливости, что добродетель состоит в том, чтобы не бояться смерти и, когда придет время, стойко принять смерть.

Набор добродетелей у стоиков и у Лактанция не один и тот же. То, что философы называют пороками, в христианстве является великими добродетелями. Эти добродетели являются ярким примером того, как нужно использовать страсти. Такими добродетелями являются:

1) страх Божий является великой добродетелью, так как боящийся Бога никого больше не боится, доказательством чего служат подвиги мучеников (Лактанций учит страх не искоренять, как того требовали стоики, а направлять его на «верную стезю», постепенно избавляясь от всех боязней кроме страха Божьего);

2) воздержание небесного также является великой добродетелью, так как эта добродетель сподвигает человека желать небесного и презирать все земные блага, и поэтому Лактанций называет ее матерью воздержанности.

В то же время Лактанций не всегда одобряет то, что стоики относят к добродетели. Бережливость и умеренность не могут называться добродетелями, если они понимаются как сохранение и преумножение земных бо-

<sup>19</sup> Лактанций. Божественные установления. Книги I–VII. С. 228.

<sup>20</sup> Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. Пер. с фр. / Общ. ред., послесл. и примеч. С.С. Неретиной. 2-е изд. М.: Культурная революция, Республика, 2010. С. 82.

<sup>21</sup> Лактанций. Божественные установления. Книги I–VII. С. 284.



гатств, тем самым являясь антиподом истинной добродетели – милосердия. В этом случае Лактанций называет их не добродетелями, а пороками. Поступки, совершаемые на пользу отчизны, не могут быть названы добродетельными. Такие поступки Лактанций характеризует как «ниспровержение» добродетели, так как то, что представляет пользу для отчизны, например, захват чужих земель, сбор дани, в то же время является вредом для других государств и народов. В этом случае попирается справедливость.

Лактанций все же признает ряд стоических добродетелей, впрочем, и тут оговаривая, что философы не понимают границ этих добродетелей. Здесь он не согласен с определением этих добродетелей и раскрывает их христианский смысл. Такими добродетелями являются:

1) твердость – добродетель, которая проявляется не в стойкости по отношению к врагам (философское понимание), а в противлении всем тем, кто учит нас нарушать Закон Божий и поступать вопреки справедливости;

2) презрение к смерти – добродетель, которая состоит не в желании и стремлении к смерти (философское понимание), а в том, чтобы, принуждаемые отречься от Бога, мы предпочли бы умереть.

Лактанций в своих трудах делит добродетели на предложенные нам Богом и относящиеся к телу. К телесным добродетелям он относит строгость, осторожность, постоянство, бережливость, смелость и безмятежность, благоразумие.

Также апологет упоминает о ряде других добродетелей:

1) терпимость – «способность сдерживать себя»<sup>22</sup>, она является величай-

<sup>22</sup> Лактанций. Божественные установления. Книги I–VII. С. 411.

шей из всех добродетелей, так как противостоит всем страстям и порокам;

2) терпение – великая и исключительная добродетель, «невозмутимое перенесение злодеяний, которые причиняются либо случаются»<sup>23</sup>;

3) воздержание или целомудренность – добродетель, противостоящая сладострастию; зависящая не от природы, а от воли человека; обязательна для обоих супругов;

4) девственность – венец всех добродетелей, добродетель, родственная воздержанию.

Кроме того, добродетелями являются непорочность, истина, невинность, знание, согласие, верность.

У Лактанция добродетель «познается в борьбе со страстями»<sup>24</sup>. Совершение добродетелей связано с трудностями, которые нужно преодолеть. Поэтому, в отличие от прекрасной и ровной на первый взгляд дороги пороков, дорога добродетелей кажется тернистой и крутой. Человеческие страсти – препятствия на пути добродетели. Человек наделен страстями, которые влекут его к греху. Тот, кто предается наслаждениям и становится их рабом, подавляет энергию и силу своего сердца и, сам того не замечая, приближается к смерти. В отличие от стоиков, призывавших искоренять страсти, Лактанций учит о пользе страстей как для самого человека, так и для достижения высшего блага. Он называет страх, ликование, вожделиние и печаль природными и независящими от воли страстями. Кроме того, он утверждает, что жадность, похоть и гнев – это три страсти, которые «неис-

<sup>23</sup> Там же. С. 356.

<sup>24</sup> Соколов В.С. Историческая концепция Лактанция // Вопросы античной литературы и классической филологии. М.: Наука, 1966. С. 333.



товых» людей приводят ко греху. Этим страстям Бог определил четкие границы: гнев дан для того, чтобы направлять посредством строгой дисциплины младшее поколение к справедливости и честности и ограждать их от грехов (однако нельзя использовать гнев по отношению к равным), вождение дано для продолжения рода, жадность – для стяжания необходимого для жизни. Когда страсти переходят эти границы, то, искажая природу человека, они превращаются в пороки и болезни.

Философы, по мысли Лактанция «отнимая» у человека страсти, лишают его и добродетели. Там, где нет страстей, не может быть и добродетели. Отсюда Лактанций делает вывод, что в этой жизни без зла не бывает и добра. Человек должен подчинить себе свои страсти, так как не тело должно управлять душой, а душа телом. Тот, кто загоняет страсти «внутри их границ... выдержан, тверд и справедлив»<sup>25</sup>. Страсти сопровождают человека на его жизненном пути, и важно то, как человек распоряжается своими страстями. Например, нельзя радоваться чужому горю, но не нужно сдерживать радость по поводу избавления от тирана или успехов государства. Страсти даны человеку для исполнения жизненных функций. Бог наделил человека страстями для того, чтобы тот упражнялся в добродетели. Мудрость заключается в обуздании причин страстей, а не самих страстей.

Помимо страстей Лактанций высказывает свою точку зрения и по поводу чувственных наслаждений. Они с помощью добродетелей должны быть сдерживаемыми, направляемыми в правильное русло и таким образом должны быть преодолимы. Лактанций

<sup>25</sup> Лактанций. Божественные установления. Книги I–VII. С. 413.

пишет, что наслаждения справедливо отвергаются философами. Для христиан главными являются духовные удовольствия, они – «от похвалы Богу», а все остальные – «скоропреходящи и порочны»<sup>26</sup>.

Апологет понимает, что действительность противоречит провозглашаемому им нравственному учению. Он в своих трудах выставляет на всеобщее обозрение нравственные недуги современного ему римского общества: насилие и жестокость достигли удручающих масштабов, повсюду царят убийства и воровство. Лактанций горячо обличает нравы римлян, особенно убийства. Он запрещает христианам участвовать даже в узаконенных обществом убийствах, например, нельзя служить в армии или быть судьей. Гладиаторские бои противоречат добродетели и самой природе человека. Человек, наблюдающий с наслаждением за убийствами людей, вредит своей душе, становясь соучастником этих убийств. Также Лактанций осуждает убийства новорожденных детей и продажу детей в рабство.

Таким образом, Лактанций впервые переосмысливает в христианском духе античное учение о добродетели. Его учение сугубо практично. Он в своих трудах пишет о таких добродетелях, как гостеприимство, выкуп пленных, забота и опека вдов, сирот, погребение чужеземцев и бедняков. По Лактанцию, быть добродетельным – значит избегать пороков. Как бы споря со стоиками, он пишет, что мудрец должен не переносить стойко несправедливость, а бороться с ней и исправлять окружающий его мир к лучшему.

<sup>26</sup> Бычков В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. В 2-х тт. Том 1. Раннее христианство. Византия. М.–СПб.: Университетская книга, 1999. С. 70.

# МИССИОНЕРСКО-КАТЕХИЗАТОРСКАЯ РАБОТА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ С ОФИЦЕРАМИ, ВОЛЬНОНАЁМНЫМИ СОТРУДНИКАМИ УИС, ОСУЖДЁННЫМИ, НАХОДЯЩИМИСЯ В МЕСТАХ ЛИШЕНИЯ СВОБОДЫ: ЦЕЛЬ, ЗАДАЧИ, НАУЧНАЯ ПЕРСПЕКТИВА ИССЛЕДОВАНИЯ

*В.В. Катькова, старший преподаватель кафедры философии и общегуманитарных дисциплин Самарского юридического института ФСИИ России, майор внутренней службы, выпускница теологического отделения СаГА*

Проведение миссионерско-катехизаторской работы под руководством Русской Православной Церкви (далее – РПЦ) с офицерами, вольнонаёмными сотрудниками уголовно-исполнительной системы (далее – УИС), а также осуждёнными, находящимися в местах лишения свободы, вызвано целым рядом причин.

Одна из первых причин – это ухудшение криминальной ситуации, в частности в Поволжском федеральном округе<sup>1</sup>, увеличение случаев рецидивной

преступности в местах лишения свободы.

Господствующая тенденция глобализации и объединения стран в различные союзы представляет угрозу для каждого народа, каждой национальности в области сохранения своей национальной идентичности, религиозной и культовой практики вероисповедания. Сегодня сознание людей вплотную сталкивается с системой ценностей, ставящей в центр внимания экономическое благосостояние.

Духовно-нравственное воспитание формирует у человека христианское отношение к добру и злу, человеческой личности, собственности, обществу, государству, закону. Но все эти условия выступают как дополнительные или

---

<sup>1</sup> Уровень преступности в Приволжском округе превышает общероссийский показатель. Если в России на 100 тысяч населения зарегистрировано 2037 преступлений, то в округе – 2239. Больше всего выявлено фактов незаконного оборота наркотиков и оружия, экономических и налоговых преступлений. Однако отмечено сокращение числа квартирных краж, убийств и фактов причинения вреда здоровью // Новое дело: неожид. взгляд на мир / дизайн С. Кротова.

---

Б. м., 2015. URL: <http://novdelo.ru/post/view?id=4249>.



сопутствующие, способствующие созданию крепкого, стабильного, экономически благополучного государства.

Наличие стабильного, экономически благополучного государства не всегда выступает подтверждением его духовного развития. Весь драматизм нашей действительности в том, что, несмотря на безукоризненность поведения, с точки зрения юридического закона, у мирского человека, как правило, отсутствует система запретов, принуждающих его обращаться к своему внутреннему голосу. Текст нормативно-правового акта не оговаривает необходимости ведения человеком духовной работы над собой, состоящей, согласно православной христианской традиции, не только в соблюдении постов, посещении храма, чтении Священного Писания, но и в умении человека прислушиваться к голосу своего сердца и совести.

В местах лишения свободы люди оказываются по разным житейским причинам. Сегодня, как никогда прежде, перед РПЦ стоит чрезвычайно трудная задача миссионерского служения среди всех слоев современного общества. И в этом смысле символичны слова апостола Павла: «Помните узников, как бы и вы с ними были в узах, и страждущих» (Евр. 13,3).

В решении Юбилейного Архиерейского Собора РПЦ в 2000 году особое внимание обращено на служение в пенитенциарных учреждениях. «Возрождение душепопечения о заключенных становится важнейшим направлением пастырского и миссионерского делания, нуждающегося в поддержке

и развитию»<sup>2</sup>. По словам Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, «результаты такого служения Церкви будут благотворно влиять как на внутреннюю жизнь заключенного, так и на оздоровление общества в целом».

Помочь не верующему в Бога заключенному стать православным христианином – дело непростое, требующее от тюремного миссионера постоянной и терпеливой работы с людьми, находящимися в неволе.

«Наши тюрьмы, наши лагеря, наши заключенные всегда остаются с нами как наши кровоточащие и гноящиеся раны. И нам их лечить»<sup>3</sup>, – говорил известный современный пастырь, профессор, протоиерей Глеб Каледа. После известных событий, происшедших в 1917 г., нам не оставлено, к сожалению, фактически никаких дневников, записок, мемуаров и воспоминаний, в которых тюремные священники делились бы своим опытом служения среди несчастных страдальцев. Остаётся задать вопрос: «Как лечить эти раны?»

Русская Православная Церковь совместно с уголовно-исполнительной системой принимает активные меры в поиске средств и способов лечения душевных ран нашего общества. Миссионерско-катехизаторское служение РПЦ ведётся, как правило, нецентрализованно, энтузиастами из числа сотрудников уголовно-исполнительной системы, волонтерами, общественными организациями,

<sup>2</sup> Основы социальной концепции Русской православной церкви // Деяние Юбилейного Архиерейского Собора РПЦ о соборном прославлении новомучеников и исповедников российских XX века. М., 2000. С. 46.

<sup>3</sup> Каледа Глеб (прот.). Остановитесь на путях ваших... : зап. тюрем. священника. М., 1995. С. 17.





благотворительными фондами. Именно поэтому проводимая работа требует научного осмысления и описания с целью выстраивания перспективы её дальнейшего проведения.

В любой стране места заключения – это одна из самых тревожных сфер общества. Пенитенциарные учреждения закрыты, изолированы от «воли», от самой, кажется, жизни; здесь создан искусственный и чаще всего уродливый мир. Он не помогает человеку, попавшему за решетку, а усугубляет его духовные, психологические, социальные и профессиональные проблемы. Недаром ученые называют места лишения свободы «фабриками преступности». Почему? Ответ следует искать в православном вероучении, согласно которому любой род человеческой деятельности определяется активностью духа. Дух творит себе формы. Содержание духа – его чистота или, напротив, страстность – определяет характер всей нашей деятельности. Все то, что мы видим, что совершается в окружающей нас жизни – это уже плоды. А корни находятся в глубине души человека, и именно они определяют нашу жизнь.

В большинстве своём современные научные трактовки «веры» и «знания» *занимаются противопоставлением этих двух понятий, что существенно осложняет проведение миссионерско-катехизаторской работы РПЦ.* Безусловно, мы познаём законы природы и общества, мы не сомневаемся, что даже неизвестное сегодня будет понято в будущем. Но, к сожалению, мы не всегда задумываемся, в чем источник нашей убежденности в познаваемости мира. А причина познаваемости мира в том, что мы – его часть. Человек знакомится с живой и неживой

природой. Изучением этих же вопросов занимаются естественные и социальные науки, психология, философия.

Таким образом, считаем, что для проведения миссионерско-катехизаторской работы среди офицеров, вольнонаемных сотрудников УИС, осуждённых, отбывающих наказание в местах лишения свободы, необходимо привлечь весь комплекс методов социогуманитарных дисциплин. Для достижения объективных результатов считаем необходимым учитывать теоретический опыт, на основании его проанализировать уже имеющиеся эмпирико-практические результаты, установить степень их соответствия теоретическим положениям.

Объект исследования – катехизаторско-миссионерская работа с осуждёнными, офицерами и вольнонаёмными сотрудниками УИС.

Предмет исследования – история и современное состояние катехизаторско-миссионерской работы РПЦ с осуждёнными, офицерами и вольнонаемными сотрудниками УИС в Самарской области.

Цель научного исследования – обобщить накопленный опыт на территории Самарской области в области миссионерско-катехизаторской работы. Необходимость приведения в систему основных положений миссионерско-катехизаторской работы РПЦ с офицерами и вольнонаёмными сотрудниками УИС, осуждёнными вызвана стремлением предложить научно обоснованную, дидактически проверенную систему работы с данной категорией лиц.

По окончании проведения научного исследования мы ожидаем получения сформулированной чёткой концепции миссионерско-катехизаторской работы,



направленной на ресоциализацию осуждённых в местах лишения свободы, а также улучшение психологического, эмоционального климата среди офицеров и вольнонаёмных сотрудников УИС.

Приобщение офицеров, вольнонаёмных сотрудников УИС, осуждённых в местах лишения свободы к миру христианских духовных и нравственных ценностей является одной из актуальных задач для преподавателей воскресных школ, преподавателей теологических факультетов высших учебных заведений. В большинстве своём низкий уровень религиозной культуры и грамотности среди аттестованных и вольнонаёмных сотрудников УИС вызван состоянием общества, наличием двойных стандартов, утверждением морально-нравственных представлений как устаревших, потерявших свою актуальность в современном мире.

Наличие низкой религиозной грамотности в области православной культуры мы склоны связывать и с революционными событиями 1917 г., и с гражданской войной, охватившей всю территорию Российской империи. Смена формы государственного и общественного управления привела к тому, что на протяжении всего времени существования Советской России был безвозвратно утрачен бесценный опыт, накопленный в области миссионерско-катехизаторской работы.

Перед молодыми священниками и светскими людьми, занимающимися проведением духовно-нравственной работы с осуждёнными, поставлена задача служения среди лиц, преступивших черту закона. Поэтому вполне естественно что возникают вопросы, связанные с выяснением

социальных, бытовых условий содержания осуждённых. Основным источником получения подобной информации являются священники, уже имеющие опыт работы с осуждёнными. Кроме того, подобный опыт представлен в работах духовенства дореволюционной России.

Безусловно, опыт прошлого века (храмы в тюремных заведениях России стали появляться с 20-х гг. XIX века) нельзя полностью применять в настоящее время. Однако же исследование истории вопроса пастырского окормления заключённых совместно с рассмотрением современной деятельности духовенства в местах лишения свободы может оказать помощь священнику, желающему исполнить свой пастырский долг в тюрьме согласно заповеди Спасителя: «В темнице был и вы пришли ко Мне» (Мф. 25,36).

Поэтому обращение к вопросу проведения миссионерско-катехизаторской работы с осуждёнными требует современного, нового научного обоснования. Необходимость проведения подобных исследований вызвана отсутствием чёткой методики работы с осуждёнными.

Задачи научного исследования:

- проанализировать христианское служение как один из способов ресоциализации осуждённых в местах лишения свободы, создать благоприятный эмоционально-психологический климат среди офицеров и вольнонаёмных сотрудников УИС, приобщить их к нравственным ценностям;
- охарактеризовать историю дореволюционного опыта миссионерско-катехизаторской работы РПЦ в местах заключения;



– обобщить историю ведения миссионерско-катехизаторской работы РПЦ в дореволюционный период на территории Самарской губернии;

– проанализировать современное взаимодействие уголовно-исполнительной системы с Русской Православной Церковью в области миссионерско-катехизаторской работы.

Степень научной разработки проблемы. В основание работы положена следующая литература: размышления Глеба Каледы, священника, затрагивающего грани тюремного служения<sup>4</sup>; Архимандрита Спиридона, тюремного священника, приводящего примеры покаяния среди заключённых<sup>5</sup>. В книгах протоиерея Евгения Попова<sup>6</sup> и профессора В. Певницкого<sup>7</sup> даны советы и рекомендации священникам и мирянам, ведущим работу по духовному окормлению лиц, находящихся в местах лишения свободы.

История ведения миссионерско-катехизаторской работы РПЦ отражена в соответствующих исследованиях<sup>8</sup>.

Отдельную группу источников представляют кандидатские

<sup>4</sup> Каледя Глеб (прот.). Остановитесь на путях ваших... : зап. тюрем. священника. М., 1995. 137 с.

<sup>5</sup> Спиридон (архим.). Из виденного и пережитого: (зап. рус. миссионера). СПб., 1998. 222 с.

<sup>6</sup> Попов Е. А. Беседы с заключёнными в тюрьме: в 2 ч. 4-е изд., вновь испр. и доп. СПб., 1870; Письма по православно-пастырскому богословию: (в 4 ч.). 2-е изд., испр. и значит. пополн. Пермь, 1877.

<sup>7</sup> Певницкий В. Ф. Служение священника в качестве духовного руководителя прихожан. 3-е изд. СПб., 1898. 602 с.

<sup>8</sup> Неткачев В. История пастырского служения Русской православной церкви среди заключённых в XIX–XX вв. / Моск. духов. акад. М., 1993. 160 с.; Скоморох Олег (иерей). Пастырское служение в тюрьме в настоящее время / С.-Петербург. духов. акад. СПб., 1998. 287 с.

исследования. В. Н. Королёв подробно проанализировал механизм реализации прав заключённых на свободу вероисповедания<sup>9</sup>. М. И. Кузнецов сделал акцент на необходимость обращения внимания на подбор сотрудников для уголовно-исполнительной системы<sup>10</sup>. Вопросы отбывания наказания в местах лишения свободы рассмотрены в кандидатских диссертациях<sup>11</sup>.

В докторских диссертационных исследованиях, написанных светскими авторами<sup>12</sup>, изучены вопросы криминальной субкультуры, этно-социальных портретов осуждённых.

Занимаясь, изучением вопроса, автор проанализировал психологические особенности работы с осуждёнными<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Королёв В.Н. Проблемы реализации права осуждённых на свободу вероисповедания: дис. ... канд. юрид. наук. М., 1992. 201 с.

<sup>10</sup> Кузнецов М.И. Адаптация выпускников вузов МВД РФ пенитенциарного профиля к воспитательной работе в колонии: дис. ... канд. юрид. наук. М., 1996. 244 с.

<sup>11</sup> Волкова Т.И. Проблемы отбывания наказания и ресоциализации женщин, осуждённых к лишению свободы: дис. ... канд. юрид. наук. М., 1997. 130 с.; Шилов А.И. Уголовное наказание в виде содержания в дисциплинарной воинской части: правовые и криминол. проблемы: дис. ... канд. юрид. наук. Рязань, 1998. 239 с.; Разбиринина Л.И. Исполнение наказания в отношении осуждённых женщин в исправительных колониях общего режима: правовой и криминол. аспекты: автореф. дис. ... канд. юрид. наук: Рязань, 1999. 24 с.

<sup>12</sup> Анисимков В.Н. Криминальная субкультура и ее нейтрализация в исправительных учреждениях России: дис. ... канд. юрид. наук. Саратов, 1998. 318 с.; Козлов В.Б. Этносоциологические проблемы деятельности органов внутренних дел: дис. ... д-ра социол. наук. М., 1998. 308 с.

<sup>13</sup> Педагогика и политико-воспитательная работа с осуждёнными: учеб. пособие / В.И. Акумов [и др.]; науч. рук. Ю.В. Гербеев. Рязань, 1985. 359 с.; Исправительная (пенитенциарная) педагогика / М.П. Стурова

Особую актуальность представляют дореволюционные работы по жизни и быту в тюрьме<sup>14</sup>.

К числу основных трудов по общему миссионерству следует отнести работы А.Б. Ефимова<sup>15</sup>. В исследовании сделано историческое обобщение миссионерской деятельности РПЦ с X по XX вв. (включая эпоху просвещения славянских народов святыми Кириллом и Мефодием со второй половины IX в.). Автор обосновал необходимость православия в становлении самосознания и формирования русской нации, его влияние на развитие других народов и национальностей на территории Российского государства и прилегающих к нему землях. Особое внимание уделено деятельности выдающихся миссионеров разных веков, а также процессу складывания централизованного подхода к организации миссионерства.

В процессе работы над исследованием изучались статистические материалы (количество храмов, мечетей, молельных комнат; количество священнослужителей и верующих в местах лишения свободы)<sup>16</sup>, общие сведения о провидении миссионерско-катехизаторской деятельности в колониях<sup>17</sup>, специфика работы ре-

[и др.]; под ред. А.И. Зубкова, М.П. Стуровой. Рязань, 1993. 398 с.

<sup>14</sup> *Никитин В.Н.* Тюрьма и ссылка. СПб., 1880. 675 с.; *Жизнь заключенных.* СПб., 1871. 300 с.; *Максимов С. В.* Сибирь и каторга: в 3 ч. СПб., 1891. 3 т.

<sup>15</sup> *Ефимов А.Б.* Миссионерство и роль Церкви в колонизации территорий. М., 1998. 52 с.; *Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви.* М., 2007. 688 с.

<sup>16</sup> *Деятельность религиозных организаций в исправительных учреждениях: пособие / Г.П. Байдаков [и др.].* 2-е изд. М., 1996. 95 с.

<sup>17</sup> *Тюремное служение русской православной церкви: сб. материалов в помощь орг.*

лигиозных организаций в исправительных учреждениях<sup>18</sup>, рассматривалось православное отношение к миссионерству<sup>19</sup>.

Из числа современных православных богословов мы использовали работу Иакова Стамулиса<sup>20</sup>. Работа написана на основе православно-богословского материала. Впервые она была опубликована в Америке в 1986 году. К сожалению, это исследование до сих пор остается фактически единственным обобщающим обзором истории и богословия православной миссии, нисколько не утратив своей актуальности. Основная задача миссионерско-катехизаторской работы – это приоткрыть тайну священного апостольства, распространения благодатного света в непросвещенном мире. Помогает понять, как может человек в свою меру – меру образа и подобия Божия – быть сотрудником Богу в Его благодатном просвещении другого человека.

В курсе, составленном студентами Московской Духовной Академии и семинарии, рассмотрено богословское обоснование миссионерско-богословского служения в местах лишения свободы и опыт проведения занятий по курсу «Основы

служения в местах лишения свободы / сост.: Олег Скоморох, Н. В. Пономарева. М., 2009. 574 с.

<sup>18</sup> *Логинов С.* Деятельность религиозных организаций в исправительных учреждениях// *Ведомости уголовно-исполнительной системы.* 2004. №1.

<sup>19</sup> *Евмений* (игум.; Перистый). Миссионерская деятельность: опыт и проблемы: докл. на Миссион. Секции Юбил. XV Рождеств. чтений/ Евмений (Перистый). – Б. м., б. г. URL: [http://www.reshma.nov.ru/texts/evmeniy\\_doklad\\_miss\\_xv.htm](http://www.reshma.nov.ru/texts/evmeniy_doklad_miss_xv.htm).

<sup>20</sup> *Стамулис И.* Православное богословие миссии сегодня. М., 2003. 445 с.

православия»<sup>21</sup>, большое внимание уделено общим вопросам организации миссионерской деятельности среди сотрудников пенитенциарной системы, осужденных и освободившихся. Соответственно, в этой связи преступность рассмотрена как следствие греховности человека. Но конкретные формы миссионерско-катехизаторской деятельности и их влияние на исправление осужденных детально, к сожалению, не рассмотрены.

Для обучения в системе ФСИН имеется учебно-методическое обеспечение курса «Основы православного вероучения»<sup>22</sup>. В пособии представлено содержание курса с темами учебных занятий, даны методические рекомендации и приложения для самостоятельной работы, контрольные вопросы для собеседования, творческие задания. В раскрытии общих богословских вопросов мы обращались к литературе по догматическому богословию<sup>23</sup>.

Перед современной пенитенциарной системой поставлена цель – определить способы и методы исправления преступников. Об этом не раз упоминается на совещаниях, проводимых при НИИ уголовно-

исполнительной системы. Данная тема поднимается и в православной печати<sup>24</sup>.

Напоминание о людях, находящихся за решеткой и нуждающихся в нашем сострадании, помощи и молитве. В числе авторов сборника люди, посвятившие свою жизнь тюремному служению, и те, кто пережил покаяние в неволе<sup>25</sup>.

Автор книги Михаил Труханов 15 лет провёл в сталинских лагерях за веру православную. Глубокая вера и любовь к Слову Божьему помогли ему пройти все ужасы сталинских лагерей. Автор призывает всюду проповедовать благовест, а особенно среди осужденных<sup>26</sup>.

О поиске новых и совершенствовании уже сложившихся форм и методов работы, преемственности дореволюционных методов миссионерско-катехизаторской работы<sup>27</sup> идёт речь в соответствующей литературе, а также даются материалы в помощь организации служения в местах лишения свободы<sup>28</sup>.

Осуществление комплексного анализа источниковой базы позволило достаточно полно изучить обозначенную проблему.

Теоретико-методологической базой научного исследования послужили основополагающие принципы

<sup>21</sup> Шматько В. Опыт построения курса «Основы Православия» для катехизации в системе пенитенциарных учреждений: дис. ... канд. богословия / МДА. Сергиев Посад, 2002.

<sup>22</sup> Беляева В.А., Жилина В.В., Ромашина О.Н. Основы православного вероучения: учеб.-метод. пособие для обучения в системе ФСИН МЮ Рос. Федерации. М., 2008. 155 с.

<sup>23</sup> Давыденков Олег (иерей). Догматическое богословие: курс лекций. М., 2000. 231 с.; Роуз Серафим. Православное мировоззрение // Русское воскресение: православие, самодержавие, народность. Б. м., б. г. URL: <http://www.voskres.ru>.

<sup>24</sup> Церковь, тюрьма, общество / под общ. ред. Сагидуллина Серафима; Синод. отд. Моск. Патриархата по взаимодействию с вооруж. силами и правоохран. учреждениями. М., 2004. С. 20, 22, 31.

<sup>25</sup> От сумы и тюрьмы... М., 2007. 240 с.

<sup>26</sup> Труханов Михаил (прот.). Воспоминания: первые сорок лет моей жизни. Минск, 2008. 319 с.

<sup>27</sup> Тюремный вестник; Духовная беседа; Вестник военного духовенства.

<sup>28</sup> Тюремное служение русской православной церкви: сб. материалов в помощь орг. служения в местах лишения свободы / сост.: Олег Скоморох, Н. В. Пономарева. М., 2009. С. 274.



### *Пробуждение*

исторического исследования: научной объективности, историзма, системности и ценностного подхода к анализируемым явлениям и фактам культурной жизни. На практике данные методы позволили рассмотреть формирование и становление миссионерско-катехизаторской работы на территории Самарской губернии в XIX–XX вв., в их генезисе и развитии, конкретно-исторической обусловленности и индивидуальных проявлениях. Названные методологические принципы реализовались с помощью следующих методов исторического исследования: сравнительно-исторического, описательного, проблемно-хронологического и статистического.

Научная категория, требующая методологического наполнения – это категория «миссионерства». Миссионерство — разновидность практической стороны внекультовой религиозной деятельности. В христианской религии миссионерство имеет глубокие традиции, начало которым положили

первые проповеди Иисуса Христа и его ближайших учеников – апостолов<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Определение термина «миссионерская деятельность» (миссионерство) даётся как в богословской, так и в современной религиоведческой литературе. Первой принадлежит его изначальная трактовка. В католической церкви латинское слово *mission* – посылка, поручение – до XVI века употреблялось в понимании учения о Святой Троице. В православной церкви тех, кто распространял христианскую веру, называли «святителями». Православное миссионерство трактуется как проповедническая деятельность христиан среди населения, исповедующего другую веру. Для обозначения рассматриваемого явления в светской и конфессиональной литературе также используют термин «евангелизация». В его интерпретации богословы и религиоведы принципиально не расходятся и определяют как проповедование Евангелия, то есть распространение в обществе христианского вероучения // См. подроб.: Беловинский Л.В. Энциклопедический словарь российской жизни и истории. М., 2003. С. 696.; Религии народов современной России: словарь. М., 2002. С. 361.



### *Тюремный храм*

Научная база исследования. Автором выявлены тенденции и трудности в проведении миссионерско-катехизаторской работы как в целом, так и на материалах Самарской губернии. Содержащиеся материалы являются первой попыткой обобщения накопленного опыта по миссионерско-катехизаторской работе. Автор обосновывает положение о том, что на основе исследованного материала возможно в будущем выстроить чёткую концепцию проведения миссионерско-катехизаторской работы в местах лишения свободы.

Научно-практическая значимость исследования заключается в том, что его выводы дают возможность более полно и объективно представить особенности проведения миссионерско-катехизаторской работы. Материалы исследования могут быть использованы при написании обобщающих работ по истории православия и, в частности, проведения духовно-нравственной работы с осуждёнными в местах лишения свобо-

ды, для разработки учебно-методических пособий по курсу «Основы православной культуры», «Основы теологической работы в местах лишения свободы».

Основные положения, требующие научного обоснования.

1. Христианское служение является одним из способов ресоциализации осуждённых в местах лишения свободы. Союз государства и РПЦ нацелен в первую очередь на понижение криминальной активности, уменьшению совершения преступлений в местах лишения свободы. Социально-экономические трансформации в последние два десятилетия в России привели к укреплению влияния церкви, расширению гражданской и политической деятельности верующих. Это вызвало новый всплеск активности со стороны РПЦ, формирование новых установок её деятельности не только в отношении гражданского общества, но и в отношении людей в местах лишения свободы.

2. Проведение миссионерско-катехизаторской работы РПЦ ставит



перед собой новые стратегические задачи. Это вызвано обобщением дореволюционного опыта миссионерско-катехизаторской работы. Как показывает практика, государство по отношению к заключённым применяла ограничительно-репрессивные меры. РПЦ со своей стороны применяло идеологические установки, нацеленные на ресоциализацию осуждённых.

3. Анализ исторического прошлого в области проведения подобной работы позволит выявить достоинства и недостатки, обобщить накопленный практический опыт. Необходимость обобщения вызвана прежде всего взаимодействием уголовно-исполнительной системы с РПЦ на современном этапе.

4. Проанализировать современное взаимодействие уголовно-исполнительной системы с РПЦ в области миссионерско-катехизаторской работы. Данный анализ позволит выстроить дидактически продуманную систему работы как в целом с осуждёнными, так и с осуждёнными Самарской области.

В условиях изоляции от общества происходит переосмысление основополагающих вопросов бытия: о жизни и смерти, добре и зле, любви и ненависти, грехе и раскаянии и т.д. Вера может выполнять функции мотива, установки и ориентира в человеческой деятельности. В этом смысле вера выступает как необходимый элемент индивидуального и общественного сознания, является важным моментом деятельности людей. Приобщение к христианской религии самым благотворным образом влияет на осужденных и сотрудников, помогая покаяться, переосмыслить всю свою жизнь.

Истинно верующий человек стремится строить свое поведение на основе сознательно выбранных норм. И далеко не случайно, что именно религиозное

просвещение лиц, лишенных свободы, помогает решать задачи нравственного воздействия, их духовного очищения, служит моральным стимулом раскаяния с последующим отказом от преступного образа жизни в будущем. Приобщение офицеров и вольнонаёмных сотрудников УИС, преступников к православной вере оказывает позитивное влияние на организацию воспитательного процесса, способствует соблюдению дисциплины. Духовный образ жизни является одним из самых сильных средств профилактики правонарушений.

Мы убеждены, что деятельное служение духовенства в местах лишения свободы обратит многих осужденных и сотрудников к Богу, послужит их духовному возрождению и поможет сократить среди них количество случаев суицида, унижения достоинства человеческой личности и других противоправных действий.

Однако исправление человека невозможно без его личного желания. Осознание вины, искреннее раскаяние и твердое решение впредь не совершать преступные деяния – главные критерии исправления. Другим направлением пастырского служения является реабилитация осужденных, в том числе социальная реабилитация.

По окончании проведения научного исследования мы предлагаем авторскую, чёткую концепцию миссионерско-катехизаторской работы, направленной на ресоциализацию осуждённых в местах лишения свободы, а также улучшение психологического, эмоционального климата среди офицеров и вольнонаёмных сотрудников УИС. Основные положения программы, её цель, задачи – тема наших последующих выступлений и публикаций.