



Богословско- исторический сборник

Богословие

Филология

История

Педагогика

2022 № 2 (25)

Калужская духовная семинария

2022

Богословско-исторический сборник

Выпуск
№ 2 (25)



Калужская духовная семинария

2022

Theological and historical collection

ISSUE
№ 2 (25)



Kaluga Theological Seminary
2022

ББК 86.372

УДК 271.2

Б 746

*По благословию Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского*

ISSN 2712-9918

Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
№ ИС Р22-212-0274

Журнал «Богословско-исторический сборник» зарегистрирован Министерством печати и массовой информации, свидетельство ФС №77-79390 от 2 ноября 2020 г.

Журнал «Богословско-исторический сборник» включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

Статьи журнала учитываются в рейтинге авторов как публикации в рецензируемом журнале с ненулевым импакт-фактором.

Журнал «Богословско-исторический сборник» решением Президиума Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации от 22 октября 2021 г. включен в Перечень рецензируемых научных изданий.

Специальности ВАК:

5.11.1 Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)

5.11.2 Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)

5.11.3 Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)

5.6.1 Отечественная история

5.6.2 Всеобщая история

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОГО СБОРНИКА

Главный редактор:

Климент, митрополит Калужский и Боровский, доктор исторических наук, кандидат богословия, ректор Калужской духовной семинарии

Заместитель главного редактора:

Иосиф, епископ Можайский, кандидат богословия, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

Алексеев В. А., доктор философских наук, член Российской академии словесности, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Волкова А. Г., кандидат филологических наук, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

Володихин Д. М. доктор исторических наук, профессор кафедры источниковедения исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Исаев Е. И., доктор психологических наук, профессор кафедры «Педагогическая психология им. профессора В. А. Гуружапова» факультета «Психология образования» Московского государственного психолого-педагогического университета

Каширина В. В., доктор филологических наук, профессор кафедры основ гражданственности Российской академии живописи, ваяния и зодчества им. Ильи Глазунова

Краснощеченко И. П., доктор психологических наук, член Российской академии естествознания, профессор кафедры социальной и организационной психологии Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского

Лыткин В. В., доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, культурологии и социально-культурной деятельности Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского

Маслов С. И., доктор педагогических наук, профессор кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии,

Никандров Н. Д., доктор педагогических наук, профессор, президент Российской академии образования

Петров А. Ю., доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, профессор Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Пихоя Р. Г., доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института российской истории РАН

Романов В. А., доктор педагогических наук, действительный член Российской академии информатизации образования, профессор кафедры педагогики, дисциплин и методик начального образования Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого

Суворов В., протоиерей, доктор богословия, доцент кафедры богословия Коломенской духовной семинарии, сотрудник Издательского совета Русской Православной Церкви

Тишков В. А., доктор исторических наук, профессор, директор Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН

Чернобаев А. А., доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН, главный редактор журнала «Исторический архив»

Ответственный секретарь

Иоанн (Король), иеромонах, кандидат богословия доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

EDITORIAL BOARD OF THE
THEOLOGICAL-HISTORICAL COLLECTION

Editor-in-Chief:

Clement, Metropolitan of Kaluga and Borovsk, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Rector of Kaluga Theological Seminary

Deputy Editor-in-Chief:

Joseph, Bishop of Mozhaisk, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

Alekseev V. A., Doctor of Philosophy, Member of the Russian Academy of Literature, Professor of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University

Volkova A. G., Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

Volodikhin D. M., Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Source Studies, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University

Isaev E. I., Doctor of Psychological Sciences, Professor of the Department of «Pedagogical Psychology named after Professor V. A. Guruzhapov» of the Faculty of «Psychology of Education» of the Moscow State Psychological and Pedagogical University

Kashirina V. V., Doctor of Philology, Professor of the Department of Fundamentals of Citizenship of the Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture. Ilya Glazunov

Krasnoshchechenko I. P., Doctor of Psychological Sciences, Member of the Russian Academy of Natural Sciences, Professor of the Department of Social and Organizational Psychology of Kaluga State University named after K. E. Tsiolkovsky

Lytkin V. V., Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Socio-Cultural Activities of Kaluga State University named after K. E. Tsiolkovsky

Maslov S. I., Doctor of Pedagogical Sciences, Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

Nikandrov N. D., Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, President of the Russian Academy of Education

Petrov A. Yu., Doctor of Historical Sciences, Chief Researcher of the Institute of General History of the Russian Academy of Sciences, Professor of Lomonosov Moscow State University

Pihoya R. G., Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences

Romanov V. A., Doctor of Pedagogical Sciences, Full member of the Russian Academy of Informatization of Education, Professor of the Department of Pedagogy, Disciplines and Methods of Primary Education of the Tolstoy Tula State Pedagogical University

Suvorov V., Archpriest, Doctor of Theology, Associate Professor of Theology of the Kolomna Theological Seminary, member of the Publishing Council of the Russian Orthodox Church

Tishkov V. A., Doctor of Historical Sciences, Professor, Director of the N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences

Chernobaev A. A., Doctor of Historical Sciences, Professor, Leading researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Editor-in-chief of the journal «Historical Archive».

Executive Secretary

John (Korol), hieromonk, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

Игумен Адриан (Пашин)

Принципы ведения богословских диспутов согласно препода-
дному Анастасию Синаиту 13

Барина С. Г.

Влияние схоластики на русскую богословскую мысль
XVIII века 27

Дерюгина Д. Ю., Федяй И. В.

Империя и глобализация: парадигма противостояния 35

Лапшин С. В.

Человек после грехопадения в учении преподобного Анаста-
сия Синаита 47

Лыткин В. В., Казаков В. В.

Значимость религии в концепции культуры К. Н. Леонтьева 59

Осин Е. Е., Клещевич А. А., Кутепов О. Е.

Загадки Экклезиаста 72

ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Протоиерей Сергей Третьяков

Дореволюционные проповеди в Лаврентьевом монастыре в
день памяти святого: особенности и парадигмы 79

Нифонтова О. И.

Митрополит Григорий (Постников) или архиепископ Кирилл
(Богословский-Платонов): идентификация анонимной ру-
кописи русской духовно-академической философии первой
половины XIX века 93

ИСТОРИЯ

Митрополит Климент (Капалин)

Малоизвестный период биографии святителя Иннокентия
(Вениаминова) 112

Митрополит Исидор (Тупикин)

Особенности взаимодействия церковного и светского права:
историко-канонический аспект 123

Реброва М. И.

Донецко-Ворошиловградская епархия в т. н. «период застоя»,
особенности отношений с советским государством 137

ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

Лутовинов В. И., Гостев А. А., Шувалов А. В.

Иван Александрович Ильин о духовно осмысленном патриотизме и воспитании 159

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В
БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ 201

CONTENT

THEOLOGY AND BIBLICAL STUDIES

Abbot Adrian (Pashin)

Principles of conducting theological disputes according to the
Monk Anastasius Sinait 13

Barinova S. G., Barinova S. G.

The influence of scholasticism on the Russian theological thought
of the XVIII century 27

Deryugina D. Yu., Fedyai I. V.

Empire and globalization: the paradigm of confrontation 35

Lapshin S. V.

Man after the Fall in the teaching of St. Anastasius the Sinaite ... 47

Lytkin V. V., Kazakov V. V.

The significance of religion in the concept of culture
K. N. Leontiev 59

Osin E. E., Kleshevich A. A., Kutepov O. E.

The Riddles of Ecclesiastes 72

PHILOLOGY AND SOURCE STUDIES

Archpriest Sergiy Tretyakov

Pre-revolutionary sermons in the Lavrentyev Monastery on the
Saint's Memorial Day: features and paradigms 79

Nifontova O. I.

Metropolitan Grigory (Postnikov) or Archbishop Kirill
(Bogoslovsky-Platonov): identification of an anonymous
manuscript of Russian spiritual and academic philosophy of the
first half of the XIX century 93

HISTORY

Metropolitan Clement (Kapalin)

The little-known period of the biography of St. Innocent (Veniaminov) 112

Metropolitan Isidore (Tupikin)

Features of the interaction of Ecclesiastical and secular law: historical and canonical aspect 123

Rebrova M. I.

Donetsk-Voroshilovgrad diocese in the so-called «period of stagnation», features of relations with the Soviet state 137

PEDAGOGY AND PSYCHOLOGY

Lutovinov V. I., Gostev A. A., Shuvalov A. V.

Ivan Aleksandrovich Ilyin on spiritually meaningful patriotism and education 159

REQUIREMENTS FOR THE DESIGN OF SCIENTIFIC ARTICLES IN THE THEOLOGICAL-HISTORICAL COLLECTION 204

БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

УДК 239

Игумен Адриан

(Пашин Александр Васильевич)

кандидат физико-математических наук,

доцент кафедры богословия Московской духовной академии

e-mail: sovet.mda@gmail.com

Abbot Adrian

(Pashin Alexander Vasilyevich)

Candidate of Physical and Mathematical Sciences,

Associate Professor of the Department

of Theology of the Moscow Theological Academy

e-mail: sovet.mda@gmail.com

ПРИНЦИПЫ ВЕДЕНИЯ БОГОСЛОВСКИХ ДИСПУТОВ СОГЛАСНО ПРЕПОДОБНОМУ АНАСТАСИЮ СИНАИТУ

PRINCIPLES OF CONDUCTING THEOLOGICAL DISPUTES ACCORDING TO THE MONK ANASTASIUS SINAIT

Аннотация. Настоящая статья повествует о том, как вести богословскую полемику, как к ней подготовиться, какими знаниями необходимо обладать и какими принципами руководствоваться на примере диспутов между прп. Анастасием Синаитом и монофизитами, а также на основе известного труда прп. Анастасия «Путеводитель».

Abstract. This article tells about how to conduct theological polemics, how to prepare for it, what knowledge you need to have and what principles to be guided by, using the example of disputes between st. Anastasius Sinaites and Monophysites, as well as on the basis of the well-known work «Viae dux» of St. Anastasius.

Ключевые слова: патрология, богословская полемика, ереси, монофизитство, несторианство.

Key words: patrology, theological controversy, heresies, monophysitism, Nestorianism.

Прогресс любой науки немислим без возможности ведения научной полемики. Как и любая деятельность, научная полемика требует соблюдения каких-то определенных писанных и неписанных правил, ведь задача ученого должна состоять не в том, чтобы любым способом доказать превосходство своей научной гипотезы, концепции, теории (только потому, что она своя), а в том, чтобы найти истинное решение той или иной нерешенной еще задачи. Тем более это важно для богословской науки, ставящей своей целью не только чисто научные, но и духовные цели. Поэтому для ученых-богословов очень важным является обратить свой взор на опыт святых отцов Церкви, для которых «формулирование» догматов веры было не самоцелью, а средством ограждения верующих от тех или иных еретических заблуждений. Свои догматические формулировки святые отцы разрабатывали и оттачивали именно в полемике, зачастую именно в рамках диалога, дискуссии — письменной или устной — с оппонентами. Предание нам оставило запись подобных богословских диспутов. Достаточно вспомнить «Разговор с Трифоном-иудеем» святого мученика Иустина Философа и «Диспут с Пирром» преподобного Максима Исповедника. Интерес к такому полемическому святоотеческому наследию важен как для ведения внутривославадной научной, да и не только научной, полемики, так и для ведения межрелигиозного богословского диалога.

Опыт своей полемической антимонофизитской деятельности излагает в «Путеводителе» (‘Οδηγός, лат.

название — *Viae dux*, конец VII в.)¹ преподобный Анастасий Синаит (VII — нач. VIII в.). В этом труде представлены записи нескольких реально произошедших диспутов между прп. Анастасием и монофизитами различных толков, а также несколько сконструированных им бесед, в которых святой отец приводит аргументы православной стороны и оппонентов-еретиков. Однако «Путеводитель» интересен для православного полемиста не только изложением самих православно-монофизитских диспутов, но и тем, что прп. Анастасий формулирует духовные условия и методологию ведения подобных диспутов.

Уже в первой главе «Путеводителя», в первой ее части, названной «С Богом. Краткое предуготовление, проясняющее трудолюбцу то, что следует прежде изучить и знать» [5, с. 148], прп. Анастасий Синаит формулирует основы полемики с монофизитами и тем самым определяет задачу всего своего труда: дать православным методологический богословско-философский аппарат и сформулировать духовно-нравственные основы для познания веры и для полемики с еретиками, передать православным свой опыт антимонафизитской борьбы.

В основе подготовки к такой полемике лежит не только и не столько знание основ философии, книжного богословия и полемических методов, а необходимость «предварительно жить свято и иметь в себе вселившегося Духа Божиего», ведь причина ересей, по мысли святого отца, — страсти тщеславия, сребролюбия, человекоугодничества и высокомерия [5, с. 193]. В этих словах автор «Путеводителя» кратко сформулировал святоотеческое учение о ступенях богопознания, наиболее

¹ Критическое издание — *Anastasioi Sinaitae. Viae dux / Cuius edionem curavit Karl-Heinz Uthemann. Turnhout, Leuven, 1981. CCL, 464 p. (Corpus christianorum. Series graeca. V. 8)*. Русский перевод — Анастасий Синаит, прп. Путеводитель // Адриан (Пашин А. В.), игумен. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб. 2018. С. 147–359.

полно представленное в трудах святителя Григория Нисского «О жизни Моисея законодателя» и «Точное изъяснение Песни песней Соломона». В словах о познании православных догматов не интеллектом, а душой или сердцем (у прп. Анастасия буквально «грудью» — ἐκ στήθους) [5, с. 148] прослеживается указание на роль сердца как «гносеологического принципа», на которой особенно акцентировали внимание церковные писатели аскетического направления [8, с. 392–394, 577–582], а также это говорит о роли догматов в богопознании и духовной жизни, пророчески отвергая адогматизм².

Само название труда, которое прп. Анастасий дает и объясняет в третьей части первой главы, «Ὁδηγός» («Путеводитель») взято из слов Спасителя: «Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит (ὀδηγήσει) вас на всякую истину» (Ин. 16:13). Автор «Путеводителя» объясняет своим читателям, желающим противостоять многим формам монофизитства, что ни знание Священного Писания и творений святых отцов, ни владение философско-богословским аппаратом, ни выдающиеся полемические способности нисколько не помогут им в борьбе с еретиками, если Святой Дух не пребывает в них как путеводитель (Ὁδηγός).

В другом своем произведении, в «Вопросах и ответах на разные темы» (Ἐρωτήσεις καὶ ἀλοκρίσεις περὶ διαφόρων κεφαλαίων), прп. Анастасий говорит, что Божие водительство важно для христианина не только в полемическом богословствовании, но и во всей жизни: для того, чтобы быть истинным и совершенным христианином, недостаточно иметь правую веру и дела благочестия. Наш ум с помощью этих добродетелей обустроивает душу: «Верой и добрыми делами созидается умом нашим дом души нашей» [6, с. 40]. Но если в этом доме души живет гордость, то Христу там нет места.

² О значении догматов и догматических систем в духовно-мистической жизни человека рассуждает Владимир Лосский в своей работе «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» [9, с. 113–115].

А только тот христианин является совершенным, в котором поселился Христос, согласно обетованию: *«Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим»* (Ин. 14:23) [6, с. 39].

В любой полемике оппоненты должны исходить из приемлемой для обеих сторон основы. Это важно и для богословских собеседований. Таким непререкаемым авторитетом для обеих сторон православно-монофизитского диалога является, по мысли прп. Анастасия, в первую очередь Священное Писание. Святой отец кратко формулирует основы библейской экзегетики. Во-первых, изучение Священного Писания требуется совершать «со страхом» и «в простоте сердца» [5, с. 149]. Во-вторых, не следует исследовать то, что в Писании обойдено молчанием. Правда, тут же в схолии Синаит оговаривается, что «некоторые предания Церковь восприняла также в неписанном виде» [5, с. 149]. Наконец, следует среди высказываний (как Писания, так и святых отцов) различать ясные определения, нечеткие суждения и высказывания неточные, которые нельзя воспринимать в собственном смысле слова. Например, слова Псалмопевца *«всякий человек ложь»* (Пс. 115:2) говорят о нравственном падении человека, а не об изначальной греховности человеческой природы, из-за чего, по словам афтартодокетов, безгрешный Христос не может иметь свойств человеческой природы.

Призывая здесь православных изучать Писание «со страхом» и «в простоте сердца», прп. Анастасий далее обвиняет еретиков в том, что они как раз делают это «со злым умыслом» (κακοῦρως) [5, с. 149]. Так, Синаит свидетельствует, что Севир Антиохийский использует в своей полемике с защитником Халкидонского Собора Иоанном Грамматиком Кесарийским (начало VI в.)³ перевод Ветхого Завета, сделанный для иудеев

³ Об этом богослове мы знаем в основном лишь из книги Севира «Против Грамматика», опубликованной в 519 г. уже после низвержения Севира с кафедры Антиохийского Патриарха (512–518). Сама «Апология

Акилой, который удалил из него множество так называемых «мессианских» мест⁴ [5, с. 208–210], и вообще превратно толкует все Священное Писание, подражая еретическому толкованию Арием слов Иоанна Богослова «*В начале было Слово*» (Ин. 1:1) [5, с. 340–343]. Примеры толкования Священного Писания самим прп. Анастасием мы рассмотрели в нашей дипломной работе [4], посвященной «Трем Словам об устроении человека по образу и по подобию Божиему»⁵.

Кроме Писания общепринятым базисом для богословского диспута с монофизитами являются творения святых отцов, живших до Халкидонского Собора [5, с. 150]. Цель православного — опровергнуть главный аргумент монофизитов, состоящий в том, что вероопределение данного Собора противоречит предшествующей святоотеческой

Халкидонского Собора» пресвитера Иоанна Грамматика не сохранилась и может быть частично реконструирована как раз по полемике против нее Севира. Иоанн Грамматик был одним из первых православных богословов, которые стали применять в христологии триадологическую терминологию, разработанную Каппадокийцами [3, р. 24–25].

⁴ По свидетельству свт. Епифания Кипрского (О мерах и весах, гл. 14–15. О семидесяти толковниках и о тех, которые ложно истолковали Святое Писание) Акила происходил из язычников и был тестем римского императора Адриана (117–138). Став христианином, он не отказывался от прежних своих занятий астрологией. Обличения и увещевания христианских учителей привели его не к покаянию, а к отречению от христианства и переходу в иудейство. Именно тогда (около 125 г.) он и составил свой перевод Ветхого Завета на греческий язык. О тенденциозном, антихристианском переводе Акилой мессианских мест Ветхого Завета свидетельствует и сщмч. Иринея Лионский (Против ересей. III 21.1). Этот перевод поместил в третью колонку своих Гекзаплов Ориген (См.: [10, с. 140–141]).

⁵ Критическое издание — Anastasii Sinaitae. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, *necnon* Opuscula adversus monotheletas / Cuius edionem curavit Karl-Heinz Uthemann. Turnhout, Leuven, 1985. — CLXVIII, 200 p. (Corpus christianorum. Series graeca. V. 12). Русский перевод Сидорова А. И. — *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. М., 2003. 480 с. (Серия «Библиотека отцов и учителей Церкви», т. XIII).

традиции. В конце III главы «Путеводителя» прп. Анастасий приводит имена тех святых отцов, чьи творения и составляют эту дохалкидонскую традицию [5, с. 194–195], и на мнения которых Синаит ссылается на протяжении всего текста «Путеводителя», — это святители Ириней Лионский, Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Амфилохий Иконийский, Амвросий Медиоланский, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский и Прокл Константинопольский, преподобные Ефрем Сирий и Исидор Пелусиот, Дионисий Ареопагит. Однако преподобный отец не ограничивается только древними отцами. Он активно использует достижения послехалкидонского православного богословия: уже упомянутого Иоанна Грамматика Кесарийского, Леонтия Византийского, прп. Максима Исповедника, свт. Софрония Иерусалимского. Дабы самим именем этих защитников православного учения не спровоцировать монофизитов сразу же отвергнуть их аргументацию, прп. Анастасий приводит их терминологию и богословские доводы без ссылки на авторство.

Далее прп. Анастасий говорит, что перед началом диспута необходимо анафематствовать ереси и заблуждения, ложно приписываемые монофизитами православным, прежде всего несторианство [5, с. 150, 194–195]. Необходимость анафематствования несторианства перед общением с монофизитами вытекает из того, что последние обвиняли православных последователей Халкидонского Собора в несторианстве. Действительно, история Церкви свидетельствует, что Орос этого Собора толковался и в несторианском смысле, будто бы в нем говорилось о некой новой ипостаси Христа (то же, что и «лицо соединения» у Феодора Мопсуестийского), в которую вошли Ипостась Бога Слова и новая человеческая ипостась. Об опасности несторианства и несторианского понимания Халкидонского Собора и о необходимости толковать Халкидонский Орос в духе учения свт. Кирилла Александрийского прп. Анастасий говорит, не жалея эмоций:

«Тогда-то, не имея силы сражаться против Божественной природы, он (диавол — иг. А.) повернул войска против плоти Христовой, после арианского хора выкопав Харибду разделения, отделив плоть Христа от Божества рассечением надвое единого Христа. Основоположниками же такового разделения явились Феодор Антиохийский и Диодор Тарсийский. От них, словно некая корень чемерицы, произросла халдейская свинья — ассириец Несторий, и до ныне испускающий свои [еретические] нечистоты через своих последователей. Изгнанный из Константинополя в ссылку в Месопотамию, он и там продолжал распространять яд и нечистоты [своей ереси], так что, разливаемые из этого губительного [источника], они оскверняли почти весь Восток. Против него мы составили книгу, пригвоздив к позорному столбу его хитрость и коварство, и направляем туда трудолюбивых братьев. И все-таки следует признать, что сегодня нет ничего зловреднее ереси Нестория, и выявить ее яд. Ибо часто ради постыдной корысти и славы они лицемерно называют Христа Богом, а Святую Деву Богородицей, анафематствуют Нестория и отвергаются выражения „два лица во Христе“. При этом желающий обличить их коварство пусть напомнит им Собор блаженного Кирилла против Нестория: принимают ли они его от всего сердца, ведь там все ясно сказано. Так обстоит дело в отношении Нестория — иудействующего нечестивца и халдейской ассирийской свиньи. Ведь Святая Церковь отвергает его по причине разделения [им] природ» [5, с. 200–203].

Перед собеседованием необходимо также четко определить важнейшие богословские понятия. При этом надо основываться на Предании и Писании, используя терминологию античной философии лишь в качестве инструмента, но не основы богословского учения [5, с. 155–158]. Данную задачу автор «Путеводителя» решает во II главе своего труда, так называемой «Книге определений».

Далее прп. Анастасий перечисляет методы ведения

богословских диспутов. Эти методы проверены Синаитом на многочисленных православно-монофизитских дискуссиях, часть которых описаны и дословно воспроизведены в «Путеводителе». Во-первых, приступая к диспуту с инославными оппонентами, необходимо тщательно изучить их сочинения и образ мыслей. Сам прп. Анастасий призывает «знать с точностью мудрования противников и погружаться в их писания, так как мы часто можем, исходя из них, посрамлять их» [5, с. 148], ибо «не повредит иметь знание из [творений] этих еретиков, [написанных к другим] еретикам, и, сообразуясь с ними, вышибать клином клин нечестивых» [5, с. 331]. Синаит, таким образом, часто сводит их аргументы к старым ересям — манихейству, докетизму, савеллианству и аполлинарианству, осуждение которых не отрицали и монофизиты. Зачастую Синаит приводит аргументы несториан и иудеев, дабы опровергнуть учение монофизитов, не чураясь использовать оружие одних еретиков против других.

Во-вторых, православному полемисту следует знать историю Церкви и хронологию возникновения ересей [5, с. 148]. Для этого автор «Путеводителя» помещает в IV–VI главах историю возникновения ересей и историю борьбы с ними Церкви. Знание исторического контекста позволяет самому прп. Анастасию опровергать утверждение Севира, что после возникновения несторианства необходимо отвергнуть диофизитские выражения как неточные, даже если они и принадлежат святым отцам. Так, святые отцы, жившие одновременно и после Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского, употребляли диофизитские выражения, их допускал и сам святитель Кирилл Александрийский — непримиримый борец с несторианством⁶.

В-третьих, прп. Анастасий призывает встречаться для бесед только с учеными еретиками, дабы они и слушающий диспут народ после победы православной стороны не

⁶ Подробно об этом см.: [5, с. 88–89].

смогли бы оправдаться тем, что другие их представители, более компетентные в богословии, нашли бы более сильные аргументы в защиту своего учения. При этом у оппонентов должна быть потребность в познании нашей веры [5, с. 149], а не пустое стремление любой ценой доказать свою правоту. Для этого «необходимо до собеседования потребовать клятвы от противника, что он не попирает совесть ни в одном произнесенном им слове» [5, с. 150], и не позволять оппоненту в случае затруднения переменять тему разговора [5, с. 149].

Наконец, прп. Анастасий призывает православных полемистов не чураться и некой хитрости. Примеры такой «греческой» хитрости мы видим в описанных в X главе «Путеводителя» диспутах прп. Анастасия с монофизитами.

Так, входе первого диспута [5, с. 241–250] прп. Анастасий якобы под давлением монофизитских аргументов притворно пошел им на уступку и подписал с ними компромиссное определение, что везде, где есть природа, существует и лицо, «ибо нет безличной природы» [5, с. 242]. На самом деле Синаит сделал это не ради икономии для объединения Церквей, а действуя согласно словам пророка *с лукавым — по лукавству его* (Пс. 17:27) и «с неким притворством и благочестивым лукавством» [5, с. 242]. Затем преподобный отец привел многочисленные диофизитские цитаты дохалкидонских святых отцов, в том числе свт. Ириней Лионского, Афанасия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Амфилохия Иконийского, Амвросия Медиоланского, Иоанна Златоуста, Прокла Константинопольского, Ефрема Антиохийского, прп. Исидора Пелусиота и самого свт. Кирилла Александрийского [5, с. 243–250]. После этого в среде монофизитов возникла скандальная ситуация — лидеры «онемели, умолкли, зажали рот, пришли в замешательство, испугались, смутились» [5, с. 250], а простой народ из монофизитских Церквей кричал и шумел, негодуя, что их лидеры обвиняют столь уважаемых святых отцов, в том числе и самого святителя Кирилла Александрийского, в несторианстве. Толпа уже сама, без участия своих

посрамленных и молчащих, но не желающих раскаяться лидеров стала кричать, что определение Халкидонского Собора о двух совершенных природах Христа, соединенных по ипостаси, совершенно верно и соответствует учению святых отцов [5, с. 250].

Во время второго диспута [5, с. 251–269] прп. Анастасий предложил своим оппонентам-монофизитам — монаху Иоанну по прозвищу Зига⁷ и Григорию по прозвищу Нистазон⁸ — вероопределение, составленное Синаитом из цитат тех же дохалкидонских святых отцов, но представленное им как «догматический томос Флавиана епископа Константинопольского, который написан ко Льву Папе Римскому о Воплощении Христа истинного Бога нашего» [5, с. 265]. Лидеры монофизитов сразу же отвергли это вероопределение, не столько из-за самого содержания, сколько из-за имен ненавистных им борца с Евтихием и Диоскором свт. Флавиана и свт. Льва, чей Томос лег в основу Халкидонского ороса. После этого повторилась ситуация первого диспута. Когда оказалось, что Иоанн и Григорий анафематствовали не Флавиана, а святых отцов — в том числе и свт. Кирилла Александрийского, — чьи цитаты вошли в составленное Синаитом вероопределение, то «с последнего места встал простой гражданин, покрывая их позором и грозя побить их камнями» [5, с. 268]. Таким образом, и это собеседование закончилось «всенародным триумфом» прп. Анастасия и «всенародный позором» [5, с. 268] монофизитов — оппонентов Синаита.

Во время третьего диспута, состоявшегося в присутствии представителя государственной власти августала⁹, в котором со стороны монофизитов на этот раз участвовали уже и некоторые епископы, прп. Анастасий еще раз обманул своих

⁷ Ζυγά — шест.

⁸ Νυστάζων — ленивый, дремлющий.

⁹ Αὐγουστάλιος — императорский префект Египта.

оппонентов. «Желая при всех обнаружить и обнародовать яд, скрытый в их сердце и во всей их церкви», он написал на папирусе: «Я, Анастасий, монах святой горы Синай, исповедую, что Сам Бог Слово, рожденный от Бога Отца прежде всех веков, Сам распят, был избиваем, страдал и воскрес» [5, с. 270]. Подав монофизитам этот папирус и видя их одобрение написанного, Синаит обещал служить с ними, как только они подпишут это исповедание. Каково же было их замешательство, когда прп. Анастасий заявил им: «*Христос пострадал за нас плотию* (1 Пет. 4:1), теопасхиты, а не Божеством; плотию пострадал, как богословствует апостол Петр, а не Божеством, как кощунствует Севир и как вы ныне подписали. Ибо, желая обнажить все злословие в вашей душе, я написал, указав в папирусе голое Божество Бога Слова, не вспомнив ни плоть, ни вочеловечение, ни Рождество от Святой Девы» [5, с. 271]. Папирус с подписями монофизитов под сомнительным исповеданием Синаит оставил у себя и обещал свидетельствовать с помощью него против еретиков на Страшном Суде.

Для современного человека подобные методы «благочестивой хитрости» [5, с. 242] борьбы с оппонентами кажутся весьма сомнительными обманами, подлогами и провокациями. Однако прп. Анастасий по собственному опыту понимал, что лидеров еретиков почти ничто не может заставить отказаться от своих ложных убеждений, тогда как простые люди, видя неправоту своих вождей, способны к покаянию и соединению с Православной Церковью.

К таким «благочестивым хитростям» можно отнести и использование аргументов одних еретиков, и даже противников христианства, против других еретиков, «ибо уничтожить врагов можно и с помощью вражеского оружия» [5, с. 316]. Так, прп. Анастасий использует против монофизитов доводы несторианина Марона Эдесского, с которым Синаит также вел полемику [5, с. 314]. Аналогично прп. Анастасий направляет против монофизитов аргументацию некоего иудея Коллута, которую тот использовал против самого

Синаита в беседе в Антинополисе [5, с. 315–316]. Святой отец приводит две несторианские цитаты, свидетельствующие о том, что эти противоположные ереси — несторианство и монофизитство — сходятся в понимании терминов «природа» и «ипостась» [5, с. 346–347]. А с помощью аргументов иудея Филона Александрийского [5, с. 311–312]¹⁰ и неоплатоника Порфирия [5, с. 304]¹¹, которые пытались доказать, что Христос не является Богом, прп. Анастасий в полемике с афтартодокетами доказывает тленность плоти Христа до Его Воскресения.

Свою методологию ведения богословских диспутов прп. Анастасий успешно испробовал в реальных беседах с еретиками. Житие повествует, что «беседами с ними частными и прениями действовал на них и, присоединяя к проповеди своей чудотворения (однажды во время засухи молитвами своими испросил спасительный дождь), он многих из еретиков обратил в православие» [11, с. 195].

Святоотеческий опыт ведения богословской полемики, в том числе и опыт прп. Анастасия Синаита, должен быть востребован и современными православными богословами, современными православными полемистами. Конечно, не стоит во внутривославленной полемике использовать «благочестивые хитрости», которые сам Синаит использовал в диспутах с еретиками, да и в современной полемике с инославными употребление таких методов требует особого дерзновения. Однако все остальные советы прп. Анастасия могут стать основами для выработки правил ведения

¹⁰ Прп. Анастасий использует вторичный источник: берет цитату Филона из полемики ныне малоизвестного защитника Халкидонского Собора Аммония Александрийского (V или VI в.) против основателя афтартодокетизма Юлиана Галикарнакского. Произведения св. Аммония сохранились лишь во фрагментах. См.: [12, с. 174].

¹¹ Антихристианские произведения Порфирия не сохранились. Отдельные фразы из этих произведений сохранились у святых отцов, полемизирующих с Порфирием.

богословской полемики.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Anastasii Sinaitae. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas / Cuius edionem curavit Karl-Heinz Uthemann.* Turnhout, Leuven, 1985. — CLXVIII, 200 p. (Corpus christianorum. Series graeca. V. 12).
2. *Anastasius Sinaita. Viae dux / Cuius edionem curavit Karl-Heinz Uthemann.* Turnhout. Leuven, 1981. (Corpus christianorum. Series graeca. V. 8).
3. *Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. V.2: From the Council of Chalkedon (451) to Gregory the Great (590–604). Part 2: The Church of Constantinople in the sixth century.* London, Louisville (Kentucky): Mowbray, WJK, 1995.
4. *Адриан (Пашин), иеромонах. Антропология преподобного Анастасия Синаита: Дипломная работа / Машинопись. М.: Сретенская духовная семинария, 2005 г. 151, XXII с.*
5. *Адриан (Пашин А. В.), игумен. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель».* СПб., 2018.
6. *Анастасий Синаит, прп. Вопросы и ответы.* М., 2015.
7. *Анастасий Синаит, прп. Избранные творения.* М., 2003.
8. *Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению.* М., 1996.
9. *Лосский В. Н. Боговидение.* М., 2003.
10. *Тов Э. Текстология Ветхого Завета.* М., 2003.
11. *Филарет (Гумилевский), архиеп. Жития святых, чтимых Православной Церковью, со сведениями о праздниках Господских и Богородичных и о явленных чудотворных иконах.* Март-апрель. М., 2000.
12. *Э. П. Г. Аммоний Александрийский // Православная энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 174.*

УДК 215

Барина С. Г.

кандидат философских наук,
доцент кафедры философии
юридического института Красноярского
государственного аграрного университета
e-mail: svetabar2014@mail.ru

Barinova S. G.

Ph.D. in philosophical sciences,
Associate Professor of the Department
of Philosophy of the Law Institute
of Krasnoyarsk State Agrarian University
e-mail: svetabar2014@mail.ru

ВЛИЯНИЕ СХОЛАСТИКИ НА РУССКУЮ БОГОСЛОВСКУЮ МЫСЛЬ XVIII ВЕКА

INFLUENCE OF SCHOLASTICS ON RUSSIAN THEOLOGICAL THOUGHT OF THE 18TH CENTURY

Аннотация. В статье рассматривается влияние схоластики на русскую богословскую мысль. Для России взаимосвязь схоластики и богословской мысли очерчивается во второй половине XVIII века. Перенимаемое схоластическое богословие оказалось нетипичным для России. Анализируется роль церковной реформы Петра I. «Духовный регламент», составленный Петром I с помощью духовного деятеля и богослова Феофана Прокоповича, закреплял новый вид государственно-церковных отношений.

Abstract. The article examines the influence of scholasticism on Russian theological thought. For Russia, the relationship between

scholasticism and theological thought is outlined in the second half of the 18th century. The adopted scholastic theology turned out to be atypical for Russia. The role of the church reform of Peter I is analyzed. The «Spiritual Regulations», compiled by Peter I with the help of the clergyman and theologian Feofan Prokopovich, fixed a new type of state-church relations.

Ключевые слова: схоластика, христианство, богословие, философия, Аристотель.

Key words: scholasticism, Christianity, theology, philosophy, Aristotle.

Наиболее важным периодом для истории Русской Церкви, на наш взгляд, является период середины XVII века — первой четверти XVIII века. Данный период связан с возникновением в России богословской науки и возможностью получения богословского образования. На первый план выходит открытие богословской академии в Киеве и основание Славяно-греко-латинской академии в Москве. Однако система образования в академиях повторяла западные образцы, а богословская мысль была напитана западной схоластикой. При этом схоластика понималась в негативном смысле, как нечто чуждое духу Православия. Все обвинения в адрес схоластики заведомо являлись следствием рассмотрения богословской мысли синодального периода. Но стоит ли списывать все исключительно на схоластику, называя ее основной причиной несчастий русского богословия? Всегда ли схоластика в русском богословии приобретала негативный аспект? Ввиду этого рассмотрим природу схоластики.

Под схоластикой обычно понимается тип религиозной средневековой философии, основавшей систему искусственных, формальных логических аргументов для теоретического оправдания догматов Церкви. Обращаясь к

аутентичной схоластике, основной значимой фигурой уже представляется Аристотель, его влияние прослеживается напрямую. А влияние философии Платона нивелируется. Произошло это в связи с тем, что значимые события в интеллектуальной и общественной жизни XI–XII веков подтолкнули Западную Европу к изучению философии Аристотеля. «Если Платон занимался поисками и конструированием идеального государства, то Аристотель поставил проблему государственности из абстрактно-теоретической области в практически-политическую» [1, с. 479]. Главным таким событием явилось развитие естественнонаучных знаний, давшее толчок к познанию материального мира, характерное для философии Аристотеля. «Философия Аристотеля, определявшая характер теоретических исследований на протяжении поздней Античности и Средневековья, была телеологична: по его мнению, во всех вещах и явлениях имманентно присутствует целесообразность» [3, с. 122].

Для России взаимосвязь схоластики и богословской мысли очерчивается во второй половине XVIII века. Этот новый период в развитии богословия связан с именем митрополита Платона Левшина. Творчество П. Левшина было созвучно тому времени, но реализовывалось в рамках схоластики. Именно Платону Левшину принадлежит опыта систематического изложения православной догматики с философско-нравственным направлением. «Православное учение» митрополита П. Левшина внесло новую волну в русское богословие. Его учение, изложенное на русском языке, было общепонятным и сокращенным, выражая стремление свести богословие с жизнью. Оценивая критически русское богословие конца XVIII века, протоиерей Георгий Флоровский охарактеризовал встречу русского богословия с богословием западным как явление важное, но не повлекшее создания нового духовного и творческого движения [4]. Ограничилось это лишь созданием школьной традиции, а точнее школьного

богословия, несущего подражательный характер. Опыт и мысль разделились, а перенимаемое схоластическое богословие оказалось нетипичным для России. Подобная форма заимствованного богословия не влилась как сама собой разумеющаяся в русское богословие.

Важную роль в этом периоде сыграла церковная реформа Петра I, она явила собой первый осмысленный и подготовленный опыт секуляризации. И если процесс подготовки реформы был начат задолго до Петра I, то осуществление ее связано именно со временем его правления. Абсолютный поворот к западничеству ознаменовал начало русского раскола между властью и Церковью [2]. Так, Церковь должна была лишиться независимости и самостоятельности, а государство не признавать церковные права и полномочия. Это означало переход Церкви в состав государственного строя. Абсолютные полномочия государства в делах Церкви представлялись Петру I, вероятно, вынужденными и нужными. Своеобразное назначение Церкви видел Петр I в том, что она требуется только для государственной власти, а все ее функции переходят в ведение государства. В распоряжение государства переходили и духовные дела Церкви, которое определяло, что важно, а что не нужно в вероучении. А духовенство превращалось в класс служилых людей, облагаемых бесчисленными обязательствами и задачами. «Духовный регламент», составленный Петром I с помощью духовного деятеля и богослова Феофана Прокоповича, как раз закреплял новый вид государственно-церковных отношений. По сути, регламент представлял собою идеологическую программу, провозгласившую новую жизнь, идеологию и законы. А личность Феофана Прокоповича пришлась по душе Петру. Прокопович удачно истолковывал мысли Петра I, хорошо понимал его идеи и интерпретировал их в нужном русле. Идея Петра I об организации церковного управления подобно тому, как это организовано в протестантских странах, представляется немислимой. Но именно эта идея отвечала его

идее организации власти. Петр I отдавал главенствующую роль государству в церковных делах. Ввиду этого Феофан Прокопович нередко ссылался на первостепенность государственной пользы, составляя регламент, и, разъяснял значимость коллегиального начала в церковном управлении. В угоду Петру I он умело проводил идею возвеличивания царской власти и ее безмерной широты. Ф. Прокопович был безмерно предан государю, проводя идеи Петровской реформы даже во время преподавания курсов пиитики и риторики в Киевской академии.

Интерпретации Феофана Прокоповича в пользу государственной власти подверглись даже философские воззрения Томаса Гоббса, в которых философ доказывает абсолютность государственной власти. Используя этот принцип в нужном русле, Ф. Прокопович практически отрицает духовную власть, а правителя государства уравнивает с правителем небесным. Эти «прогрессивные» мысли подготовили почву для упразднения русского патриаршества. Однако Ф. Прокопович не смог в полной мере осуществить реформу, она не удалась, хотя и стала потрясением для Русской Церкви, но не перевернула церковное сознание. «Духовный регламент» был концепцией реформы, но не конечным результатом. Митрополит Стефан (Яворский) в своих идейных спорах с Петром I и Феофаном Прокоповичем поддерживал реформы Петра I, но в целом выступал против Реформации, отстаивая Церковь. Более того, он указывал Петру I на нарушение им церковных уставов. Духовенство в эту эпоху оказалось внизу социальной иерархии, а подавленность и запуганность священников, подвергнутых административному влиянию, оказалась результатом реформы Петра I. Но все это не коснулось личности Феофана Прокоповича, знатока богословской тематики и богословской протестантской литературы, а также состоявшего в дружеских связях с немецкими учеными в Академии наук. Будучи схоластическим богословом, он не проникся мистической

реальностью Православной Церкви, выражая свое презрение к русскому духовенству. В своих взглядах, Ф. Прокопович выражал расположение испанскому философу и политическому мыслителю Суарецу, яркому представителю схоластической философии. Итогом этого явилось почти что отождествление Православия с протестантизмом, крайней формой которого предстала мысль Екатерины II о том, что между Православием и лютеранством нет совершенно различия. Положительный аспект подобного просветительства заключался лишь в том, что и Петр I, и Ф. Прокопович воевали с суевериями. А суеверий в то время на Руси было предостаточно. Чудеса, обряды и забавы всецело опутывали бытовую жизнь народа. Под лозунгом здравого смысла, Феофан Прокопович предлагает новейшую программу школьного образования (с философским и богословским классами), так до середины XVIII века во всех школах действуют Киевские традиции. В таких школах ученики все тексты изучали на латыни, постепенно забывая славянский язык. Фактически реформы Петра I вводили латинскую школу и приводили к «двоеверию», произведя разрыв в церковном сознании. С какой целью производилось агрессивное навязывание западной культуры и западного богословия? Очевидно, что под предлогом борьбы с суеверием осуществлялась борьба с православной верой и благочестием. А монашество осуждалось лично Петром I настолько, что монахам не разрешали заниматься письменным и книжным делом. Под воздействием Регламента религиозное сознание XVIII века реформировалось таким образом, что утратился единый язык, а возникшие противоречия так и остались главной болью русского богословия XVIII века. Далее, вошедшее в школьное образование влияние идеологии Феофана Прокоповича, подвергается латино-протестантской схоластике. Богословие ориентировано не на труды Фомы Аквинского, а на Феофана. Философия отдает приоритет не учению Аристотеля, а Вольфу. Но латинская ориентированность духовной школы XVIII века и сыграла

негативную роль. Ученики выражали свои мысли только на латинском языке и изучали только латинских писателей, совершенно не зная русских. «В латинской культуре *schola* превратилась в учебный класс, место занятий, и прилагательное «схоластический» стало обозначать все связанное со школой» [5, с. 66]. Положительной стороной такого латинизированного подхода явилось лишь новое осмысление русского богословия ввиду культурно-богословского обмена.

Таким образом, если начало XVIII века ознаменовано попыткой реформации Русской Церкви, то конец XVIII века, напротив, характеризуется возобновлением монашества и подъемом духовной жизни. Восстанавливаются и реставрируются монастырские центры, например, Коневец, Валаам. Данный период можно назвать периодом «воссоединения духа», особенной персоной которого является образ святителя Тихона Задонского. Епископ Русской Православной Церкви, богослов, крупнейший православный религиозный просветитель XVIII века, канонизированный Русской Церковью в лике святителей, почитается как чудотворец и именно он относится к представителям послепетровской эпохи. И если в творчестве Тихона присутствуют латинизмы, приумножающие новое звучание его художественного языка, то образ богослова поражает свободой и простодушием. Замышляя осуществить перевод с греческого языка «Нового Завета», Тихон стабильно изучал Писание, а из отцов чтит Златоуста, Августина, Макария Египетского. Тихон рассуждал о Спасителе и его страстях, а также подобно Аристотелю выделял материю и форму в таинствах, излагал мысли о вечности блаженной и вечности плачевной. Важнейшим опытом его живого богословия явилась книга «Об истинном христианстве».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Барина С. Г.* Генезис социально-философских концепций

власти / С. Г. Баринова / Вестник КрасГАУ. 2012. № 5 (68). С. 477–480.

2. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания / ред. Е. И. Душенова. Изд-во «Царское дело». 1995. 350 с.

3. Сычев А. А. Этика нормы философия поступка / А. А. Сычев / Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2019. № 2 (30). С. 121–129.

4. Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский / Минск, изд-во «Белорусский Экзархат». 2006. 608 с.

5. Шмонин Д. В. Теология и схоластика: грани философских интерпретаций / Д. В. Шмонин / Вопросы философии. 2019. № 12. С. 64–73.

УДК 1.14

Дерюгина Д. Ю.

аспирант Калужского государственного
университета им. К. Э. Циолковского
e-mail: dashaderugina@yandex.ru

Федяй И. В.

доктор философских наук
профессор кафедры Философии,
культурологии и социально-культурной деятельности

Deryugina D. Yu.

postgraduate student of Kaluga State
University named after K.E. Tsiolkovsky
e-mail: dashaderugina@yandex.ru

Fedyai I. V.

Doctor of Philosophy
Professor of the Department of Philosophy,
Cultural Studies and Socio-Cultural Activities

**ИМПЕРИЯ И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ:
ПАРАДИГМА ПРОТИВОСТОЯНИЯ**

**EMPIRE AND GLOBALIZATION: THE PARADIGM OF
CONFRONTATION**

Аннотация. В статье парадигмальное противостояние империи и глобализации раскрывается как противостояние структурное, в контексте теории антисистем. Исследуется структурное различие целеполагающей логики цифровых платформ с логикой традиционных культурно-исторических институтов

и вскрываются религиозные-философские основы этого различия.

Abstract. In the article, the paradigmatic confrontation between empire and globalization is revealed as a structural confrontation, in the context of the theory of antisystems. The structural difference between the goal-setting logic of digital platforms and the logic of traditional cultural and historical institutions is investigated and the religious and philosophical foundations of this difference are revealed.

Ключевые слова: глобализация, гегемония, империя, структура, антитрадиционная матрица, цифровые платформы, социальные сети, антисистема, эзотеризм, культурная политика.
Key words: globalization, hegemony, empire, structure, anti-traditional matrix, digital platforms, social networks, anti-system, esotericism, cultural policy.

В настоящее время на проблему соотношения империи и глобализации присутствуют две точки зрения. Первая, чаще выражаемая западными авторами, заключается в том, что понятия империи и глобализации, в качестве наднациональных структур, просто не различаются [4]. Вторая — настаивает не только на различии, но и на противостоянии имперского и глобалистского принципов. Эта позиция представлена А. И. Фурсовым и А. Г. Дугиным. Но если Дугин основой данного противостояния полагает идею, то Фурсов считает, что в основе глобального проекта лежит стремление к созданию глобального рынка, где бы перемещению товаров и прибыли никто не препятствовал. Крупные империи, которые контролируют свое политическое и экономическое пространство, стоят на пути этого глобалистского проекта, который поэтому реализуется средствами мировых революций и мировых войн. В плане данного, различающего

эти наднациональные структуры подхода, выскажем свою позицию об особенностях и спасительности для нас имперского принципа.

Понять спасительность имперского принципа легче всего от противного, отталкиваясь от губительности того, что ему противостоит. Империи не противостоят государства, ибо империя и государства являются собой один и тот же принцип — культурно-исторический. Империя просто представляет собой высшее проявление этого принципа, поэтому она вбирает в себя народы, на них строится. Империи противостоит принцип внеисторического, внекультурного существования, она не может строиться на смешанной однородной массе атомизированных существ. На этом принципе осуществляется глобализация, т. е. объединение на основе распада и фрагментации всех традиционных культурно-исторических форм от семьи до государственности.

Специфичность глобализации можно понять, если сравнить ее с прежними попытками универсального объединения того или иного завоевателя. Прежние субъекты объединения существовали и действовали в рамках того же структурного (культурно-исторического) принципа, что и объекты их завоеваний, а значит, цивилизационную матрицу они не меняли, иного типа связей, иного структурного принципа объединяемым системам не предлагали, так как сами его не имели. Сами существовали в тех же культурно-исторических формах — семьи, нации, государства. Поэтому несли не иной принцип существования, а иное содержание того же самого структурного принципа. Т. е. стремились объединить системы на основе своего вероисповедания, своей системы ценностей или просто политической власти, не меняя традиционные способы существования, мышления и оценивания. Поэтому культурные институты здесь не разрушались, а просто меняли свое содержание. Т. е. прежние всемирные завоеватели несли иное содержание (идеи, веру, власть), но не иной способ существования.

Глобализаторы же, напротив, не предлагают никаких новых ценностей, смыслов (отсюда кажущаяся безобидность и объективность глобализации), ибо меняют не содержание, а структуру, не смыслы, а способы осмысливания. Т. е. инаковость глобализации не содержательная, а структурная, поэтому и перестраивает она именно связи, не обращая внимания на элементы. Разлагая традиционные системные ценности, глобализация не вносит на их место никаких новых, всеобщих ценностей, а просто возводит это растление в норму, делает его непрерывным и неизменным. Перефразируя Шпенглера, можно сказать, что здесь под именем тысячи культур исповедуется единый принцип их неразличения (мультикультурализм). А неразличение не просто зло — это **легитимизация** зла! Именно неразличение является источником негативного, жизнеотрицающего мироощущения: «Но есть одна черта, роднящая эти системы, — жизнеотрицание, выражающееся в том, что истина и ложь не противопоставляются, а приравниваются друг к другу» [1, с. 353]. А значит, этот «новый миропорядок» представляет собой структурную перестройку на основе иной, антитрадиционной матрицы, иного — антикультурного и антиисторического принципа существования.

Таким образом, парадоксальная специфика и новизна глобализации заключается в том, что непрременной основой этого объединения становятся разложение и распад. Глобализацией называется рационализация этого всеобщего распада, превращение его в норму. **Это не что иное, как воплощение иной, противоположной культурно-историческому существованию, матрицы; иной — враждебной, антитрадиционной метафизики, т. е. это — завоевание. Специфическое завоевание и невидимое из-за этой его специфики.** Итак, империи противостоят не государства, империи противостоит глобальная гегемония.

Гегемония — это особый тип управления, который развертывается вне формальных институтов. **Гегемония**

всегда вторична, паразитарна, устанавливается на уже освоенных культурно-исторических, а не природных ландшафтах. Т. е. гегемония выражает собой соотношение «паразит-хозяин», а потому утверждает властные отношения вне их формальных признаков, вне того, чтобы они были выражены политически или экономически. Объектом ее присвоения являются не вещественные факторы, а социальные связи. Она разворачивается в культуре и предполагает контроль над нарративами, контекстами. Перефразируя Ферле, можно сказать, что при отношениях «паразит — хозяин» прямое насилие со стороны паразитического субъекта невозможно, так как хозяин доминирует в военном отношении. Более того, субъект-хозяин рассматривает деятельность паразитического субъекта как нечестную, несправедливую и преступную, что делает необходимым для паразитического субъекта либо сделать этнос-хозяин недееспособным, либо маскировать свой паразитизм так, чтобы субъект-хозяин не знал, что на нем паразитируют. Лишение дееспособности требует контроля правительства или влияния на него, «тихого переворота», а маскировка требует контроля над средствами массовой информации или влияния на них. Обе тактики являются серьезными и дорогостоящими предприятиями, доступными только субъектам, уже приобретшим большое богатство.

Поэтому гегемония — это управление, во-первых, невидимое — т. е. теми, на кого направлено, не сознается как таковое; а во-вторых, от управляемых максимально абстрагированное. Причем абстрагированное структурно, это горизонтально-сетевое управление, пересекающее любые границы, параллельное любым традиционным формам, отслоенное от них. Это власть глобальная и чужая для всех традиций. Чужая не просто «по крови и вере», а структурно инородная, эзотерическая. Основывается она на собственности не на средства производства, а на средства информации и в настоящее время осуществляется через цифровые платформы — Google, Амазон, Apple, Facebook и

Майкрософт. Суть эзотерической логики в том, что, публично не отрекаясь от культурно-исторической или религиозной традиции, общепринятой в данной системе, эзотеры принципиальные мировоззренческие вопросы решают совершенно иначе, **прямо противоположно этой традиции. Т. е. антисистемное содержание, миропонимание и цели лицемерно выступают тут в оболочке системной традиции. А это и есть изменение не смыслов и ценностей, а способов осмысливания и оценивания.** При этом предписываются ложь и лжесвидетельство как необходимые средства. Таким образом, эзотеризм является способом модернизации, т. е. невидимого ухода из-под давления фиксированной традиции.

Эзотерическая логика цифровых платформ проявляется в так называемой «проблеме двух текстов». Суть проблемы в том, что специфические механизмы воспроизводят вместо одного — два электронных текста. Под первым подразумеваются авторы и читатели. Это публичный текст, связанный с информационной вселенной, преподнесенный к кончикам наших пальцев. Большая часть этого публичного текста состоит из того, чем мы делимся на страницах — все многообразие проявления нашей жизни, связанной общением. Но за этим первым текстом тянется тень. Первый текст, наивный и порывистый, нужен, чтобы возник второй, теневой текст. Из всего, чем мы делимся, каким бы оно ни было пустяковым и сиюминутным, извлекается дополнительная информация. Она-то и есть второй текст, скрытый от наших глаз и предназначенный «только для чтения» надзирающими капиталистами. Наш опыт, вложенный в первый текст, служит сырьем, накапливаемым и анализируемым для чужих целей. Теневой текст аккумулирует о нас поведенческую информацию и ее анализ говорит о нас гораздо больше, чем мы знаем о себе сами. Устраниться от участия в теневом тексте невозможно. Как только мы подключаемся к социальной жизни в Сети, он инстинктивно напитывается нашим опытом. Далее, благодаря теневому тексту, наблюдатели формируют новый публичный

текст, но уже в своих интересах. Власть включать, исключать и сортировать информацию — это власть убеждать, что одна информация является важной, а другая — нет, эта власть и создает мир, который якобы просто «показывают» нам. Мы — объект его повествования, исключенные из диалога с ним. Второй текст *про* нас, но не *для* нас. Он создается, поддерживается и используется без нашего ведома в корыстных целях других. На этом основан иерархический принцип социального порядка информационной цивилизации, и заложник привилегированного положения надзирающего капитализма как инициатора, хозяина и стража текстов [2].

Обычно обращают внимание на то, что это механизм контроля и манипуляции, у Ш. Зубофф даже именно «рыночного контроля». На наш же взгляд, главное совсем не в контроле и даже не в манипуляции. Ведь контроль и определенная манипуляция осуществляются и государственными СМИ, они тоже создают нам определенную реальность, а не просто ее показывают. Дело в другом. Государственные СМИ создают реальность **общую** — т. е. формируют коллективный контекст как внутреннее измерение для внешних индивидуальных значений, а значит, дают цельную картину мира для осмысления информационных потоков. Таким образом, работа государственных СМИ основана на механизме воспроизведения культурного кода или культурной доминанты. Именно механизм, а не содержание вещания, которое зачастую направлено против него.

Социальные сети цифровых платформ основываются на противоположном механизме, на механизме дробления и изоляции. Они формируют для каждого узкий индивидуальный коридор изолированных значений. Когда смыслы отделяются от реальности, реальность становится бессмысленной, однородной, а смыслы — абстрактными, изолированными. Жесткими шаблонами одномерных значений. Значения могут быть индивидуальными, но смыслы — нарративы, контексты, коды — только коллективными. Социальные сети помещают

людей в мир значений — изолированных и плоских, закрывая доступ к внутреннему контекстному измерению этих значений, которое может быть только коллективным, связывающим. Отсюда и массовый дебилизм современной молодежи. Дебил тот, кто понимает речь, но не понимает ее смысла, т. е. следует за внешним, находясь вне внутреннего, контекстного. Также нахождение вне контекстного ментального напряжения неизбежно ведет к параличу воли. Поэтому цифровизация неизбежно формирует психических и физических инвалидов. «Она вытягивает пассионарность из вместившего ее этноса, как вурдалак. Это для нее не составляет труда потому, что цель ее — не созидание, т. е. усложнение системы, а упрощение, или перевод живого вещества в косное, косного — путем лишения его формы — в аморфное, а это последнее легко поддается аннигиляции, являющейся целью поборников антисистемы» [1, с. 255].

Государственные СМИ формируют (позитивную или негативную), но коллективную доминанту, т. е. вертикаль, пронизывающую общей ответственностью и общим видением. Механизм же цифровых платформ — это механизм отделения, отслаивания индивидуальных значений от коллективных смыслов. Это механизм выдавливания людей из нравственных связей, сотканых из взаимных обязательств, общей истории и коллективной ответственности, т. е. это механизм, воспроизводящий социальную смерть — рабство. Причем это не просто механизм распада и разложения, это механизм рационализации данного распада, возведения его в норму. Именно через социальные цифровые сети социум превращается в однородную изолированную массу, в мегасекту, в «малый народ».

Данное внекультурное, внеисторическое состояние масс и становится почвой для глобальной гегемонии. Ибо вне формы, которая благодаря своей символичности оказывает метафизическое воздействие, задает ритм и стиль исторического существования, пробуждает смысл в крови, — жизнь народов

теряет способность к самоутверждению [5, с. 553–570]. Результатом чего и становится всегда произвол диктатуры, как явления внеисторического и внекультурного. Недаром все местные представители глобальной повестки в нашем истеблишменте ратуют за реформатирование всех институтов в цифровые платформы (например, «государство как платформа»). Поэтому всемирно-историческая альтернатива такова — либо империя, либо глобальная гегемония.

Таким образом, цифровые платформы — это вовсе не результат новых технологий, и это вовсе не инструмент, использование которого зависит от того, в чьих руках он будет находиться. Цифровые платформы и социальные сети — это целеполагание, это самостоятельная логика. И логика очень специфическая. Например, если имперский принцип — это стержневая вертикаль, поэтому можно сказать, что империя неизбежно религиозна. Религиозна по самой своей структуре. И религиозность эта системная, культуuroобразующая. То глобальная сетевая гегемония также религиозна! А вот этого как раз таки и не видят, ибо это религиозность антисистемная, культуроразрушающая. И представлена она эзотеризмом, на логике которого выстраиваются социальные сети цифровых платформ. Поэтому именно через социальные сети осуществляется прозелитизм глобального антисистемного субъекта. И прозелитизм этот также особый — **структурный**.

Почему этого не видят? Попробуем понять это методом аналогии: профессор С. Лурье, например, утверждал, что еврейский прозелитизм — непрерывный и агрессивный, в то же время остается невидимым, ибо целью его является не привлечение к себе, а разложение местных традиций, отрыв от них и создание нейтральной аморфной среды: «Тому, кто живет, окруженный врагами, желательно повлиять на общественное мнение так, чтобы создать нейтральные и даже дружественные группы. Созданные благодаря еврейскому агитаторскому и организаторскому таланту, не входившие в еврейство, но и эмансипировавшиеся в большей или меньшей степени от

эллино-римских традиций, группы *sebotenoi* являлись своего рода „буферными государствами“, отражавшими и отчасти принимавшими на себя сыпавшиеся на евреев удары» [3]. Л. Н. Гумилев называет таковой способ борьбы против народов методом «вавилонского столпотворения», цель которого — ликвидировать этнокультурную доминанту, в результате чего этнос рассыпается розно.

Антисистема — это примитивно-одноклеточная, несубстанциональная форма паразитарного типа, поэтому действовать на равном культурным системам уровне она неспособна. Все ее действие заключается просто в переосмыслении высшего субстанционального смысла в низших функциональных способах осмысливания и оценивания. А как низшее может переосмыслить высшее? Только в сторону его разложения и упрощения. Любые ценности в этой структуре просто пародируются, имитируются, превращаются в симулякры самой ее структурой. Культура разлагается структурно и превращается в цифровую площадку для шоу. Поэтому война антисистем с системами — это война структурная, а не содержательная. Т. е. разрушение систем является свойством не содержания антисистемы, а свойством ее структуры — сетевой, низшей. Поэтому и прозелитизм антисистемный заключается в привлечении не к какому-то своему содержанию, а к своему структурному принципу — мелко сетевому, плоскому. **Принципу антитрадиционализма, отщепенчества**, отрицания. Это изменение на молекулярном уровне.

Поэтому антисистемное переформатирование — это вовсе не технологическое следствие цифровизации. Это ее причина, цель и ничего нового в этом нет, ибо антисистема в качестве паразита всю историю сопровождает системы. Изменились только средства борьбы, они стали цифровыми. Цели и логика остались прежними — антисистемными. **Суть этой логики заключается не в стремлении привлечь не к чему-то, а в стремлении оторвать от чего-то и оставить в состоянии распада, «управляемого хаоса».** Сделать это состояние способом мировосприятия, существования.

Таким образом, структурная перестройка социума, проводимая на основе цифровых платформ («государство как платформа», «общество как социальная сеть», «цифровизация образования» и т. п.), — это вовсе не движение в развитии цивилизационной системы, это переход к деспотии антисистемы. Это структурное рабство — одномерное, атомизированное, плоское. Это изменение матрицы, где под именем тысячи значений (содержаний, идей) исповедуют общий структурный принцип — неразличения. На этом принципе и формируется глобальная антисистема.

В антисистемной матрице любое различие (расовое, культурное, государственное, моральное, гендерное, видовое) переводится в частную сферу, подчиненную неразличающему общему нормативу. Структурным выражением победы антисистемы становятся глобальные сети, которые вытесняют культурно-исторические формы. Цифровизация обнуляет все культурно-исторические формы, сам способ культурно-исторического, системного бытия делает невозможным. И альтернативой этого является только имперский принцип.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Мысль, 1993, 781 с.

2. Эпоха надзирающего капитализма. Борьба за будущее человечества на грани реальности (Перевод Сергея Катукова из книги Шошаны Зубофф) // URL: <https://litbook.ru/article/14498/> / <https://litbook.ru/article/14498/> (дата обращения: 11.05.2022).

3. Лурье С. Антисемитизм в древнем мире. Пг., 1922 // URL: https://www.4italka.ru/nauka_obrazovanie/istoriya/230456/fulltext.htm / https://www.4italka.ru/nauka_obrazovanie/istoriya/230456/fulltext.htm (дата обращения: 11.05.2022).

4. Хардт М., Негри А. Империя / пер. с англ., под ред. Г. В. Каменской. М.: Праксис, 2004., 440 с.

5. Шпенглер О. Закат Европы. Минск: Попурри, 1999., 720 с.

УДК 233.14

Лапшин С. В.

кандидат химических наук,
доцент кафедры Экономики предприятия и менеджмента
Тверской государственной университет
e-mail: lapshin.sv@tversu.ru

Lapshin S. V.

Candidate of Chemical Sciences,
Associate Professor of the Department
of Enterprise Economics and Management
Tver State University
e-mail: lapshin.sv@tversu.ru

ЧЕЛОВЕК ПОСЛЕ ГРЕХОПАДЕНИЯ В УЧЕНИИ ПРЕПОДОБНОГО АНАСТАСИЯ СИНАИТА

THE MAN AFTER THE FALL IN THE TEACHING OF ST. ANASTASIUS OF SINAI

Аннотация. В статье рассматривается учение преподобного Анастасия Синаита о том, как изменился человек после первородного греха, в контексте византийской патрологии с позиции антропоцентризма. В статье отмечено, что облачение в кожаные одежды, которые Бог дал падшим прародителям, не является наказанием или посмеянием от Бога, но проявлением любви и заботы. Примечательно, что преподобный Анастасий Синаит пишет о переоблачении в кожаные ризы, а не про облачение. В работе показано влияние на преподобного Синаита других византийских духовных писателей.

Abstract. The article examines the teaching of St. Anastasius of Sinai about how man changed after original sin, in the context of

Byzantine patrology from the perspective of anthropocentrism. The article notes that wearing leather clothes that God gave to the fallen progenitors is not a punishment or a mockery from God, but a manifestation of love and care. It is noteworthy that St. Anastasius the Sinaite writes about re-exposure in leather vestments, and not about vestments. The work shows the influence of other Byzantine spiritual writers on the Venerable Sinaite.

Ключевые слова: Анастасий Синаит, антропология, первородный грех, тело, душа.

Key words: Anastasius Sinait, anthropology, original sin, body, soul.

Начиная с христианской патристики апостольского периода, святые отцы стремились дать полное описание состояния души и тела человека после грехопадения.

Приводя свои размышления об образе и подобии Божию в человеке, находящемся в безгрешном состоянии, а также о проблеме происхождения души, преподобный Анастасий Синаит касается вопросов состояния человека, его тела и души после первородного греха. Наиболее полно его взгляды на человека павшего приведены в таких его трудах, как Второе и Третье Слово об устройении человека по образу и подобию Божию, а также в Вопросах и ответах, русский перевод который отражен в [6; 7], а первоисточник — в [15; 16].

Все христианские писатели согласны с тем, что в результате грехопадения нарушилось иерархическое отношение между душой и телом. Также и материальный мир, прежде всецело подчиненный человеку, в силу своего как бы продолжения человеческой телесности, перестал быть подвластным прародителям и их потомкам. Установилась новая иерархия для человека, где душа пренебрегла связью с Богом, подчинилась телу, а последнее попало в зависимость от внешнего мира.

Святые отцы полагают, что человеческая телесность также изменилась вследствие грехопадения.

До изгнания Адама и его жены из рая, сразу после совершения ими греха, Бог покрывает их кожаными одеждами (Быт. 3:21). Многие святые отцы толкуют это место и как наказание Божие (например блаж. Августин [2, с. 270], свят. Иоанн Златоуст [10, с. 156–157] и др.), и как некое проявление любви к человеку. Особое место в христианской антропологии занимает вопрос о происхождении кожаных риз, в которые были облачены прародители. Преимущественно в западно-христианской традиции это место Священного Писания понимается буквально, а именно, что Бог облачил прародителей в шкуры животных с целью покрытия их наготы и защиты от неблагоприятного климата. На Востоке такое толкование разделяли свт. Иоанн Златоуст, прп. Ефрем Сирийский, Ориген [12]. Так, прп. Ефрем Сирийский не говорит определенно, кто является источником кожаных одежд: «Сказав о наказании, какое понесли искуситель и искушаемые, Моисей пишет о том, как „сотвори Господь Бог Адаму и жене его ризы кожаные, и облече их“. Ризы те или были сделаны из кож животных, или сотворены вновь, потому что, по словам Моисея, Господь сотворил ризы сии и облек ими Адама и Еву. Можно думать, что прародители, коснувшись руками препоясаний своих, нашли, что облечены они в ризы из кож животных, умерщвленных, может быть, пред их же глазами, чтобы питались они мясом их, прикрывали наготу свою кожами, а в самой смерти животных увидели смерть собственного своего тела» [9, с. 249]. Но тогда непонятно, кто совершил убийство животных с целью получения их шкур. Бог? Но Бог не Творец смерти и не радуется гибели живого существа (ср. Прем. 1:13). Адам и его жена? Но благословение на употребление мяса люди получили только после Всемирного потопа (ср. Быт. 9:3). Святитель Иоанн Златоуст прямо не говорит, что именно прародители убили какое-то животное и облачились в его шкуру: «...человеколюбивый Бог, когда (Адам и Ева) сделались недостойными того

славного и блестящего одеяния, которое облекало их и избавляло от телесных нужд, лишил их всей этой славы и счастья, каким они пользовались до этого тяжкого падения, но вместе с тем являя им великое милосердие и сожалея о них в самом падении, и видя, что они покрыты великим стыдом и не знают, что и делать, чтобы не оставить их в совершенной наготе и посрамлении, делает для них кожаные ризы и одевает их... Он повелел им облечься в кожаные ризы для непрестанного памятования о преслушании» [10, с. 156–157]. Аналогично пишет и Ориген: «...эти одежды были сделаны из шкур животных, ибо только такие одежды и надлежало носить грешнику — одежды кожаные, в знак смертности, которую стяжал он из-за греха, и тленности, которой стал подвержен из-за разложения тела» [12]. Тем самым Ориген подчеркивает, что одежды сделал именно Господь, они были из шкур животных и означали смертность людей. Пространно о кожаных ризах в трудах преподобного Анастасия Синаита рассуждает игумен Адриан Пашин в своих двух статьях [3; 4], но не пишет подробно, как, по мысли прп. Анастасия, изменились тело и душа человека, т. к. его статьи посвящены христорологии.

Сам Анастасий Синаит пишет об облачении в кожаные ризы человека исключительно как о проявлении любви Бога к согрешившим прародителям, говоря, что они были заботливо приготовлены любящим Отцом, что отличает Его от других святых отцов: «...после преступления [заповеди] он вновь услышал от Бога: „вот, Адам стал как один из Нас“; <...> словно нежно любящим отцом, он был облачен Богом в [кожаные] ризы, заботливо приготовленные Им как покров [для души]; <...> Адам произвел потомство, согласно благословию Божию, гласящему: „плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю“» [6, с. 106–108].

После облачения человека Бог говорит слова, показывающие, что Адам стал как один из лиц Св. Троицы (Быт. 3:22). Преподобный Анастасий Синаит толкует это место традиционно для него — христоцентрично, показывая, что Иисус Христос

будет иметь плоть: «А слова: „Вот, Адам стал, — после преступления Заповеди, — как один из Нас“, ясно и недвусмысленно представляют телесную плотность Воплощения Бога Слова, Одного от [Святой] Троицы» [6, с. 99]. Далее Синаит упрекает тех, кто утверждает, что Бог иронизирует над согрешившим Адамом, например, преподобного Ефрема Сирина, который, толкуя то же место Священного Писания, пишет: «В словах: бысть яко един от Нас, — Бог открывает тайну Святой Троицы, но вместе посмеивается Адаму, напоминая сказанное змием: будете яко бози...» [9, с. 249]. Проф. А. И. Сидоров также в своем комментарии [6, с. 100] к этому отрывку из трех слов упоминает других святых отцов, которые не согласны с прп. Анастасием: свт. Иоанн Златоуст, блаж. Феодорит Кирский, блаж. Августин, прп. Максим. Преподобный Анастасий пишет, что слова дьявола «будете как боги» научают человека многобожию, но Бог обращается к Адаму от лица единого Бога, как Один из Святой Троицы. Это изречение («стал как один из нас»), пишет далее Синаит, не может являться укоряющим или порицающим. Автор подчеркивает, что такое порицание нужно было делать не только Адаму, но и его жене, причем более даже жене, так как именно та ввела в заблуждение своего мужа. Но ничего подобного в тексте книги Бытия мы не находим. В заключении о размышлении значимости для нашего спасения данного отрывка Священного Писания о том, что Адам стал как один из лиц Святой Троицы, преподобный Анастасий дважды подчеркивает будущее воплощение Иисуса Христа [6, с. 101–102, с. 108–109]. Таким образом, можно сделать вывод, что в отличие от многих других христианских писателей для прп. Анастасия Синаита важно то, что после грехопадения Бог продолжает любить и заботиться о человеке, а не наказывает или не посмеивается над ним.

В своих трудах преподобный Анастасий Синаит касается такого явления как смерть, разбирает причины ее наступления для человека и состояние человека после смерти.

В Третьем Слове об устройении человека по образу и подо-

бию Божиему, преподобный автор пишет так: «Ибо с уничтожением жизненного и животворящего действия нашей души человек сразу предается смерти, так как от тела отделяется связующее и животворящее его душевное действие» [6, с. 159]. Преподобный Анастасий дает свою оригинальную классификацию смерти. При этом смерть, по его мнению, бывает трех разрядов: «...можно говорить о трех разрядах смерти. Первый — когда смерть отдельного [существа] происходит под [действием] общего [закона]. Второй — когда она наступает не в соответствии с естественным порядком следования воздушных или стихий, но когда посылается либо по Божией угрозе, [прозвучавшей] относительно недостойно приобщающихся коринфян, либо по Божиему гневу, как то случилось с первенцами египетскими. Третий разряд — когда, по неизреченному суду Божиему, [люди] — как неправедные, так и праведные — умирают либо [нечаянно] упав, либо удушенные [внезапным приступом болезни], либо погребенные [под развалинами дома], как это произошло с сыновьями Иова» [7, с. 123–124]. Примечательно, что Синаит использует слово «смерть» как *θάνατος* [17, с. 61–62] и не приводит другие наименования.

После изгнания прародителей из рая, в контексте полемики с еретиками, которые утверждали, что в человеке извращено все человеческое и что во Христе нет человеческой воли или действия, преподобный Анастасий Синаит пишет об изменении тела и души.

На основании Священного Писания (Прем. 1:23) можно сделать вывод, что человек изначально не был смертным, но в тоже время нельзя сделать вывод, что человек был бессмертным.

По мнению святителя Немесия Эмесского невозможно назвать смертью Адама за его преслушание, если он изначально сотворен смертным. Этот христианский антрополог пишет, что человек как тварное по своей природе существо был смертным, «но, постепенно совершенствуясь, мог достигнуть бессмертия, т. е. был создан бессмертным в потенции» [11,

с. 9]. В то же время человек не был смертным только в силу своего причастности к Богу и «...тело его, которое нуждалось в пище и питье... чрез древо жизни не допускалось до необходимости смерти и пребывало в цветущей юности...» [1, с. 323–324], как пишет блаженный Августин. Таким образом, смерть, не сотворенная Богом, также не является свойством человеческой природы, т. е. являлась неестественной для человека. Это положение зафиксировали в 419 г. отцы Карфагенского собора в 109 правиле. Таким образом, изначально человек не был по своей природе ни смертным, ни бессмертным, но в зависимости от направленности своей свободной воли способен и к тому и к другому состоянию.

Преподобный Анастасий Синаит, размышляя, какое тело было у Адама до грехопадения и каким стало, так констатирует его состояние: «Адам изменил и обратил от нетления к тлению не все естество [человеческое], но только тело, созданное из земли и принадлежащее к изменчивой природе, — оно-то и претерпело изменение, став вследствие преступления [заповеди] тленным и смертным из нетленного и бессмертного» [6, с. 165–166]. В данном отрывке, если понимать его буквально, видно противоречие. Так, в начале, святой Анастасий правильно, согласно учению других отцов, толкует сложный состав человека. Тело действительно создано из материальной природы и может меняться, в отличие от души, которая дана от Бога, а Бог неизменчив. В продолжении автор отмечает, что нетленное и бессмертное тело человека, которое было до грехопадения, стало смертным и тленным. При этом преподобный Анастасий пишет, что тело человека до совершенного им греха было бессмертным, при этом цитирует вольно мнение свт. Феофила Антиохийского [7, с. 103–105], который в послании к Автолику говорит, что «(человек) сотворен по природе ни смертным и ни бессмертным. Ибо если бы Бог сотворил его вначале бессмертным, то сделал бы его Богом. Если же наоборот, сотворил бы его смертным, то Сам оказался бы виновником его смерти. Итак, Он сотворил его ни смертным и ни

бессмертным, но способным к тому и к другому, чтобы, если устремится он к тому, что ведет к бессмертию, исполняя заповедь Божию, то получил бы от Него в награду за это бессмертие и сделался бы Богом. Если же уклонится к делам смерти, не повинуюсь Богу, то сам был бы виновником своей смерти. Ибо Бог создал человека свободным и самовластным» [14, с. 64]. В вольном сокращенном варианте эту цитату Синаит приводит в ответе на вопрос о том, как необходимо представлять себе рай, размещенный в Вопросах и ответах [7, с. 104]. У прп. Анастасия явное противоречие — бессмертное и нетленное тело после грехопадения становится смертным и тленным: человек «вместо нетленного, бессмертного и близкого к невещественному тела, которым обладал [до грехопадения], был переоблачен Богом в тело нынешнее — более дебелое и страстное» [6, с. 101].

Наибольший интерес и в то же время особенность представляет собой то, что при описании дарования Богом кожаных риз прародителям, преподобный Анастасий Синаит использует глагол «переоблачил» (εἰσελεύσομαι) [16, с. 40], а не «облачил» (ἐνέδυσεν), как в книге Бытия (Γένεση 3:21). В своих трудах [3; 4; 6, с. 101; 16 с. 40] ни иг. Адриан (Пашин), ни проф. А. И. Сидоров, ни К.-Н. Uthemann никак не комментируют эту особенность. До грехопадения человек был облачен, как пишет преподобный Анастасий Синаит, в тело бессмертное, нетленное, близкое к невещественному [6 с. 101]. Подробно автор не говорит, как он понимает «переоблачение», только указывает, что теперь тело стало дебелое и вещественное. Возможно, имеется в виду то, что тело человека после грехопадения обнажилось от того блаженства, в котором оно было изначально, и затем Бог покрывает эту наготу, как о том пишет свт. Григорий Нисский [8, с. 29], на которого очень часто ссылается прп. Анастасий, а возможно, что данный вопрос автор считает несущественным, как пишет блж. Феодорит Кирский [13, с. 45], т. е. не являющийся предметом его Слова. В поддержку первого можно сказать, что св. Анастасий пишет свой труд в

христологическом ключе, а не антропоцентрическом и чаще всего ссылается на свв. отцов каппадокийской школы.

Далее преподобный Анастасий Синаит пишет о душе после грехопадения и изгнания из рая: «Ибо душа... хотя она и снизошла вместе [с телом из рая] вследствие прикосновения к древу, тем не менее осталась в собственном нетлении и бессмертии... Поэтому она не нуждается, как тело, в сущностном преобразении, но только в некоем разумном исправлении и исповеди, которые не требуют уничтожения воли — дабы не стать [человеку] неразумным — и не требуют также упразднения действия — чтобы не стать [ему], наподобие бездушных тварей, мертвым и бездеятельным» [6, с. 166–167]. Описание состояния души и тела после грехопадения вполне согласуются с учением других отцов. Душа так и осталась бессмертной и нетленной, но нуждается в некотором исправлении, поскольку разум человека хотя и стал слаб, но не потерял способности искать Бога; грехопадение не настолько изменило человека, чтобы в нем не осталось даже задатков добра; грехопадение не изменило способность человека принимать откровения Бога и понимать их; воля хотя и изменилась, но не настолько, чтобы человек престал делать добро и стремиться к добру. Поэтому Синаит и говорит, что душа как образ и подобие Божие нуждается только в небольшом исправлении и исповеди. Телу же необходимо существенное преобразование. Такое толкование состояния души и тела после грехопадения отличается от мнения христианства Запада (где говорится об утрате образа и подобия Божия в согрешивших прародителях, но возвращенное в таинстве искупления).

Преподобный Анастасий Синаит в Третьем Слове об устроении человека по образу и подобию Божию описывает способности души, разлученной с телом (т. е. после смерти человека), когда описывает проповедь Иисуса Христа в аду: «Совершенно очевидно, что всечистая душа Владыки и Бога [нашего] Иисуса Христа посетила единосущные ей разумные души... Мыслящая душа зрит мыслящие души, разумная — разумные,

животворящая — животворящие, бессмертная — бессмертные, действующая — действующие, обладающая волей — волящие. Ведь каким образом души в аду могли воспринять проповедь святой души [Господа], кроме как посредством своей мыслящей и разумной воли? Ведь не по принуждению, против воли или непреднамеренно они уверовали и были спасены, но добровольно, сознательно, содействуя и участвуя [в этом спасении] своей волей» [6, с. 175–176]. Святой Анастасий утверждает, что и после смерти душа человека сохраняет свои способности: мыслить, волиять и т. д. Тем самым подчеркивается, что душа после смерти жива, ее чувства не ослаблены и она способна к деятельности даже и без тела, как об этом пишет свт. Амвросий Медиоланский: «Никакой преградой не может смерть удержать душу, которая, напротив, теперь совершает большее, ибо совершает свойственное ей, без какого-либо сообщничества с телом, в коем скорее обуза, нежели польза для души» [5, с. 151]. Преподобный Анастасий, со ссылкой на свт. Григория Богослова, подчеркивает, что изведения из ада Господом после Его смерти сподобились не все души, а только те, которые уверовали во Христа, а уверовать они могли только через проявление своей свободной воли и действия [6, с. 176–177].

Еще раз в Третьем Слове Синаит подчеркивает способности души по разлучении ее с телом, когда пишет о различии в спасении живущих и умерших людей: «Людей, живущих на земле во плоти и одаренных [разумной] душой, Христос посетил и спас посредством [Своей] плоти и души, „очищая подобное подобным“, как говорит Григорий, живя среди зримых [существ] и обращаясь к ним с речью через зримое естество. А души, освободившиеся от тел, Он посетил посредством чистой души [Своей, также] свободной от тела» [6, с. 177]. В данном отрывке еще раз подчеркивается, что если произошло спасение душ человеческих, находящихся в аду, то такие души имели способности ко спасению без тела и такие души могли общаться, как-то воспринимать проповедь Иисуса Христа, а

такое могло быть, только если способности души не изменяются с отделением их от тел.

Состояние тела и души павшего человека — это действительно актуальный вопрос патрологии. Святые отцы представляли различные варианты, как изменился человек вследствие грехопадения. Прекрасный систематизатор, преподобный Анастасий Синаит, критически привел основные положения всех концепций и на основе их изложил свое видение данного вопроса. Многие идеи святого Синаита соотносятся с учением других святых отцов. Можно отметить явные общие черты, так как преподобный автор опирался на труды предшествующих христианских писателей: свв. Иоанна Златоуста, Феофила Антиохийского, Ефрема Сирина и др., что видно, если сопоставить их взгляды с мнением св. Анастасия Синаита. Можно сказать, что наследие этих отцов послужило основой к изложению своего видения о павшем человеке. Так, видно, что учение преподобного отца о душе после грехопадения ничем не отличается от того, что писали о ней другие святые отцы, а именно — душа сущностно не изменилась, не утратила полностью свои способности и является такой же, как при жизни человека, так и после отделения ее от тела. В вопросе о том, как изменилось тело человека после грехопадения, взгляды преподобного Анастасия Синаита согласуются с учением других святых отцов. Преподобный Синаит также утверждает, что тело человека сущностно изменилось, стало тленным и смертным. При этом Синаит не согласен в том, что изменение свойств тела произошло как казнь человека и что таким образом Бог посмеялся над павшими прародителями. Наоборот, кожаные ризы, которые дал Бог согрешившим Адаму и его жене, были приготовлены Им с любовью и заботой. Использованное слово (переоблачено) в данном контексте можно понимать как то, что хотя у Адама было тело, но после грехопадения оно было сущностно изменено Богом. И это измененное тело как раз и является смертным.

Концептуально значимые наблюдения и умозаключения

прп. Анастасия Синаита, несомненно, должны быть учтены для более глубокого изучения его аскетического наследия, нравственного и догматического богословия и представленной им эсхатологии.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин, блаженный*. О граде Божиим. // Творения в 4 томах. Т. 2. Кн. 13 — СПб: Алетея, 1998. — 584 с.

2. *Августин, блаженный*. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан / Перевод, вст. статья и прим. А. А. Тащиана — Краснодар: Глагол, 2004. — 416 с.

3. *Адриан (Пашин), игумен*. Грехопадение, кожаные ризы. Часть 1 // [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/070228145835.htm> (дата обращения 19.03.2022).

4. *Адриан (Пашин), игумен*. Грехопадение, кожаные ризы. Часть 2 // [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravoslavie.ru/2997.html> (дата обращения 19.03.2022).

5. *Амвросий Медиоланский, святитель*. О благе смерти / Собрание творений: на латинском и русском языках. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. — 431 с.

6. *Анастасий Синаит, преподобный*. Три слова об устройении человека по образу и подобию Божию / Избранные творения [Вступ. ст., пер. и коммент. А. И. Сидорова]. — М.: Паломник, 2003. — 483 с.

7. *Анастасий Синаит, преподобный*. Вопросы и ответы / пер. [с греч.], коммент. А. И. Сидорова — М.: Сибирская Благовонница, 2015. — 670 с.

8. *Григорий Нисский, святитель*. Большое огласительное слово, разделенное на сорок глав / Творения святого Григория Нисского в 8 т. Т. 4. — М.: тип. В. Готье, 1862. — 204 с.

9. *Ефрем Сирин, преподобный*. Толкование на Книгу Бытие / Творения в 8 томах. Т. 6. — М.: Отчий дом, 1995. — 485 с.

10. Иоанн Златоуст, святитель. Беседы на книгу Бытия. Бе-

седа 18 // Творения в 12 т. Т. 4. Кн. 2. — СПб: Издательство Готье, 1898. — 923 с.

11. *Немезий Эмесский, святитель*. О природе человека / Перевод с греч. Ф. С. Владимирского. Составление, послесловие, общая редакция М. Л. Хорькова — М.: Канон+, 2011. — 464 с.

12. Ориген. Гомилии на книгу Левит. Гомилия 6 // [Электронный ресурс] URL: <http://www.azbyka.ru/otechnik/Origen/gomilii-na-knigu-levit/> (дата обращения 19.03.2022).

13. Феодорит Кирский, блаженный. Толкование на книгу Бытия / Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского в 7 т. Т. 1. — Сергиев-Посад: Тип. СТСЛ, 1905 — 1907. — 227 с.

14. *Феофил Антиохийский, святитель*. К Автолику / Сочинения древних христианских апологетов. Кн. 2. — М.: Катков и Ко., 1865. — 102 с.

15. *Anastasio Sinaitae*. Quaestiones et responsiones / Ed. M. Richard, J.A. Munitiz Tumhout, Brepols, 2006. (Corpus christianorum. Series Graeca. v. 59). Col. 256.

16. *Anastasio Sinaitae*. Sermo II in Constitutionem Homini Secundum Imaginem Dei / Ed. K.-H. Utheman Tumhout, Brepols, 1985 (Corpus christianorum. Series Graeca. v. 12). Col. 202.

УДК 266

Лыткин В. В.

доктор философских наук,
профессор, заведующий кафедрой
философии, культурологии и социологии
Калужского государственного
университета им. К. Э. Циолковского
e-mail: vlad-lytkin@yandex.ru

Казakov Д. А.

аспирант кафедры
философии, культурологии и социологии
Калужского государственного
университета им. К. Э. Циолковского

Lytkin V. V.

Doctor of Philosophy,
Professor, The Head of the Department
of Philosophy, Cultural Studies and Sociology,
Tsiolkovsky`s Kaluga State University
e-mail: vlad-lytkin@yandex.ru

Kazakov D. A.

postgraduate student of the Department
of Philosophy, Cultural Studies and Sociology,
Tsiolkovsky`s Kaluga State University

**ЗНАЧИМОСТЬ РЕЛИГИИ В КОНЦЕПЦИИ
КУЛЬТУРЫ К. Н. ЛЕОНТЬЕВА**

**THE SIGNIFICANCE OF RELIGION IN THE CONCEPT OF
CULTURE OF K. N. LEONTIEV**

Аннотация. В статье представлены религиозные воззрения К. Н. Леонтьева. Представлено их влияние на последующие творчество мыслителя, старцев Свято-Пантелеимонова монастыря на горе Афон, куда Леонтьев попал во время тяжелой болезни. Далее проанализировано, какое место занимала религия в создании Леонтьевым гипотезы триединого процесса и как она повлияла на его взгляды относительно всплеска либеральных идей в Европе, получивших популярность и на Востоке. Показано, каким мыслитель видел будущее устройство российского государства, чтобы сохранить самобытность русской культуры.

Abstract. The article presents the religious views of K. N. Leontiev. Influence on the future creativity of the thoughts of the elders St. Panteleimon Monastery on Mount Athos, where Leontiev ended up during his illness. Next, it was analyzed what place religion took in Leontiev's creation of the justification for the triune process and how it showed in his views on the surge of liberal ideas in Europe, which gained popularity in the East as well. It is shown that thoughts saw the future of the structure of the Russian state in order to preserve the originality of Russian culture.

Ключевые слова: религия, Леонтьев, самобытность, идентичность, Византия, либерально-эгалитарный процесс.

Key words: religion, Leontiev, originality, identity, Byzantium, liberal-egalitarian process.

В настоящее время много идет разговоров по поиску национальной идеи. Чаще стали подниматься вопросы национального объединения, попытки объединить славянский мир. Для того чтобы единство оставалось прочным, необходимо создать верные, глубинные и непоколебимые основы. Положения о единении славян, их будущего и культуры полной мере были раскрыты философом и мыслителем К. Н. Леонтьевым.

Начало своего пути в духовной жизни Леонтьев начал в 1871–1872 годах на Афоне, где стал учеником афонских старцев. Там он знакомится с миром православного монашества: получает духовное руководство и опыт послушания, узнает о посте и молитвах, начинает понимать жизнь святых. Перед ним раскрывается истинный дух Церкви. Философ О. Д. Волкогонова в своей работе отмечает, как важен был этот период в жизни Леонтьева, и как он на него повлиял: «Биография Леонтьева как будто разрублена карающим мечом на две части — до и после. Причем после — самый трагический и трудный период его земной жизни, тем более поражающий воображение, что в трагедию эту Леонтьев вошел добровольно» [3, 142]. В данный период были написаны множество работ, из которых и сформировались взгляды на культуру философа. Сам Леонтьев в своих письмах тоже отмечает, что православная вера затмила его политическое и художественное прошлое [10, 291]. Основа афонского воспитания мыслителя была заложена святогорским старцем Иеронимом. После проведенного времени Леонтьев уже видел себя убежденным христианином, православным мыслителем, а не эстетиком-пантеистом. Для философа стало необходимым спасти свою душу, укрепить и заботиться о процветании своей Родины.

В отце Иерониме Леонтьев видел великого человека с большой душой и из ряда вон выходящим умом. У Иеронима был талант подчинять себе людей, обладавших высоким умом и нравственностью. Леонтьев в последствии общения со старцем сам ощутил на себе эти качества. В своих воспоминаниях он пишет: «Он без труда овладел моей тогда очень гордой волей» [12, 584]. Отец Иероним считал Леонтьева своим духовным сыном. Он с удовольствием беседовал с Леонтьевым на разные темы, и мог проводить с Константином Николаевичем много часов. По воспоминаниям философа он мог обратиться к Иерониму с любым вопросом.

Леонтьев также уважал и схиархимандрита Макария, который был учеником Иеронима. По описаниям мыслителя отец

Макарий был «великим, истинным подвижником» и «современным, живым, привлекательным человеком». Стоит отметить, что Леонтьев был первым, кто увидел разницу между двумя великими старцами и их вкладу в Афон. Отца Иеронима Леонтьев видел как человека, восстановившего русское иночество на Афоне и ставшего основателем новой русской общины. Отец Макарий, по мнению философа, был лишь тем, кто приумножал все то, что сделал Иероним. Тем не менее Леонтьев уважал обоих и почтил за честь дружбу с ними, а их наставления считал за дар Божий.

Среди вопросов, которые волновали Леонтьева самым главным был обретение веры и страха Божиего. Ответом на этот вопрос стал совет отца Иеронима: «...повторять только трижды в день: „Господи, пошли мне веру в загробную жизнь и утверди ее в сердце моем“» [10, 232]. Выполняя данную заповедь, Леонтьев почувствовал, что Бог утвердил в нем желанную им веру и уже, даже если бы и хотел, не мог отречься. Уже после того, как Леонтьев покинул Афон, в результате такой сильной веры в догматы святых отцов у него возникла полемика с Федором Достоевским и Львом Толстым, работы которых мыслитель обвинил в «розовом христианстве». В соответствии с духовными традициями Леонтьев видел в «розовом христианстве» человекоугодие, завуалированное словами о любви. По мнению философа, человека необходимо воспитывать на страхе Божием, то есть он должен бояться согрешить. В своей статье «О всемирной любви» Леонтьев проанализировал речь Достоевского, сказанную им на торжествах, которые были связаны с открытием памятника в честь Пушкина. Мыслитель критикует ее за отсутствие оригинальности. По мнению философа, об объединении братских народов и гармонии говорили уже давно. Во второй статье, опубликованной в 1882 году, Леонтьев анализирует религиозный смысл рассказа Толстого «Чем люди живы». Назвав христианскую мысль Толстого «слабой», мыслитель апеллирует к тому факту, что Толстой взял только те фрагменты Священного Писания, где говорится о

любви. При этом игнорирует фрагменты о каре, страхе, покорности властям [1, 102].

В противовес «розовому христианству», ограниченному темой любви, Леонтьев предлагает более полную религиозную трактовку: «Истинное христианство тем и божественно, что в нем все есть: и высшая этика, и залогом глубочайшей государственной дисциплины, и всякая поэзия...» [11, 278]. Резюмируя религиозные взгляды, которые были предоставлены в обеих статьях Леонтьевым, можно прийти к выводу, что любовь к людям, которая не сопровождается страхом перед Богом, не может являться чисто христианской. Такая любовь ведет к индивидуализму и связанному с ним обожествлению прав человека. Пропаганда такой позиции, по мнению Леонтьева, подрывает веру человека в Бога, в то, что от них не зависит. У них начинает отсутствовать страх и смирение, в результате это приводит к революциям, в которых погрязло западное общество. Леонтьев очень часто повторял: «...начало премудрости есть страх, а любовь — только плод» [9, 175]. Расцвет антропологии победил веру в Бога, любовь к Церкви и институт семьи. Любовь, которая освобождена от любых правил, является односторонней и обманывает человечество. Абсолютизовав такую любовь, все остальные стороны христианского учения придут в упадок. У человека будет развиваться недовольство к христианской вере, в результате чего в обществе может прийти к господству нигилизм.

На протяжении всей своей жизни после пребывания на горе Афон, Леонтьев в своем творчестве всегда обращался к евангельскому учению и опирался на святоотеческие традиции, существовавшие в Пантелеимоновом монастыре при отце Иерониме. Основываясь на этом опыте, мыслитель провозгласил православные традиции Византии как путь, который направит общество по спасительному пути. Это и неудивительно, ведь Византия сочетала в себе все то, что так чтит Леонтьев: постоянная память о Боге, страх перед ним и желание исполнить его волю. Все это можно найти в его главной

работе «Византизм и славянство». Во время дипломатической миссии Леонтьев, изучая различные культурные и религиозные особенности балканских народов, пришел к выводу, что Россия должна возглавить их для защиты от либерально-эгалитарного процесса, который в то время полностью поглотил Европу. В итоге размышления Леонтьева привели его к выводу, что для защиты христианства государственный строй должен основываться на принципах византизма. Они дали импульс к размышлениям о перспективах развития России. Леонтьев в своем письме к Владимиру Соловьеву цитирует слова критика Астафьева: «Вы, греки, имели дар благоустроить впервые Церковь; но никогда не могли создать сильного государства; мы, русские, не оказались способными к религиозному созиданию, но зато создали великое государство. Надо соединить эти способности, и плод будет великий» [8, 138]. Далее в этом письме философ констатирует, что именно это и пытается представить в будущем византизме.

По мнению Леонтьева, Россия должна избрать свой собственный путь, отличный от европейского. Этот путь должен заключаться в создании византийского мира — давно забытого, но так хорошо связанного с русской историей, жизнью и культурой. Леонтьев пишет: «Византийский дух, Византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникают насквозь весь великорусский общественный организм» [7, 100]. Леонтьев был разочарован тем фактом, что русское общество так мало знает о своем византийском прошлом. Он отмечает, что большинству византизм представляется скучным явлением. Не было талантливых людей, которые описывали бы византизм с другой стороны, развеяли бы вздорные представления о нем, показали бы, сколько в византизме было искренности, теплоты, геройства и поэзии [13, 89]. Мыслитель упрекает также и западных деятелей в том, что они игнорируют высочайшую культуру Византии. Единственным человеком, отметившим вклад Византии, был Амедея Тьерри, которого Леонтьев соответственно отметил. Тьерри писал в

своей книге, что Византия дала человечеству новую веру — христианство, что не могло не апеллировать к мировоззрению Леонтьева.

Леонтьев отмечает, что византийские идеи и чувства всегда были объединяющим фактором для России. Она спланировала русский народ для борьбы с татарами и монголами, поляками и шведами, турками и французами. Далее философ вводит классификацию византийских идей: религиозные, государственные, нравственные, философские и художественные. Например, для Леонтьева византизм в государстве является гарантом самодержавия и крепкого государства, способного создать необходимые условия для развития самобытной национальной культуры. Философ считает национальное своеобразие самым существенным отличительным признаком культуры, который является неотъемлемой частью системы идей византизма. Именно поэтому Леонтьев, проявляя симпатии к старой Европе, в которой были выразительно-красивые и разнообразные явления ее внутренней жизни и так понятно его неприятие революционных движений, ведущих Запад к атеизму. Священник Фудель пишет: «Тот «альтруизм», который кладется в основу нового строя жизни, был ненавистен К. Леонтьеву не только как эстетику, но и как христианину» [6, 160]. Он считает, что это было вполне очевидно, потому что альтруизм является подменой христианского понятия о любви. Фудель отмечает, что душа Леонтьева всегда стремилась в места, где хотя бы в малейшей форме осуществлялся идеал православно-христианской жизни.

Леонтьев был уверен, что вся русская культура на органическом уровне связана с Православием и византийскими идеями и культурой. Он считает, что для укрепления государственного строя помощь религии необходима. Именно она формирует нравственность и объединяет русские народы. Для Леонтьева христианская религия черпает все хорошее из других религий, а именно милосердие и аскетизм. Именно Россию Леонтьев видит как опору Православия, но при этом нужно сохранять православную дисциплину.

В своей главной работе «Византизм и славянство» Леонтьев изложил оригинальную теорию триединого процесса. Согласно этой теории все мировые процессы одинаковы и проходят три стадии: первоначальная простота, цветущая сложность и смесительное упрощение. Проанализировав историю философии, мыслитель наблюдает следующую аналогию: начальные системы включали в себя первобытную простоту и народную мудрость, затем наступила цветущая сложность, временной отрезок которой Леонтьев определил от Сократа до Гегеля, а потом наступило смесительное упрощение, включавшее в себя эклектиков, материалистов, деистов и атеистов. Леонтьев отмечает, что после стадии смесительного упрощения любая система погибает. Мыслитель отмечает, что во время развития организма его состояние соответственно тоже постоянно меняется. Особенно это заметно проявляется с государством, в котором от выбранной формы правления зависит единство страны. Рассматривая различные формы правления и их ответвления, Леонтьев приходит к выводу, что каждая из них надежно держит общество в рамках, а это в свою очередь необходимое условие восхождения от простого к оригинальному и сложному. Однако в конце XIX века содержание политических форм начинает меняться, становясь однообразной, бесцветной, возникает стремление уравнивать всех людей. Леонтьев называет такого человека «средним», который является результатом либерально-эгалитарного процесса, и «орудием», разрушающим социальное развитие и высокую культуру. Для него люди, которые отуманены прогрессом и верят в гуманизм, надеющиеся на «земное счастье и равенство», уже подвержены тенденцией разложения. Леонтьев считает, что в обществе, в которое уже проникают такие идеи, прежде всего необходимо оберегать личность, так как только развитая личность способна выработать своеобразную культуру.

Для философа народ, развивающий свое национальное достояние до высочайших пределов, вносит вклад во всю цивилизацию. Леонтьев считает, что религиозные, государствен-

ные, философские, лично-нравственные и художественные идеи, образуя сложную систему, вырабатываются нацией на протяжении многих поколений и становятся достоянием не только государства, но и всего мира. Поскольку важнейшей задачей общества является сохранение своеобразия своей культуры, то соответственно для России сохранение своей самобытности заключается в противодействии проникновению либеральных идей Запада. Либерально настроенные люди считают Запад идеальной моделью развития, что, естественно, неверно. Об этом говорил еще Н. Я. Данилевский, с которым Леонтьев соглашался по многим вопросам. Данилевский пишет: «Дело в том, что во всех частях света есть страны очень способные, менее способные и вовсе не способные к гражданскому развитию человеческих обществ, что европейский полуостров в этом отношении весьма хорошо наделен, хотя не обделена и остальная Азия...» [4, 60]. Западный процесс развития Леонтьев считает разложением, процессом уничтожения национальных культур. Либеральное общество порождает индивидуализм — одну из главных черт капитализма, целью которого является жажда наживы, способность перешагнуть через человека.

Леонтьев был одним из первых, кто предсказывал упадок культуры в западноевропейских странах. Мыслитель сразу понял: замена духовных ценностей на материальные приведет к деградации общества. У человека появляется желание достичь цели любыми средствами. Его перестают волновать жертвы, ради которых он пойдет на тот или иной поступок, страдания людей, которым его действия причинили вред. Главным орудием в борьбе против либеральных идей Леонтьев считал создание восточнохристианского союза во главе с Россией. Стоит отметить, что Леонтьев скептически относился к идеологии панславизма, активизировавшейся в его время. Смысл идеи панславизма построен на необходимости политического объединения славян, в основе которого будет этническая, культурная и языковая общность. Последователями такого

движения были братья Аксаковы, Киреевский, Хомяков и многие другие, ключевым ориентиром для которых являлись Православие, самодержавие и народность. Леонтьев не был согласен с такой концепцией и выделил несколько причин, препятствующих созданию славянского союза: разнообразие племен и разные религии, географическое положение, различные экономических интересов.

Залогом успешного будущего для России, по мнению Леонтьева, должна стать социалистическая идея, связанная с византизмом, в основании которой будут заложены принципы единства народов и социальной справедливости. В отличие от «распущенного» и «беспринципного» либерального устройства общества, общество, построенное на социализме, будет одним из шагов на пути создания «русской идеи». Несмотря на это, Леонтьев видел в социализме не только положительные стороны. С одной стороны, он отмечал неизбежность появления социализма, но с другой признавал, что он может насаждаться обществу насильственным путем. Мыслитель отмечает, что разрушить всегда проще, чем построить что-то новое. Но Леонтьев был уверен, что только социалистическое общество способно сохранить культуру. Социализм, по его мнению, способен спасти государство, разлагаемое анархизмом и индивидуализмом. Именно по этой причине Леонтьев не против принудительно склонить людей к социализму, но все же хочет, чтобы решение было добровольным.

Но для создания цельного общества необходимо участие Церкви. Леонтьев замечает, что людей все больше начинают интересоваться религиозные вопросы. Он верит, что в социалистическом обществе возможно отказаться от атеизма и построить взаимосвязь государства и церковной власти. Такая мысль Леонтьева носит утопический характер, так как он глубоко верит, что с благословения Церкви русский царь будет строить социалистический уклад жизни по примеру византийскому. Философ верил, что человек сам может развить в себе религиозность. Он считал, осознавая веру, человека

сложнее сбить с пути. В связи с этим Леонтьев делает следующий вывод: «.. люди практической власти и люди умственного влияния захотят развить и утвердить в самих себе и в своей нации и религиозность, и житейскую, так сказать, самобытность. Народ рано или поздно пошел бы за ними» [5]. Несмотря на неоднократные заявления Леонтьева о необходимости вовлечения Церкви в дела государства, он крайне отрицательно относился к использованию религии в политических целях. Леонтьев считал, что роль православной политики должна заключаться в укреплении власти Церкви и государства, защите церковных вероучений и канонов.

Таким образом, религия оставила в жизни и творчестве Леонтьева заметный отпечаток. После пребывания на Афоне мыслитель по-новому взглянул на генезис культуры в России и в мире. Теперь важную роль в философии культуры Леонтьева стала занимать религия. Очень часто он обращался к религиозным законам и учениям. Именно после периода прихода в монастырь им были написаны работы, которые и по сей день характеризуют Леонтьева как оригинального философа с собственной концепцией культуры и взглядов. Пусть, по мнению многих его критиков, в некоторых суждениях мыслитель и противоречил самому себе, многие его пророчества по поводу либерально-эгалитарного процесса, происходившего в Европе, и потери самобытности оказались правдой. Леонтьев словно чувствовал начало мировой революции, где погибнут все ценности старого мира.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Broda M. Antipodes of «pink Christianity»: Konstantin Leontiev's dispute with Fyodor Dostoyevsky and Lev Tolstoy // Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Rossica. — 2018. — № 11. — С. 99–110.

2. В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники». Переписка. Неопубликовано.

ванные тексты. Статьи о К. Н. Леонтьеве. Комментарии / Сост. Е. В. Ивановой; изд. подгот.: А. П. Дмитриев, В. Н. Дядичев, Е. В. Иванова, Г. Б. Кремнев, П. В. Палиевский. — СПб.: Росток, 2014. — 1182 с; ил.

3. *Волкогонова О. Д. Константин Леонтьев* / О. Д. Волкогонова — М.: Молодая гвардия, 2013. — 454 с.: ил.

4. *Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому*. 6-е изд. / Предисловие Н. Н. Страхова; статья К. Н. Бестужева-Рюмина; составление, вступительная статья и комментарии А. А. Галактионова. — СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, Издательство «Глаголь», 1995. — 552 с.

5. *Игумен Петр*. Принципиальные основы аскетической системы Константина Леонтьева для устройства христианского общества // XIV Международные Рождественские образовательные чтения, 2006 г. URL: <http://ksvetu.org/articles/principialnye-osnovy-asketicheskoj> (дата обращения: 10.05.2022).

6. *Леонтьев К. Н. Pro et contra (Русский Путь)*. Том 1. Антология / К. Н. Леонтьев М.: Русский Христианский гуманитарный институт, 1995 г. — 474 с.

7. *Леонтьев К. Н. Византизм и славянство* // Восток, Россия и славянство. — 1885. — Т. 1 — С. 81–193.

8. *Леонтьев К. Н. Кто правее? Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьеву. О национализме политическом и культурном* / К. Н. Леонтьев. — М.; Берлин: Директ- Медиа, 2016. — 140 с.

9. *Леонтьев К. Н. О всемирной любви* // К. Леонтьев, наш современник. СПб.: Изд-во Чернышева, 1993. С. 169–199.

10. *Леонтьев К. Н. Письмо о вере, молитве, немощах духовенства и о самом себе* / Сообщил И. И. Фудель // Богословский вестник. — 1914. — Т.1, № 2. — С. 229–237.

11. *Леонтьев К. Н. Страх божий и любовь к человечеству* // Восток, Россия и славянство. — 1886. — Т. 2 — С. 264–280.

12. *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем в 12 томах. Т. 6, Кн. 2 / Подгот. текстов и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. — СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2004. — 766 с.

13. *Северикова Н. М.* Константин Леонтьев и Византизм // Вопросы философии. — 2012. — № 6. — С. 85–95.

УДК 223.4

Осин Е. Е.

студент 4-го курса бакалавриата
Калужской духовной семинарии
e-mail: osin2t@yandex.ru

Клещевич А. А.

студент 4-го курса бакалавриата
Калужской духовной семинарии

Кутепов О. Е.

доцент кафедры гражданско-правовых
дисциплин, к.ю.н., доцент
Калужского института (филиала)
«Всероссийского государственного
Университета юстиции (РПА Минюста России)»

Osin E. E.

4th year undergraduate student
Kaluga Theological Seminary
e-mail: osin2t@yandex.ru

Kleshevich A. A.

4th year undergraduate student
Kaluga Theological Seminary

Kutepov O. E.

Associate Professor of the Department of Civil Law
Disciplines. Candidate of Law, Associate Professor
Kaluga Institute (branch) of the «All-Russian State
University of Justice (RPA of the Ministry of Justice of Russia)»

ЗАГАДКИ ЭККЛЕЗИАСТА

THE RIDDLES OF ECCLESIASTES

Аннотация. Книга Проповедника Экклезиаста является продолжением книг о приобретении мудрости. Существует три книги в Библии, которые называют книгами мудрости и они говорят о мудрости: книга Притчи Соломона, книга проповедника Экклезиаста и книга Иова. Все книги мудрости — особенные и назидательные. Книга проповедника Экклезиаста говорит о главных достижениях в жизни каждого человека. Один из главных вопросов звучит так: «Имеет ли жизнь человека смысл?» Приобретение мудрости и страха перед Господом являются главными достижениями любого человека. Проповедник является учителем зрелого возраста. Он пережил много различной полемики, приобрел много жизненного опыта и научился делать правильные выводы из совершенных личных ошибок, когда уклонялся от Бога. Все достижения — это суета сует и томление духа. Но что же является смыслом жизни и что пользы человеку во всех достижениях?

Abstract. The book of the Preacher Ecclesiastes is a continuation of the books on the acquisition of wisdom. There are three books in the Bible that are called the books of wisdom and they talk about wisdom: The Book of Proverbs of Solomon, the Book of the Preacher Ecclesiastes and the Book of Job. All books of wisdom are special and edifying. The book of the Preacher Ecclesiastes speaks about the main achievements in the life of every person. One of the main questions is: «Does a person's life have meaning?» Acquiring wisdom and fear of the Lord are the main achievements of any person. The preacher is a mature-age teacher. He experienced many different polemics, gained a lot of life experience and learned to draw the right conclusions from his personal mistakes when he evaded God. All achievements are vanity of vanities and longing of the spirit. But what is the meaning of life and what benefits a person in all achievements?

Ключевые слова: Экклезиаст, книги, Бог, писатель, Ветхий Завет, царь.

Key words: Ecclesiastes, books, God, writer, Old Testament, king.

Как в ветхозаветном, так и в христианском предании считается, что эта книга написана Соломоном. Но есть мнение, что она написана ветхозаветным автором, жившим в V в. до Р. Х. Название ее переводится как «проповедник, учитель». Писатель книги, от лица которого идет повествование, рассуждает о смысле человеческой жизни. Ключевая фраза книги — о суетности земной жизни, лишенной высшего смысла: «Суета сует, сказал Экклезиаст, суета сует, — все суета!» (Еккл. 1:2).

Писателем книги, скрывшим собственное имя свое под именем Экклезиаста, был Соломон. Он называет себя в книге сыном Давида, царем Иерусалимским (I, 12); он свидетельствует о себе как о величайшем мудреце, проявившем свою мудрость в притчах (XII, 9–10; ср. 3 Цар.).

В переводе с греческого языка слово «экклесиастис» означает того, кто проповедует на собрании. Считается, что написана данная книга от имени великого царя Соломона, хотя по сей день на эту тему ведутся дискуссии.

Книга Экклезиаста выделяется среди ветхозаветных Писаний своим скептицизмом — все земные ценности предстают в ней как «суета сует». Смысл слова «Экклезиаст» (евр. Кохелет) может быть передан как «говорящий в собрании», или Проповедник. Писатель называет себя сыном Давида, «царем над Израилем в Иерусалиме», что позволило в древности отождествлять его с Соломоном. Фигура Соломона как нельзя лучше сочетается с выраженным в книге провозвестием: Соломон был великим мудрецом и одновременно богатым царем, изведавшим все земные наслаждения.

Книга Экклезиаст насчитывает 12 глав, она может быть поделена на шесть тематических разделов или поэм.

Структура Книги Экклезиаста:

Еккл. 1:2–1:11 Пролог.

Еккл. 1:12–2:26 Тщетность земной мудрости и наслаждений.

Еккл. 3:1–5:19 Тщетность человеческих усилий.

Еккл. 6:1–8:17 Ничтожность богатства и славы.

Еккл. 9:1–12:8 Участь человека.

Еккл. 12:9–14 Эпилог.

Источниками для написания книг Паралипоменон послужили различные книги Ветхого Завета. Это и Моисеево Пятикнижие, по которому составлялись родословные списки, и исторические книги Иисуса Навина, Судей, Руфь. Ссылаясь на книги Царств, автор называет их «словами Самуила видящего, Нафана пророка и Гада провидящего». Вообще, в книгах Царств и Паралипоменон много буквально сходных повествований.

Следует учитывать, что цель написания книг Царств и Паралипоменон — не одинакова. Если в книгах Царств много места отводится повествованию биографического характера и теоретическим вопросам, то книги Паралипоменон излагают скорее церковную историю, нежели государственную. В них даются подробные сведения о подготовке к строительству Храма при Давиде, о построении его Соломоном, о реформаторской деятельности Асы, о стремлении Иосафата и Езекии научить народ Закону Божию, восстановить порядок богослужения.

Книга проповедника Экклезиаста является ценнейшим анализом личных достижений в мудрости и в знании, в развлечениях, в приобретениях, в глупости и в безумии, в труде, в философии и в богатстве. Этот длинный перечень принадлежал самому автору, царю Соломону. На протяжении всей своей жизни сделал глубочайшие расследования и важнейшие открытия. «И предал я сердце мое тому, чтобы исследовать и испытать мудростью все, что делается под небом: это тяжелое занятие дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нем» (Еккл. 1:18). Все достижения человека — это «суета сует» и «погоня за ветром». Без Божией помощи люди не способны

ничего делать. Без Бога жизнь на земле теряет смысл и значение. В конце жизни Экклезиаст вразумляет молодых людей важными уроками, которые изменят ценность жизни. Итоги достижений будут подведены, когда человек предстанет пред Богом и даст Ему отчет. Когда умирает человек, то все достижения можно вмести́ть между двумя датами: днем рождения и днем смерти.

«Тире» между этими датами как раз и вмещает наши достижения. Что туда войдет? Труд? Болезни? Богатство? Наслаждения? Глупость или мудрость? Давайте просмотрим и поучимся вместе с мудрым проповедником, пока еще жизнь продолжается и можно что-то изменить.

Книга Экклезиаста была включена в состав Священного Писания Ветхого Завета наряду с другими учительными книгами, к концу I в. по Р. Х. Решающую роль в канонизации книги сыграл Ямнийский канон, составленный между 75 и 117 гг. по Р. Х. Около этого времени книга Экклезиаста входит в годичный круг синагогальных чтений. Признают каноничность книги Экклезиаста и большинство христианских авторитетов.

Автор Экклезиаста — человек, который ничего не ищет. Он не взывает к Богу, требуя от Него помощи или ответа. Он успешен, уважаем и мудр. Тем удивительнее, что его уверенность в бессмысленности и тщетности всех человеческих дел настолько тотальна и рациональна, что, кажется, совсем не оставляет места ни вере, ни надежде.

Последовательно взвешивая различные стороны человеческой жизни, автор каждый раз лишь устало отмахивается: все это суета. Переведенное на русский язык как «суета» слово «хавель» имеет и другие значения — «пар, вздох». Это слово употребляется в тексте более 30 раз — настолько емко и точно оно передает основную тональность авторских размышлений. Земное счастье и благополучие, все самые значительные и животрепещущие вопросы человеческого бытия и даже человеческая мудрость — во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь (Еккл. 1:18).

Основные события в книге включают историю приобретения мудрости, познание глупости и безумия, личную неудовлетворенность и недовольство в жизни автора, превосходство поклонения Богу. Проповедник говорит будущим поколениям о важности и величии мудрости.

Любые земные радости и бессмысленные развлечения приводят к пустоте и к неудовлетворению. Люди всех поколений стремятся найти счастье где угодно, подчас в таких местах, где его никогда не найти. Они испытывают различные разочарования, которые ведут к тупикам и к пустоте жизни. Если жизнь не сосредоточена на служении и почитании Бога, она — бесцельна и бесполезна. Царь Соломон ярко открывает, как он снова учился сам приобретению мудрости и передавал свои объяснения и наблюдения другим поколениям. Вера учит его, что Бог создал все прекрасно для Своих целей: «Все соделал Он прекрасным в свое время, и вложил мир в сердце их, хотя человек не может постигнуть дел, которые Бог делает, от начала до конца» (Еккл. 3:11). Каждый человек должен принимать все от Бога, в том числе и свои собственные ограничения, как Божий подарок в жизни. В конце книги проповедник сделал вывод, что самое главное в жизни — это почитать Бога и благоговеть пред Ним.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 7 т. / под ред. А. П. Лопухина. — Изд. 4-е. — Москва: Дар, 2009. / Т. 3: Книга Экклезиаста. 656–700 с.
2. Толкование на книгу Экклезиаст / протоиерей Геннадий Фаст. — Красноярск: Енисейский благовест, 2009. — 343 с.
3. Книги Экклесиаст и Песнь песней / В рус. пер. с греч. текста LXX, с введением и примеч. П. Юнгерова. — Казань: Центр. тип., 1916. — 66 с.
4. Библиотека творений святых отцов и учителей западных.

Творения блаженного Иеронима Стридонского в 17-ти томах. Издание второе. Издательство: Киевская Духовная академия. Киев, типография И. И. Чоколова, 1894. / Часть 6. 1880. — 530 с. / Толкование на книгу Екклесиаст, к Павле и Евстохии. 1–136 с.

5. Творения святого Григория Нисского. — Москва: Тип. В. Готье, 1861–1871 / Ч. 2. — 1861. — 479, II с. / Точное истолкование Екклесиаста Соломонова. 203–358 с.

6. Олесницкий М. А. Книга Екклесиаст. Опыт критико-экзегетического исследования. — Киев, 1873. с. 155–185.

ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 252.4

Протоиерей Сергей Третьяков
кандидат богословия,
проректор по учебной работе
Калужской духовной семинарии,
доцент кафедры библейских
и богословских дисциплин
e-mail: tresergius@mail.ru

Archpriest Sergiy Tretyakov
candidate of Theology
vice-rector for educational work
of Kaluga Theological Seminary,
associate professor for the Chair
of Theological and Biblical Studies
e-mail: tresergius@mail.ru

ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЕ ПРОПОВЕДИ В ЛАВРЕНТЬЕВОМ МОНАСТЫРЕ В ДЕНЬ ПАМЯТИ СВЯТОГО: ОСОБЕННОСТИ И ПАРАДИГМЫ

PRE-REVOLUTIONARY HOMILIES OF ST. LAURENTIUS MONASTERY ON THE DAY IN MEMORY OF THE SAINT: FEATURES AND PARADIGMS

Аннотация. Статья посвящена исследованию корпуса дореволюционных проповедей, которые произносились в день памяти святого праведного Лаврентия Калужского. Проповеди датируются разными годами, однако в них есть общие черты с точки зрения жанра и смысла. Выявляются композицион-

но-смысловые особенности этих проповедей, их отличительные особенности, а также предлагается классификация гомилетических текстов в зависимости от их содержания.

Abstract. The main point of the article is the research of pre-revolutionary homilies that were preached on the day in memory of Saint Laurentius of Kaluga. These homilies are of different dates and years but they have got something in common in genre and meaning. In this article one can find the features of structure and sense of the homilies and a classification of these texts that depends on their contents.

Ключевые слова: юродство, святой Лаврентий Калужский, проповедь, антитеза, композиция.

Key words: foolishness for Christ, Saint Laurentius of Kaluga, homily, antithesis, composition.

До революции в день памяти святого праведного Лаврентия Калужского проповедь в обители его имени логично имела непосредственную связь с литургической памятью¹, хотя в ряде гомилий имя святого² не упоминается.

В данной статье мы рассмотрим корпус проповедей, произнесенных в день памяти святого и опубликованных в Епархиальных ведомостях, а также в Церковно-общественном вестнике, с точки зрения их структурных, стиливых, лексических

¹Память святого праведного Лаврентия Калужского совершается 10 (23) августа.

² В Свято-Троицком кафедральном соборе проповеди произносили все священники городских церквей согласно расписанию, утвержденному епархиальным архиереем. Например, в 1903 году на праздник св. Лаврентия проповедь должен был произносить священник Казанской церкви Николай Добромыслов, в 1905 г. — священник Одигитриевской церкви Иоанн Сперанский (См. Калужские Епархиальные ведомости. 1902. № 23. Часть официальная. С. 417 и Калужские Епархиальные ведомости. 1904. № 23. Часть официальная. С. 417).

и смысловых (богословских) особенностей. Принцип порядка следования проповедей — хронологический, однако одной из основных целей данного небольшого исследования является попытка классифицировать тексты проповедей не по хронологическому, а по композиционно-смысловому признаку.

Объектом рассмотрения являются следующие проповеди, опубликованные в периодических изданиях:

1. Прибавления к Епархиальным ведомостям. 1865. № 15. 15 августа. Слово на память праведнаго Лаврентия.

2. Прибавления к Епархиальным ведомостям. 1867. № 16. 31 августа. Слово на память праведнаго Лаврентия.

3. Прибавления к Епархиальным ведомостям. 1864. № 15. 15 августа. Слово на память праведнаго Лаврентия.

4. Калужские Епархиальные ведомости. 1898. № 17. 15 сентября. Часть официальная. Слово на день святого праведнаго Лаврентия, Калужского чудотворца.

5. Калужские Епархиальные ведомости. 1902. № 16. 31 августа. Часть неофициальная. Слово в день памяти святого праведнаго Лаврентия, Калужского чудотворца.

6. Калужский Церковно-Общественный вестник. № 25. 1 сентября 1912 г. Поучение в день прав. Лаврентия, Христа ради юродивого Калужского чудотворца³.

7. Калужский Церковно-Общественный вестник. № 24. 20 августа 1913 г. Поучение в день св. праведнаго Лаврентия, Калужского чудотворца — 10 августа.

Рассмотрим каждый из представленных гомилетических текстов.

1. Прибавления к Епархиальным ведомостям. 1865. № 15. 15 августа. Слово на память праведнаго Лаврентия.

Проповедь, произнесенная 10 августа 1865 года Преосвященным Григорием (Миткевичем), епископом Калужским и Боровским в Лаврентьевом монастыре, начинается с цитаты из послания св. апостола Павла к Галатам: Иже Христовы суть,

³ Автор проповеди подписан как П. А. К-въ.

плоть распяша со страстьми и похотьми (Гал. 5:24). Эта цитата задает тон последующему рассуждению о том, почему апостол сказал именно такие слова: «...наше собственное тело стало враждебным душе нашей... Вот причина, почему христианину необходимо для спасения души распинать плоть свою со страстьми и похотьми» [7, с. 390].

Это рассуждение занимает большую часть проповеди, и лишь ближе к концу автор подходит непосредственно к св. прав. Лаврентию как примеру и образцу усмирения плоти для стяжания благодати.

Получается, что структура проповеди сводится к следующему:

- 1) новозаветная цитата, оформленная как эпитафия, которая является отправной смысловой точкой для последующего изложения и размышления,
- 2) толкование приведенной цитаты,
- 3) подводка к образу святого как к примеру вышеизложенных рассуждений,
- 4) описание подвигов святого в контексте цитаты, заявленной в начале проповеди,
- 5) заключение.

В контексте приведенной цитаты автор проповеди выделяет традиционные моменты аскезы, присущие и святому Лаврентию: молитва, пост, труды не только для себя, но и для ближнего, «особенно для общества», память о смерти, трезвение и бодрствование.

Таким образом, смысловая направленность данного текста (как и любого гомилетического текста) — дидактическая: святой есть тот образец, которому верующие должны подражать, который уже при жизни смог достичь высот духа. При этом основным объектом проповеди является не святой и его жизнь, а новозаветный стих и его толкование в морально-нравственном ключе. Упоминание святого праведного Лаврентия служит здесь скорее иллюстрацией к рассуждениям автора.

2. Прибавления к Епархиальным ведомостям. 1867. № 16. 31 августа. Слово на память праведнаго Лаврентия.

Как и в предыдущем случае, проповедь начинается с евангельской цитаты, вынесенной в эпиграф: *Научитесь от мене, яко кроток есмь и смирен сердцем: и обратите покой душам вашим* (Мф. 11:29).

Из самого начала становится понятно, что данные слова взяты из Евангельского чтения на богослужении дня, то есть автор связывает литургическое чтение и свое гомилетическое слово, трактуя сказанное Христом.

Далее начинается лексико-богословский анализ понятия кротости, причем целый большой абзац изобилует синонимами, разъясняющими, что есть кротость, и кто такой кроткий человек: «Кротким быть значит иметь такое благое состояние духа, чтобы ничем не раздражаться и самому никого не раздражать; значит быть равнодушным при всех обстоятельствах жизни, при всех оскорблениях и обидах» [8, с. 374].

Кроткий — то есть благодушный, не позволяющий негодования, богобоязливый и благоговейный; не терпит вольнодумства, не допускает кощунства, великодушный, не позволяет себе ни самохвальства, ни тщеславия, ни шутовства, ни злословия, ни колких острот и злых насмешек; доброжелателен. Проще говоря, незлобивый.

Более того, через цепочку синонимичных выражений автор описывает и внешний вид, и поведение кроткого человека: «Его взор скромн, его телодвижения благопристойны, его одежда неизыскана, непышна, не противна стыдливости и христианскому благонравию» [8, с. 375].

Далее мысль автора идет к противоположности, то есть применяется прием антитезы: он говорит о том, что нам сложно достичь кротости, потому что мы часто страдаем от гордости, самомнения, поэтому излишне чувствительны к словам окружающих относительно нас.

Исходя из сказанного, данная проповедь имеет морально-дидактическую направленность, и при этом кротость как свойство чистой души приписывается и святому подвижнику — Лаврентию Калужскому:

«Кротостию отличался и сей Угодник Божий, правед. Лаврентий, коего св. память празднуем ныне. Юродствуя о Христе, он не обращал внимания на те глумления, на те насмешки, какими преследовали его люди, неумевшие понимать его высокой, Боголюбезной красоты» [8, с. 378].

В этом кратком замечании о праведном Лаврентии используется тот же прием противопоставления, антитезы: с одной стороны кротость, высокая и Боголюбезная красота, с другой — глумления, насмешки, преследования. Кротость, являющаяся объектом проповеди, приравнивается к смирению, которое не раз отмечалось как характерная черта юродства: «Смирение человека в отношении к людям и есть юродство» [4, с. 12]. Интересно, что юродство как тип святости связывается не только с кротостью, но и с красотой, понимаемой как красота духа. При этом подтекстово отмечается, что юродивый и вообще подвиг юродства — это то, что далеко не всегда понятно и доступно человеческому обыденному сознанию.

Данная проповедь по своим структурным и смысловым особенностям (цитата из Священного Писания, толкование цитаты, упоминание святого Лаврентия в конце проповеди) близка к первому рассмотренному нами гомилетическому тексту, построенному по такой же схеме, неслучайно автором обеих является епископ Григорий (Миткевич).

3. Прибавления к епархиальным ведомостям. 1864. № 15. 15 Августа. Слово на память праведного Лаврентия.

Этот текст также имеет сноску о том, что проповедь была произнесена Преосвященнейшим Григорием, епископом Калужским, в Свято-Лаврентьевом монастыре 10 августа.

Здесь мы видим ту же самую композицию, что и в предыдущих гомилетических текстах: проповедь начинается с Евангельской цитаты: *Весь народ искаше прикасаться Ему: яко сила от Него исхождаше, и исцелше вся* (Лк. 6:19).

Эта цитата, предпосланная тексту, также является структуроорганизующей: она выстраивает вокруг себя весь последующий текст.

Далее следует богословско-экзегетическая часть (толкование цитаты) с явно выраженным дидактическим, морализаторским элементом. Ключевыми словами в данной части являются слова с разной оценкой: «таинство, любовь, милость», а с другой стороны — «грех, беззаконие». Так здесь используется уже знакомый прием антитезы: с одной стороны, бесконечная любовь Господа, которая зримо явилась нам в таинстве Евхаристии, с другой — наша греховность, которая мешает нам приобщиться в полной мере к этой любви.

Наконец, проповедь завершается призывом приступить ко Святому Причащению, осознав свои грехи, и не бояться исповедовать грехи с тем, чтобы потом причащаться с чистым сердцем.

Обратим внимание, что в данной проповеди не упоминается имя праведного Лаврентия даже в качестве примера или образца. Таким образом, проповедь имеет связь с литургическим чтением, но не имеет связи с литургической памятью дня (памятью святого) в том смысле, что не имеет эксплицитных упоминаний о праведном Лаврентии.

4. Калужские Епархиальные ведомости. 1898. № 17. 15 сентября. Часть официальная. Слово на день святого праведного Лаврентия, Калужского чудотворца.

Эта проповедь имеет атрибуцию, данную в самом конце — ее автором является священник Иоанн Остроглазов, который был законоучителем Николаевской мужской гимназии.

В отличие от предыдущих рассмотренных нами текстов она полностью посвящена святому Лаврентию: в ней отсутствует структуроорганизующая цитата из Священного Писания, поэтому отсутствует и экзегетический элемент. При этом в тексте есть историко-описательная часть, где не только говорится о внешнем облике святого («Летом и зимой ходил в овчинных одеждах, нося с собою секиру»), но и упоминание исторических личностей, современников праведного Лаврентия («Благочестивый князь Симеон, проразумел в нем человека Божия, с любовью принимал его в своих палатах и его молитвами ограждался от хищников татар»).

После этой части следует другая, обязательная для жанра проповеди, которую можно назвать морально-дидактической. В ней, в связи с подвигом юродства, который взял на себя святой, говорится о славе небесной и земной, а также о вере как о необходимой добродетели для стяжания благодати. Слава земная, от которой отрекся праведный Лаврентий, противопоставляется славе небесной, которую он стяжал своей святой жизнью (уже знакомый нам по другим гомилетическим текстам прием антитезы). Это отречение было возможно только благодаря глубокой вере, имевшейся у святого ко Господу.

В заключительной части проповедник переходит к высшей добродетели — любви, раскрывая ее значение опять же на примере святого: «Святой праведный Лаврентий любовь к Богу и ближним почитал целью своего бытия: для любви к Богу он призрел мир с его искушениями и плоть с ее похотями и страстями; для любви к ближнему он не только терпеливо переносил от современников насмешки, укоризны, но тех же самых современников защищал своими молитвами от врагов, которые Божьим попущением опустошали тогда землю нашу» [6, с. 592]. В этом текстовом фрагменте используется все тот же прием противопоставления: мир с его искушениями — любовь к Богу, насмешки и укоризны современников — любовь к ближнему.

5. Калужские Епархиальные ведомости. 1902. № 16. 31 августа. Часть неофициальная. Слово в день памяти святого праведного Лаврентия, Калужского чудотворца.

Эта проповедь, как и предыдущая, полностью посвящена святому праведному Лаврентию, то есть непосредственно связана с литургической памятью.

Отличительной особенностью этого текста является его богословская направленность: если в ранее рассмотренных текстах речь шла либо о толковании новозаветных стихов, либо о моральных и духовных качествах подвижника применительно к каждому христианину, то здесь речь идет о феномене и подвиге юродства.

Проповедник начинает с описания того, что такое юродство вообще и как ведет себя Христа ради юродивый: «Юродивые Христа ради не только отказывались от всех удобств временной жизни, не только лишали себя всех дозволенных благ и не невинных радостей, но даже отрекались от самого главного отличия человека в ряду земных существ — от обычного употребления разума; юродивые добровольно отдавали себя на посмеяние, казались для других людей безумными и жалкими, пренебрегали общепринятыми обычаями света» [5, с. 388].

Затем он продолжает противопоставлением мира обыденного и того мира духовного, в котором живет юродивый, говоря о том, что и проповедь Христа и апостолов, и Воскресение Христово были для иудеев соблазном, а для эллинов — безумием (имплицитно цитируя апостола). Мир не может вместить Божественной премудрости, явленной в святых, поэтому соблазняется о подвиге юродства, так как он не помещается в рамки обычных, бытовых представлений. Более всего, по указанию проповедника, людей удивляет и соблазняет то, что юродивый добровольно отрекается от разумного постижения мира и от разумного поведения, а также от земной славы.

Однако отречение от всего земного (вплоть до снятия с себя одежды) для юродивого вовсе не означает отсутствие любви к этому миру и заботы о том, что в нем происходит. В качестве примера автор приводит исторический эпизод из Жития праведного Лаврентия: «...когда Калужский князь Симеон, сражавшийся в 1512 году с татарами на Оке с водоходного судна, был ими окружен, прозорливый Лаврентий, находившийся в то время в княжеском доме, громко воскликнул: „напали псы на князя Симеона, но дайтеж мне острую мою секиру, чтобы защитить его от псов“; и с эти словами угодник Божий вышел из дома, внезапно явился на судне и укрепляя князя и ободряя его воинство, сказал: не бойтесь! И силою своего примера, а наиболее внутренней молитвой к Богу даровал князю победу над врагами» [5, с. 389].

По слову проповедника, юродивый — не только молитвен-

ник за мир и людей, но и своего рода пророк, который напоминает людям о вере и любви. В этой части для доказательства своей мысли автор использует параллель со Священным Писанием как Ветхого, так и Нового Завета: он сравнивает служение праведного Лаврентия со служением Илии пророка и святого Иоанна Крестителя.

Таким образом, данная проповедь по своей смысловой направленности является богословско-исторической, с дидактическим элементом в заключении, где проповедник призывает следовать примеру святых в их вере и любви к Богу и людям.

6. Калужский Церковно-Общественный вестник. № 25. 1 сентября 1912 г. Поучение в день прав. Лаврентия, Христа ради юродивого Калужского чудотворца.

Эта проповедь совмещает в себе структурно-смысловые признаки тех гомилий, которые мы рассмотрели выше.

Во-первых, она начинается с цитаты из Послания апостола Павла: *Иже Христовы суть, плоть распяша со страстьми и похотьми* (Гал. 5:24).

Однако далее не следует толкования этих слов, а идет часть, посвященная Свято-Лаврентьеву монастырю и его святому покровителю. Монастырь описывается в литературно-поэтической манере: «Есть близ нашего города место, куда многие обездоленные жизнью, удрученные горем, нуждающиеся в благодатной помощи несут свое горе, свои заботы, свои молитвы о помощи. Место это — обитель прав. Лаврентия, Христа ради юродивого» [2, с. 4].

Темой основной части проповеди является подвиг юродства, который автор выделяет особо среди остальных типов святости: «Одно они ищут на земле: Бога и Его правды. Таковы — все святые. И среди этих святых особо странностью своего презрения к земным вещам, особою силою отвержения того, в чем так ложно большинство людей видят свое благо — выделяются Христа ради юродивые. Они полны памяти прежнего блаженства людей и не в силах утешиться. Лишь смерть, а через нее соединение со Христом, утешит их. И в глубокой

скорби об утраченном рае, они проходят свой земной путь, с горечью глумясь над тем, чему так безумно, на свою погибель, служат люди» [2, с. 4].

Как видно, и здесь используется все тот же прием антитезы: не только противопоставления земного и небесного, но и усиление этого противопоставления через указание на то, что святые юродивые «глумятся» над тем, что люди считают земными благами.

Далее проповедник приводит в пример других юродивых — святого Андрея, святого Прокопия Устюжского, святого Василия Блаженного, и после них упоминает и святого Лаврентия как того, кто явился земле Калужской, как некогда являлись святые юродивые в Царьграде, Устюге и Москве. Таким образом, выстраивается историко-духовная параллель.

Вывод этой проповеди несколько отличается от тех, которые мы наблюдали в вышеупомянутых текстах. Автор говорит о сложности подвига юродства, о его неоднозначности и опасности: «Мы не зовем вас на этот подвиг, ибо это путь не только тесный, но и скользкий, поступки смешные могут перейти в обидные, греховные, и смеясь над другими легко потерять любовь к людям, а сознание невинных страданий, могут привести к гордости вместо смирения... Нет, не на подвиг юродства мы вас призываем, но предлагаем вашему взору духовный образец борьбы человеческого духа, с обуревающей его плотью, когда человек ради свободы духа, ради приближения его к Богу презирает и ни во что вменяет требования своей плоти, согласно заповеди апостола: „иже Христовы суть, плоть распяша со страстьми и похотьми“» [2, с. 5].

Таким образом, стих из Священного Писания, данный в начале проповеди, появляется и здесь, как бы замыкая композицию, делая ее кольцевой. Однако эта проповедь также имеет не морально-экзегетический характер, а скорее историко-богословский с элементами дидактического.

7. Калужский Церковно-Общественный вестник. № 24. 20 Августа 1913 г. Поучение в день св. праведного Лаврентия, Калужского чудотворца — 10 августа.

Последний текст, который мы рассмотрим, обозначен в Церковно-Общественном вестнике как «поучение». Такой жанр обусловил особенности текста. Действительно, в нем нет экзегетической (толковательной) части, как в некоторых других проповедях. Автор — Георгий (Ярошевский), епископ Калужский, впоследствии митрополит Варшавский и Холмский, Патриарший экзарх в Польше. Историк Церкви, экзегет — сразу приступает к предмету своего слова — святому Лаврентию.

Проповедь начинается с исторической части, где святой Лаврентий вписывается в историю святости на Калужской земле: проповедник упоминает святых Тихона Калужского и Пафнутия Боровского, говоря о том, что в начале Сама Пречистая Богородица явила Калуге Свой образ (имеется в виду икона Божией Матери «Калужская»).

Вторая часть проповеди отличается от рассмотренных выше: она посвящена плохому состоянию обители праведника. Автор текста сетует на то, что обитель такого великого подвижника и молитвенника находится в плачевном состоянии. Такая смысловая направленность связана и с тем, что грядет 400-летняя годовщина святого Лаврентия.

Получается, что проповедь на день святого Лаврентия — это слово не только о святом, но прежде всего слово о Новом Завете и о Евангелии, в частности. По выражению исследователя, «всякая проповедь — это... слово наставника по поводу слова Бога. Цель проповеди состоит в донесении смысла слова Бога до сознания людей» [1, с. 205]. Поэтому в ряде рассмотренных текстов большую часть текстового объема занимает именно толкование Священного Писания, которое затем автор связывает с личностью и подвигом святого праведного Лаврентия Калужского.

Подводя итог нашего исследования, отметим, что помимо хронологического расположения проповедей целесообразно предложить также их структурно-смысловую классификацию:

1) проповеди с эпиграфом из Священного Писания (Евангелия или Апостольских посланий), где основная часть текста —

это толкование приведенного стиха в морально-богословском ключе, а заключительная часть — упоминание святого как образца той или иной добродетели, обозначенной в стихе. Вывод в таких проповедях — всегда морально-дидактический.

2) богословские проповеди о феномене юродства, о юродстве как особом типе святости. Первая часть таких текстов — это размышление о подвиге юродства с приведением примеров из истории Церкви, вторая — непосредственно рассказ о праведном Лаврентии, его жизни и подвиге.

3) проповеди о самом святом Лаврентии, с упоминанием других святых Калужской земли, а также исторических личностей (князя Симеона).

Следует также отметить художественные особенности рассмотренных проповедей: практически в каждой из них используется прием антитезы или противопоставления (земное — небесное, временное — вечное, мирское — священное). Возможно, это связано со спецификой юродства как образа святости: в юродивом, как указывалось в одном из текстов, сочетается внешне иногда грубое, странное поведение и внутренняя прозорливость, духовность. Прием антитезы является в данном случае словесным выражением духовного явления.

Перспективы подобного исследования лежат в плоскости дальнейшего изучения гомилетических и других текстов, связанных со святым Лаврентием Калужским (в том числе исторических документов и богослужебных текстов).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Мечковская Н. Б. Язык и религия. М.: Агентство «ФАИР», 1998.
2. Поучение в день прав. Лаврентия, Христа ради юродивого Калужского чудотворца // Калужский Церковно-Общественный вестник. № 25. 1 сентября 1912 г. С. 4–5.
3. Поучение в день св. праведного Лаврентия, Калужского чудотворца — 10 августа // Калужский Церковно-Общественный вестник. № 24. 20 августа 1913 г. С. 1–2.

4. *Ростова Н.* Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради). М.: МГИУ, 2008.

5. Слово в день памяти святого праведного Лаврентия, Калужского чудотворца // Калужские Епархиальные ведомости. 1902. № 16. 31 августа. Часть неофициальная. С. 387–390.

6. Слово на день святого праведного Лаврентия, Калужского чудотворца // Калужские Епархиальные ведомости. 1898. № 17. 15 сентября. Часть официальная. С. 589–592.

7. Слово на память праведного Лаврентия // Прибавления к Епархиальным ведомостям. 1865. № 15. 15 августа. С. 389–395.

8. Слово на память праведного Лаврентия // Прибавления к Епархиальным ведомостям. 1867. № 16. 31 августа. С. 373–380.

9. Слово на память праведного Лаврентия // Прибавления к Епархиальным ведомостям. 1864. № 15. 15 августа. С. 257–264.

УДК 141. 41(412)

Нифонтова О. И.

кандидат философских наук,
ассистент кафедры философии
и теологии Белгородского
государственного национального
исследовательского университета
e-mail: nifontova_o@bsu.edu.ru

Nifontova O. I.

candidate of Philosophical Sciences,
assistant of the Department
of Philosophy and Theology of Belgorod
State National Research University
e-mail: nifontova_o@bsu.edu.ru

**МИТРОПОЛИТ ГРИГОРИЙ (ПОСТНИКОВ) ИЛИ
АРХИЕПИСКОП КИРИЛЛ (БОГОСЛОВСКИЙ-ПЛАТОНОВ):
ИДЕНТИФИКАЦИЯ АНОНИМНОЙ РУКОПИСИ
РУССКОЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА**

**METROPOLIT GRIGORY (POSTNIKOV) OR ARCHBISHOP
KIRILL (BOGOSLOVSKII-PLATONOV):
IDENTIFICATION OF THE ANONYMOUS
MANUSCRIPTION OF RUSSIAN SPIRITUAL AND
ACADEMIC PHILOSOPHY IN THE FIRST HALF OF THE
XIX CENTURY**

Аннотация. Статья посвящена исследованию отечественной духовно-академической рукописи первой половины XIX века под названием «Догматическое богословие», авторство кото-

рой до сих пор не определено, несмотря на то, что она находится в открытом доступе электронного каталога Российской государственной библиотеки. Цель данной статьи состоит в идентификации авторства данного письменного памятника духовно-академической философии. Хотя анонимный труд имеет номер, входящий в номерной ряд рукописей архиепископа Кирилла (Богословского-Платонова) и даже некоторое содержательное сходство с трудами архиепископа, тем не менее во время сравнительного анализа содержания анонимной рукописи с содержанием рукописей архиепископа Кирилла (Богословского-Платонова) выявлено важное расхождение в вопросе состава человека. Архиепископ Кирилл был убежденным трихотомистом, признававшим наличие в составе природы человека трех частей, духа, души и тела; анонимный же автор твердо придерживается дихотомической точки зрения на состав человека, как состоящего из двух частей, души и тела. Данное различие является существенным и не позволяет идентифицировать анонимный текст как принадлежащий архиепископу Кириллу (Богословскому-Платонову). В ходе дальнейших поисков обнаружены некоторые фактические свидетельства, доказывающие принадлежность исследуемой рукописи митрополиту Григорию (Постникову).

Abstract. The article is devoted to the study of the Russian spiritual and academic manuscript of the first half of the XIX century called «Dogmatic theology», the authorship of which has not yet been determined, despite the fact that it is in the open access electronic catalog of the Russian State Library. The purpose of this article is to identify the authorship of this written monument of spiritual and academic philosophy. Although the anonymous work has a number included in the numbered series of manuscripts of Archbishop Kirill (Theological-Platonov) and even some substantial similarity with the works of the archbishop, nevertheless, during a comparative analysis of the contents of the anonymous manuscript with the contents of the manuscripts of Archbishop Kirill (Theological-Platonov), an important discrepancy was revealed in the question

of human composition. Archbishop Kirill was a convinced trichotomist who recognized the presence of three parts in the human nature, spirit, soul and body; the anonymous author firmly adheres to the dichotomous point of view on the composition of a person as consisting of two parts, soul and body. This difference is significant and does not allow identifying the anonymous text as belonging to Archbishop Kirill (To Theological-Platonov). In the course of further searches, some factual evidence was found proving that the manuscript under study belonged to Metropolitan Grigory (Postnikov).

Ключевые слова: духовно-академическая философия, рукопись, догматическое богословие, авторство, идентификация авторства, трихотомизм, дихотомизм, природа человека.

Key words: spiritual and academic philosophy, manuscript, dogmatic theology, authorship, identification of authorship, trichotomism, dichotomism, human nature.

Духовно-академическая философия в России представляет собой отдельную мощную отрасль современных научных исследований. Такой пристальный интерес к содержанию сохранившегося письменного наследия духовно-академических мыслителей вполне понятен: духовно-академическая философия является одной из разновидностей философии в России, которая внесла немалый вклад в становление и развитие отечественной философской мысли в целом, а в период запрета преподавания философии в российских университетах (1850–1863 гг.) духовные академии оставались единственным центром высшего образования, в котором развитие философии в России могло продолжаться.

Несмотря на значительную роль духовно-академической мысли в истории российского философско-богословского образования и культуры, интенсивное изучение данной

отрасли отечественной философии началось сравнительно недавно, около 30 лет назад, когда повышенный интерес к наследию духовно-академических мыслителей выразился в появлении большого количества диссертационных исследований, освещающих ту или иную сторону научной деятельности духовных академий [2], [3], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [20], [21], [22], [25], [26], [29], [30].

Исследовались разные проблемы и стороны духовно-академической философии: антропологические взгляды В. И. Несмелова и М. М. Тареева [13]; антропологические системы П. Д. Юркевича и В. Д. Несмелова [26]; «Метафизика сердца» П. Д. Юркевича [2]; духовно-академическая философия как целостное явление [29], взгляды о душе ряда представителей духовно-академической философии, преимущественно середины и второй половины XIX века (В. Д. Кудрявцева-Платонова, И. А. Чистовича, П. И. Линицкого, В. А. Снегирева, П. Д. Юркевича, М. М. Тареева, О. М. Новицкого, Ф. Ф. Сидонского, В. Н. Карпова и других) [21]. Приведенный список наглядно демонстрирует тенденцию исследователей к анализу наследия авторов второй половины XIX века, так как этот период представляет собой расцвет духовно-академической философии в России.

Вместе с тем следует сказать, что духовно-академическое наследие первой половины XIX века не менее интересно, так как способно показать путь становления духовно-академической философии и предпосылки ее последующего расцвета.

Одна из главных причин почти полного отсутствия исследований по духовно-академической философии первой половины XIX века лежит на поверхности. Она связана с тем, что интеллектуальное наследие духовно-академических мыслителей данного периода представлено в виде рукописных текстов, которые необходимо расшифровать прежде, чем приступать к их анализу. Эта работа требует дополнительных усилий, поэтому, к сожалению, большинство современных исследователей выбирают более легкий путь и работают во

второй половине XIX века с трудами, представленными в печатном виде. Такой подход лишает отечественную науку огромного пласта знаний и сведений, которые могли бы значительно уточнить наши современные представления о духовно-академической философии в России в целом.

Поскольку объем существующих рукописных текстов, относящихся к первой половине XIX века, довольно масштабен для одного исследователя, то мною последние четыре года предпринимаются попытки расшифровать и ввести в научное сообщество хотя бы некоторые из имеющихся рукописей данного периода с целью уточнить научные знания в области педагогической деятельности духовно-академических преподавателей, а также с целью привлечь внимание к научно-исследовательской работе в данном направлении и других ученых.

В моей кандидатской диссертации [19] и сопутствующих ей тематически научных статьях были расшифрованы и введены в научный оборот посвященные исследованию природы человека рукописи «Богословское Человекословие» двух духовно-академических авторов первой половины XIX века, архиепископа Кирилла (Богословского-Платонова) [9], [10], [11] и архимандрита Евтихиана (Лестева) [5], [6], [7]. А также мною была установлена прямая связь данных рукописей с планом богословских дисциплин свт. Филарета (Дроздова). Обнаружилось идейное единство и связь трех духовно-академических авторов первой половины XIX века, а также частичное заимствование материала архиепископом Кириллом (Богословским-Платоновым) и архимандритом Евтихианом (Лестевым) из антропологических фрагментов сочинений свт. Филарета (Дроздова). В результате мною было предложено рассматривать антропологические сочинения данных трех авторов как единое взаимодополняющее целостное учение о человеке [19]. Цель свт. Филарета (Дроздова), архиепископа Кирилла (Богословского-Платонова) и архимандрита Евтихиана (Лестева) состояла в создании целостных

отечественных курсов дисциплин по изучаемым предметам. И все три означенных автора стояли у истоков создания лекционных курсов духовно-академического образования.

В данной статье речь пойдет еще об одной обнаруженной рукописи, которую можно назвать анонимной, так как отличительной ее особенностью является отсутствие авторства, выявление которого и составляет цель данной работы. Содержание этого анонимного текста имеет некоторые сходные черты с уже исследованными трудами «Богословское Человеческое». Именно поэтому мне кажется логичным предположить ее связь с рукописями группы академических авторов первой половины XIX века свт. Филарета (Дроздова), архиепископа Кирилла (Богословского-Платонова) и архимандрита Евтихиана (Лестева).

Новая рукопись находится в открытом доступе сайта Российской государственной библиотеки и имеет свой номер 160 [4]. Номер 160 входит в ряд рукописей, которые определены как принадлежащие архиеп. Кириллу (Богословскому-Платонову). Для наглядности представим номерной ряд рукописей архиеп. Кирилла (Богословского-Платонова) в виде таблицы:

№ рукописи	Название	Автор
153	Взгляд на науку богословия: [рукопись]: введение к курсу лекций по созерцательному богословию Кирилла (Богословского — Платонова). — Б. м., XIX в. — 21, [1 форзац], [III] л. ОР Ф.304.2 № 153	К и р и л л (Б о г о с л о в с к и й - П л а т о н о в)
154	— отсутствует	— отсутствует

155	Богословие созерцательное: кн. 1 [рукопись]: курс лекций Кирилла / Богословского-Платонова, читанных им в Московской духовной академии. — [Б. м.], XIX в. — 79 [II] л. ОР Ф.304.2 № 155	К и р и л л (Богословский - Платонов)
156	Богословие созерцательное: 2 [рукопись]: курс лекций Кирилла / Богословского-Платонова , читанных им в Московской духовной академии. — [Б. м.], XIX в. — 72 [II] л. ОР Ф.304.2 № 156	К и р и л л (Богословский - Платонов)
157	Богословие созерцательное: 3 [рукопись]: курс лекций Кирилла / Богословского-Платонова, читанных им в Московской духовной академии. [Б. м.], XIX в. 65 [III] л. ОР Ф.304.2 № 157.	К и р и л л (Богословский - Платонов)
158	Богословие созерцательное: 4 [рукопись]: курс лекций Кирилла / Богословского-Платонова, читанных им в Московской духовной академии [Б. м.], XIX в. 110 [II] л. ОР Ф.304.2 № 158	К и р и л л (Богословский - Платонов)

159	<p>Богословие Ириней Фальковского, составленное по Богословию Феодана Прокоповича [рукопись] / Прокопович Феодан, сост. Ириней Фальковский. Систематическое сокращение догматической и нравственной богословии из молитв св. Василия Великого по литургии сего вселенского учителя, начиная с достойно и праведно есть и до Отче наш / Василий Великий, Моисей епископ Новгородский, сост.; Сергей, писец. — [Б. м.], первая четверть XIX в. — 123 [из них 13 чистых] л.; ОР Ф.304.2 № 159</p>	Ириней Фальковский
160	<p>Богословие догматическое. отделение 2 [рукопись]. — [Б. м.], первая четверть XIX в. — 104 [из них 3 чистых] л. ОР Ф.304.2 № 160</p>	Неизвестно
161	<p>Б о г о с л о в с к и й - Платонов, Кирилл. Богословие созерцательное: [рукопись]: курс лекций Кирилла Богословского-Платонова, читанных им в Московской духовной академии. — [Б. м.], XIX в. — 168 [из них 3 чистых] л. ОР Ф.304.2 № 161</p>	К и р и л л (Богословский - Платонов)

В представленном ряду кажется неожиданным появление рукописи Ирины Фальковской под номером 159 [8], так как большинство рукописей здесь, кроме данной, отсутствующей 154 и неопознанной 160 идентифицируются как принадлежащие архиепископу Кириллу (Богословскому-Платонову). В этой связи можно предположить, что рукопись № 159 могла бы тоже принадлежать архиепископу Кириллу в том смысле, что могла быть переписана для него в качестве вспомогательного материала при составлении собственных лекций по преподаваемым академическим дисциплинам. Но тогда и рукопись № 160 может так же оказаться одним из вспомогательных трудов архиепископа Кирилла. Однако до выяснения авторства рукописи № 160, утверждать данное положение не представляется возможным.

Вместе с тем в самой рукописи № 160 есть некоторая информация, которая наводит на путь дальнейших поисков: на первом листе обозначено ее название «Догматическое Богословие», а в сноске ясно дается понять, что данная рукопись является вторым отделением какого-то более раннего труда, опубликовано в журналах «Христианское чтение» за 1822–1825 гг.: «Отделение первое, в котором изложено о Боге и Его свойствах, напечатано в Христианском чтении с 1822-го по 1825-й год» [4, с. 1].

При обращении к сохранившимся номерам журнала «Христианское чтение» указанных лет [28] было обнаружено, что учение о Боге в них могло излагаться только в разделе «Христианское учение» номера за 1822 г., ч. VI, так как оставшиеся разделы и номера были посвящены, преимущественно, переводам наследия святых отцов и историческим материалам, а также некоторым другим темам. Во всех номерах данного периода, к сожалению, отсутствует авторство публикаций. Это подтверждает А. С. Родосский, сообщая некоторую общую информацию об авторах журнала «Христианское чтение»: «Таким образом, родоначальниками журнала и тружениками в нем явилась по преимуществу корпорация

наставников Академии во главе с ее ректором» [1, с. 343], — но далее замечающий, что в обычае того времени было печатать статьи и переводы без подписи имени автора, поэтому прямого ответа об авторстве материалов зачастую дать невозможно. Тем не менее, А. С. Родосский сообщает об одном сохранившемся экземпляре Указателя статей данного журнала за первые 12 лет (1821–1832 гг.), в котором на полях «рукой проф. Вершинского (1825–35 гг.) отмечены фамилии и имена переводчиков и авторов статей» [1, с. 343–344]. В сведениях сохранившегося Указателя, приводимых А. С. Родосским, единственным, кто писал о Боге, был митрополит Григорий (Постников). А. С. Родосский сообщает, что митрополит был доктором богословия, с 1819 г. ректором Санкт-Петербургской духовной академии, скончался в 1860 году [1, с. 348–349]. Также здесь сообщается, что просвященный Григорий являлся основателем академического богословского журнала и опубликовал в нем немало статей по догматическому богословию. Среди несомненно принадлежащих ему, но не поименованных в Систематическом Указателе, А. С. Родосский называет Учение о Боге, поелику Он есть Един (Хр. Чтение за 1822 г., ч. VI, стр. 24.; Учение о Св. Троице (Хр. Чтение за 1822 г., ч. VI, стр. 166; Хр. Чтение за 1822 г., ч. VI, стр. 176; Хр. Чтение за 1822 г., ч. VI, стр. 183; Хр. Чтение за 1822 г., ч. VI, стр. 213) [1, с. 349]. Из этого следует, что о Боге в журнале «Христианское чтение» за указанный в рукописи № 160 период 1822–1825 гг., писал только митрополит Григорий (Постников). Следовательно, логично заключить, что авторство рукописи № 160 принадлежит ему. Тогда далее следует попытаться объяснить нахождение ее в ряду рукописного наследия архиепископа Кирилла (Богословского-Платонова), а также сходство некоторых содержательных фрагментов между рукописью № 160 и текстами архиепископа Кирилла (Богословского-Платонова).

К сходствам можно отнести то, что рукопись № 160 содержит те же разделы, что и труды «Богословское Человеческое» Кирилла (Богословского-Платонова) и архимандрита

Евтихиана (Лестева): о происхождении земного мира, мира духовного ангельского и о происхождении и дальнейшем бытии человека [4]. Так же, как и у духовно-академических авторов круга свт. Филарета (Дроздова), рукопись № 160 предвзвешивает учение о человеке кратким вступлением о происхождении двух миров, земного и ангельского, в пространство которых затем помещается сам человек как связанный телесной частью с миром земным, а духовной, — с миром ангельским. Приоритет основной части о человеке над вступлением о земном мире и мире ангельском выражен и на уровне структуры расположения материала: информация о творении земного и ангельского миров не имеет как такового деления, содержит лишь некоторое количество подзаголовков. Основная часть рукописей, посвященная учению о человеке, структурно включает в себя деление на параграфы и имеет четкое название «Учение о человеке» [4, с. 13].

Учение о человеке

Вторая часть рукописи № 160 начинается с обоснования в первом параграфе важности учения о человеке для самого человека, так как именно в нем заложены основы Божиих планов: «Между учениями о разных родах тварей Божиих самое ближайшее к человеку и самое необходимое для него учение есть учение о самом человеке. Ибо внутри его лежат все главные чертежи великих планов Божиих о человеке, не зная которых он не может действовать, и часто действует совершенно против своего величия, своего ума, своего могущества» [4, с. 13].

Здесь же обозначаются четыре разных состояния человека: «Но поелику человек ныне находится в таком состоянии, в каком, конечно, он не мог быть первоначально; и поелику Св. Писание показывает, что он вышел уже из одного состояния, стал в другое или третье, и станет некогда в четвертое состояние: то мы и будем раскрывать учение о человеке в сих четырех отношениях. Приступая же к раскрытию сего

учения, обращаем предварительно внимание на Существо человека» [4, с. 13]. На этом фрагменте следует заметить, что четыре состояния человека в его природе выделял и архиепископ Кирилл (Богословский-Платонов) в своей рукописи «Богословское Человеческое» [9, с. 33–34]. Однако идентифицировать его как автора рукописи № 160 на основании только одного этого сходства было бы невозможно, так как существует вероятность, что сам архиепископ позаимствовал данное деление у другого, более раннего автора, которым являлся, вероятно, митрополит Григорий (Постников). Поэтому требуется дальнейшее исследование для окончательного достижения цели статьи. Сравним фрагменты о четырех состояниях человека в рукописи митрополита Григория (Постникова) и архиепископа Кирилла (Богословского-Платонова):

митрополит Григорий (Постников)	архиепископ Кирилл (Богословский-Платонов)
<p>«Св. Писание показывает, что он вышел уже из одного состояния, стал в другое или третье, и станет некогда в четвертое состояние: то мы и будем раскрывать учение о человеке в сих четырех отношениях» [4, с. 13]</p>	<p>«Поелику человек не тот был до падения, не тот в падении, не тот в восстановлении, не тот по переходе в другую жизнь; то отсюда видно, что четыре суть состояния различные, какие проходил, проходит и будет проходить человек а) состояние невинности т. е. до падения, б) состояние падения, т. е. как пал человек, какие следствия сего падения, в) состояние восстановления, г) состояние перехода из сей жизни в другую» [9, с. 33–34]</p>

В этих фрагментах мысль о четырех состояниях природы человека передана в рукописях немного по-разному с сохранением общего смысла. Однако далее по тексту появляются существенные расхождения. Например, автор рукописи № 160 рассуждает о распространенном среди лиц духовного звания мнении о тройном составе человека, то есть утверждении существования в человеке трех частей: духа, души и тела. Однако сам он предпочитает придерживаться точки зрения о наличии в человеке двух начал, души и тела [4, с. 14]. Поэтому становится невозможным предположение, что рукопись № 160 могла бы принадлежать архиепископу Кириллу (Богословскому-Платонову), который был убежденным трихотомистом и разделял точку зрения о трехчастном составе человека как состоящего из духа, души и тела. Приверженцами дихотомического подхода в рассмотрении человека, то есть выделения в нем двух частей, души и тела, были свт. Филарет (Дроздов) и архимандрит Евтихиан (Лестев). Кирилл (Богословский-Платонов) в данном вопросе составлял им оппозицию. Именно своими трихотомическими воззрениями он отличался от своих соратников в деле создания учебных курсов по академическим дисциплинам. Для наглядности сравним взгляды духовно-академических писателей данного круга на количество составных частей в человеке:

Из таблицы видно, что кроме Кирилла (Богословского-Платонова) все остальные авторы являются дихотомистами. Так как в рукописи № 160 представлен дихотомический взгляд на природу человека, то она никак не может принадлежать Кириллу (Богословскому-Платонову), несмотря на общие сходства. Из сведений, полученных исследованием и сопоставлением журнала «Христианское чтение» с рукописью № 160, следует признать принадлежность последней митрополиту Григорию (Постникову). Как же объяснить схожесть фрагментов о четырех состояниях природы человека и некоторых иных между рукописями митрополита Григория (Постникова) и архиепископа Кирилла (Богословского-Платонова)?

Ответом на данный вопрос могут быть сведения о Кирилле

<p>Свт. Филарет (Дроздов)</p>	<p>Архимандрит Евтихиан (Лестев)</p>	<p>Митрополит Григорий (Постников)</p>	<p>Архиепископ Кирилл (Богословский-Платонов)</p>
<p>«При всем том человек стал душою живою, то есть по совокуплении души с телом сделался единым существом, по внешней жизни принадлежащим к кругу животных» [23, с. 78]</p>	<p>«Сие постепенное действие Бога-Творца в сотворении человека преимущественно представляется в сотворении: 1)Тела и 2) души» [5, с. 6, 8]</p>	<p>«...и лучше держаться относительно состава человеческого, того обыкновеннейшего мнения, которое есть мнение большей части рода человеческого, и которое чаще, яснее и определеннее внушается Св. Писанием, что человек состоит из двух начал или частей, души и тела. Мат. 10.28. Екл.12.1. Лук. 12.20.23. 2. Кор. 5.1.10» [4, с. 14]</p>	<p>«В состав человеческого естества входит три части, а именно: дух, душа и тело. Ясным образом утверждает сие Ап. Павел. Так он испрашивает Солуняном полного и совершенного освящения, долженствующего объять всецелое и совершенное существо человека, т. е. дух, душу и тело. И всесовершен ваш дух, душа и тело непорочно в пришествие Господа нашего Иисуса <u>Христа да сохранится</u>. 1 Сол. 5.23» [9, с. 28–29]</p>

(Богословском-Платонове) из «Истории Московской духовной академии», в которых обнаружена следующая информация: «При составлении лекций Кирилл следовал, преимущественно, запискам ректора Петербургской Академии Григория Постникова, впрочем, не везде строго держался его и в плане, и в изложении» [24, с. 16]. Далее автор «Истории Московской духовной академии» С. К. Смирнов поясняет свою точку зрения в сноске: «К такому мнению приводит нас сличение отдела рукописных лекций Кирилла о Боге едином и о Св. Троице со статьями о сих предметах, напечатанными в «Христианском чтении» (1822, ч. VI, стр. 64, 186, 176, 183, 218) и несомненно принадлежащими Григорию. Духов. Бесед. 1860 г. за июль. Церков. летоп., стр. 412» [24, с. 16]. Из этих данных следует, во-первых, то, что во второй половине XIX века, когда была написана «История Московской духовной академии» (1879 год), никто не сомневался в авторстве митрополита Григория (Постникова) относительно учения о Боге в журнале «Христианское чтение» за 1822 год. В силу того, что в идентифицируемой рукописи № 160, обнаружена ссылка на «Христианское чтение» за 1822–1825 гг. и на учение о Боге, выдвинутое мной в ходе научного исследования предположение о принадлежности авторства анонимной рукописи митрополиту Григорию (Постникову) представляется доказанным. Во-вторых, здесь же присутствует объяснение сходств между рукописью № 160 и рукописями архиепископа Кирилла (Богословского-Платонова), которое заключается в использовании архиепископом Кириллом лекций митрополита Григория для составления своих. Цель настоящей статьи представляется достигнутой, авторство анонимной рукописи определено.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. А. С. *Родосский*. К истории редакции журнала «Христианское чтение» // Христианское чтение. 1896. № 9–10. С. 343–346.

2. *Бабина В. Н.* «Метафизика сердца» в русской философии второй половины XIX века: П. Д. Юркевич: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. Москва, 2005. 166 с.

3. *Барсегова А. Э.* Метафизические основания феномена эстетического в духовно-академическом теизме XIX — начала XX в.: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. Хабаровск, 2011. 174 с.

4. Богословие догматическое. отделение 2 [рукопись]. — [Б. м.], первая четверть XIX в. — 104 [из них 3 чистых] л. ОР Ф.304.2 № 160.

5. Богословие догматическое. Человекословие. Книга I [рукопись]. [Б. м.], 1830-е гг. 192. Штатпы отдела рукописей. ОР Ф.173.4 № 120.

6. Богословие догматическое. Человекословие. Книга II [рукопись]. [Б. м.], 1830-е гг. 165. ОР Ф.173.4 № 121.

7. Богословие догматическое. Человекословие. Книга III [рукопись]. [Б. м.], 1830-е гг. 267. ОР Ф.173.4 № 122.

8. Богословие Ириней Фальковского, составленное по Богословию Феофана Прокоповича [рукопись] / Прокопович Феофан, сост. Ириней Фальковский. Систематическое сокращение догматической и нравственной богословии из молитв св. Василия Великого по литургии сего вселенского учителя, начиная с достойно и праведно есть и до Отче наш / Василий Великий, Моисей епископ Новгородский, сост.; Сергей, писец. — [Б. м.], первая четверть XIX в. — 123 [из них 13 чистых] л.; ОР Ф.304.2 № 159.

9. Богословие созерцательное: 2 [рукопись]: курс лекций Кирилла / Богословского-Платонова, читанных им в Московской духовной академии. — [Б. м.], XIX в. — 72 [II] л. ОР Ф.304.2 № 156.

10. Богословие созерцательное: 3 [рукопись]: курс лекций

Кирилла / Богословского-Платонова, читанных им в Московской духовной академии. [Б. м.], XIX в. 65 [III] л. ОР Ф.304.2 № 157.

11. Богословие созерцательное: 4 [рукопись]: курс лекций Кирилла / Богословского-Платонова, читанных им в Московской духовной академии. [Б. м.], XIX в. 110 [II] л. ОР Ф.304.2 № 158.

12. *Гаврюшин Н. К.* У истоков русской духовно-академической философии. Святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером / Н. К. Гаврюшин // Вопросы философии. 2003. № 2. С. 131–139.

13. *Гальковская И. В.* Православная академическая антропология: В. И. Несмелов и М. М. Тареев дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. Екатеринбург, 1995. — 157 с.

14. *Калитин П. В.* Философско-богословская мысль в России во второй половине XVIII — начале XIX вв. (историко-философский и логико-семантический анализ): диссертация ... доктора философских наук: 09.00.03. Москва, 1999. 287 с.

15. *Коцюба В. И.* Духовно-академическая философия первой половины XIX века в исследованиях отечественных и зарубежных мыслителей и историков философии: диссертация ... доктора философских наук: 09.00.03. Москва, 2014. 341 с.

16. *Куценко Н. А.* Духовно-академическая философии в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы). М., 2005. 138 с.

17. *Луценко В. Е.* Духовно-академическая философия в России и европейский теизм второй половины 19 века: диссертация ... кандидат философских наук: 09.00.13. Уссурийск, 2008. 166 с.

18. *Лютко Е. И.* Становление конфессионального богословия в России в XVIII — XIX вв. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II: «История. История Русской Православной Церкви»: периодическое издание N. 78 / Сентябрь-Октябрь 2017. Москва, с. 46–64.

19. *Нифонтова О. И.* Проблема человека в русской

духовно-академической философии первой половины XIX века: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.13 / Нифонтова Ольга Ивановна; [Место защиты: ФГАОУ ВО «Белгородский государственный национальный исследовательский университет»]. — Белгород, 2021. — 189 с.

20. Печурина О. А. Философское обоснование веры в православной духовно-академической традиции (30–90 годы XIX века): автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.06 / Печурина Ольга Алексеевна. — СПб., 1991. 16 с.

21. Пинчук В. Я. Метафизическая психология в русском духовно-академическом теизме XIX века: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Пинчук Валерия Яковлевна. Уссурийск, 2003. 169 с.

22. Пишун С. В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века / В. С. Пишун. М.: «Прометей», 1996. 431 с.

23. Святитель Филарет (Дроздов). Толкование на книгу Бытия. М.: Лепта-Пресс, 2004. 831 с.

24. Смирнов С. История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). М., 1879. Ч. 1. С. 16.

25. Сухова Н. Ю. «Духовная ученость» в России в первой половине XIX в. // Филаретовский альманах. 2012. Вып. 8. С. 31–54.

26. Федорова М. В. Сравнительный анализ философской антропологии П. Д. Юркевича и В. И. Несмелова: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. Нижний Новгород, 2004. 198 с.

27. Хондзинский П. В. Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского: диссертация ... кандидата философских наук: 26.00.01. Москва, 2017. 296 с.

28. Христианское чтение: ежемесячный журнал издаваемый при Петроградской духовной академии: Приложение к журналу «Церковный вестник». — Петроград: Тип. Ф. Г. Елеонского и К°, 1822, ч. V; 1822, ч. VI; 1823, ч. XI–XII; 1823, ч. IX; 1824, ч. 14; 1825, ч. XVII; 1825, ч. XVIII; 1825, ч. XIX.

29. *Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. / И. В. Цвык. М.: Изд-во РУДН, 2002. 333 с.

30. *Шевцов А. В.* Философские воззрения М. И. Каринского: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. Москва, 2014. 189 с.

ИСТОРИЯ

УДК 94(798)

**Митрополит Калужский и
Боровский Климент
(Г. М. Капалин)**

Председатель Издательского совета
Русской Православной Церкви,
Ректор Калужской духовной семинарии,
кандидат богословия,
доктор исторических наук
e-mail: mit.kliment@yandex.ru

**Metropolitan Clement of Kaluga and Borovsk
(G. M. Kapalin)**

Chairman of the Publishing Council
Russian Orthodox Church,
Rector of Kaluga Theological Seminary,
Candidate of Theology,
Doctor of Historical Sciences
e-mail: mit.kliment@yandex.ru

МАЛОИЗВЕСТНЫЙ ПЕРИОД БИОГРАФИИ СВЯТИТЕЛЯ ИННОКЕНТИЯ (ВЕНИАМИНОВА)

THE LITTLE-KNOWN PERIOD OF THE BIOGRAPHY OF ST. INNOCENT (VENIAMINOV)

Аннотация. Священнику Иоанну Вениаминову, будущему святителю Иннокентию, именуемому Апостол Аляски, во время следования к первому месту своего служения остров Уналашка восемь месяцев пришлось находиться в Новоархан-

гельске, ожидая дальнейшего путешествия. Это период времени мало изучен исследователями, а у некоторых в описании он опущен. Данные об этом его пребывании в столице Русской Америки находятся в «Журнале священника Иоанна Вениаминова, веденный им во время прожития его на острове Ситха». Этот журнал находится на Аляске в архиве Семинарии преподобного Германа на о-ве Кадьяк. В данной статье на основе записей из данного журнала и других источников исследуется шестимесячный период пребывания священника Иоанна Вениаминова в Новоархангельске.

Abstract. The priest John Veniaminov, the future Saint Innocent, called the Apostle of Alaska, during the journey to the first place of his ministry, Unalaska Island, had to stay in Novoarkhangelsk for eight months, waiting for further travel. This period of time is little studied by researchers, and for some it is omitted in the description. The data about his stay in the capital of Russian America are in the «Journal of the priest John Veniaminov, conducted by him during his stay on the island of Sitha». This journal is located in Alaska in the archives of the Seminary of St. Herman on Kodiak Island. In this article, based on entries from this journal and other sources, the six-month period of the stay of Priest John Veniaminov in Novoarkhangelsk is investigated.

Ключевые слова: священник Иоанн Вениаминов, Аляска, Новоархангельск, архив Семинарии преподобного Германа, автохтоны, преподавание, алеутский язык.

Key words: Priest John Veniaminov, Alaska, Novoarkhangelsk, archives of the Seminary of St. Herman, autochthons, teaching, Aleut language.

В первое свое путешествие на Аляску святитель Иннокентий направился в сане священника. Тогда на его дорогу от Иркутска до Алеутских островов ушло более года (7 мая 1823

года — 29 июля 1824 года). Одна из причин столь долгого пути из Сибири в Америку была связана с особенностями навигации в то время в Русской Америке. По прибытии в порт Новоархангельск осенью 1823 года ему вместе с его семьей пришлось до следующей весны ожидать отправки судна на остров Уналашка.

Эти несколько месяцев, проведенные священником Иоанном Вениаминовым в Новоархангельске, упускают из виду многие исследователями его деятельности. Так, составитель наиболее обстоятельного биографического описания святителя Иннокентия Иван Платонович Барсуков, чей труд был впервые издан в XIX веке [5], вообще не упоминает об этом периоде. Вслед за его авторитетной работой этим же недостатком страдают многие биографии и жизнеописания прославленного апостола Сибири и Америки, включая изданные в США разработки и компиляции [2, 6].

Последнее обстоятельство тем досадней, что в США существуют публикации, авторы которых исследуют данный период биографии святителя. В первую очередь к ним относится статья святителя Тихона (Беллавина) в журнале «Американский Православный Вестник» за 190 год [9]. Из сравнительно недавних изданий можно назвать книгу американского биографа Пола Гарретта [1], в которой перевод на английский труда Барсукова дополнен сведениями из американских архивных источников, в том числе и тех, которые в свое время использовал святитель Тихон.

Этот комплекс документов, который святитель Тихон называл «Иннокентиевским архивом», в настоящее время, по-видимому, хранится на Аляске в Архиве семинарии преподобного Германа на о-ве Кадьяк в виде трех переплетенных томов, имеющих единую сквозную нумерацию и озаглавленных одинаково: «Иннокентий (Вениаминовъ)». Первые два тома содержат официальные документы (в основном, рапорты священника Иоанна Вениаминова) за 1821–1823 и за 1824–1840 годы соответственно, охватывая

весь период его служения в сане священника. В третьем томе собраны преимущественно его священнические журналы.

Из данного комплекса документов для изучения первого полугодового пребывания святителя Иннокентия в Новоархангельске основной интерес представляет первый из его журналов, который озаглавлен «Журнал священника Иоанна Вениаминова, веденный им во время прожития его на острове Ситха с 20-го октября 1823-го года по 1-е мая 1824-го года». Данный журнал мне довелось изучать еще во время посещения Аляски в 1980-е годы. Также он был зафиксирован российской научной экспедицией, работавшей в Кадьякском архиве в 2012 году.

Еще святитель Тихон обратил внимание на тот факт, что этот «Журнал...» священник Иоанн Вениаминов отправил на рассмотрение епархиальному начальству в Иркутск [9, с. 379]. Это обстоятельство позволяет предположить, что в настоящее время в Кадьякском архиве находится автокопия «Журнала...» подобно автокопии отчета о состоянии Камчатской епархии за 1850 год, которая была в распоряжении И. П. Барсукова [5, с. 258–291], а сегодня хранится в Архиве внешней политики Российской империи среди других использованных в его книге бумаг (опись 874 фонда «Коллекция документальных материалов из личных архивов чиновников МИД»).

Находящийся в Кадьякской семинарии «Журнал...» может быть и подлинником, поскольку священник Иоанн Вениаминов просил епископа Иркутского Михаила (Бурдукова) возвратить журнал, сопроводив архипастырскими замечаниями. «Покорнейше прошу Вашего Преосвященства, — писал будущий святитель в сопроводительном рапорте от 2 мая 1824 года, — удостоить Вашего рассмотрения и внимания — отеческаго, заметить имеющиеся в оном, может быть, не виденные мною важные погрешности и обратить оной ко мне» [3, л. 127].

Однако независимо от того, является хранящийся в Архиве Семинарии преподобного Германа «Журнал...» подлинником

или автокопией, в любом случае на основании этого документа можно составить представление о малоизученном периоде жизни святителя Иннокентия.

Как отмечено на его титульном листе, в этом «Журнале...» священник Иоанн Вениаминов вел записи с 20 октября 1823 г. по 1 мая 1824 г. — то есть за все время проживания в Новоархангельске, отмечая все, «чем он занимался касательно своей существенной обязанности» [4, л. 317].

Первое, что можно почерпнуть из этих записей — священник Иоанн Вениаминов регулярно совершал Божественную литургию, в том числе и «собором», т. е. совместно с местным священником Алексием Соколовым [4, л. 319 об., 321 об., 323 об.]. Интересно отметить, что на Пасху 1824 года — 6 апреля праздничное богослужение возглавил иеромонах Александро-Невской Лавры Иларий, который прибыл Русскую Америку на фрегате «Крейсер» в составе экспедиции под командованием капитана 2-го ранга Михаила Петровича Лазарева [4, л. 325]. Несмотря на то, что в составе экспедиции постоянно находился священнослужитель, именно священник Иоанн Вениаминов исповедовал капитана и офицеров «Крейсера» вместе с правителем Новоархангельской конторы Кириллом Тимофеевичем Хлебниковым в Великую среду, 2 апреля 1824 года [4, л. 324 об.].

Помимо Литургии отец Иоанн служил молебны, всякий раз провозглашая всех членов царской семьи — «Высочайшей фамилии» [4, л. 319 об.]. При этом обнаружилось, что в помяннике новоархангельского священника Алексия Соколова отсутствовало имя великой княгини Ольги Николаевны. Весть о ее рождении еще не достигла до этих краев, и священник Иоанн Вениаминов официально просил епархиальное начальство своевременно доводить до сведения священников, которые служили на Аляске, все известия, а также наставления и замечания, которые адресованы всем клирикам Иркутской епархии [3, л. 129].

Еще одну просьбу епархиальному архиерею молодой

священник направил, ревнуя о красоте и чинности церковного богослужения. В рапорте от 8 мая 1824 г. отец Иоанн писал, что не раз замечал, как неряшливо были одеты мальчишки, прислуживавшие в алтаре в местной церкви, поскольку «жир китовый и юкола составляют единственно пищу» местных уроженцев [3, л. 132]. Разумеется, резкий запах рыбьего жира и провяленной рыбы неуместен в алтаре — особом месте церковной молитвы.

Полагая, что и на Уналашке одежды алтарников будут представлять такое же неприглядное зрелище и источать соответствующие запахи, священник Иоанн Вениаминов заранее поднял эту проблему. Он предлагал для ее решения пошить для причетников одежды наподобие стихарей, но без изображения креста. Такие одеяния не требовали освящения, и для их ношения не надо было проходить специальный чин посвящения. Эти облачения, по мысли отца Иоанна, мог носить «всякий посторонний прислуживающий алтарю... во время отправления службы, для чистоты и благолепия Храма Господня» [3, л. 132].

Приведенные факты свидетельствуют, что еще в бытность священником святитель Иннокентий проявлял заинтересованность в правильной организации церковной службы, в воспитании благоговения к священнодействию у причта и прихожан, в улучшении качества жизни своей автохтонной паствы. Его новаторский подход носил демократичный характер и был направлен на вовлечение в церковное богослужение широкого круга мирян. Эти характерные для него черты отношения к пастырскому долгу сообщали даже рядовому служению миссионерский характер.

Среди журнальных записей отца Иоанна, о которых не упомянул святитель Тихон, особый интерес представляют свидетельства о посещении православного богослужения местными аборигенами — индейцами глинкаитами. Впервые это произошло в престольный праздник местной церкви, 8 ноября 1823 г. В этот день, когда Церковью празднуется собор Архангела

Михаила — небесного покровителя Новоархангельска, в своем журнале священник Иоанн Вениаминов отметил, что с его согласия в церковь были впущены тлинкиты, изъявлявшие желание увидеть богослужение русских [4, л. 319 об.].

Вторая подобная запись датирована 12 марта 1824 г. На этот раз храм посетили «новоприехавшие тойоны», следовательно, не те, что были осенью. Еще один интересный факт, зафиксированный миссионером: из этой группы индейских вождей, по его наблюдению, «двое молятся по-русски и, сказывают, что они крещены» [4, л. 323 об.]. Несмотря на последнее обстоятельство, в обоих случаях индейцы были допущены только перед самым окончанием Литургии и присутствовали на молебне во избежание нарушения церковных правил, которыми запрещено совершать таинство Евхаристии в присутствии язычников.

Совершение богослужений священник Иоанн Вениаминов дополнял произнесением проповедей и поучений с целью разъяснения нравственных законов Евангелия и осуществления их на практике в повседневной жизни. Находясь в Новоархангельске, по своей инициативе и по согласованию с главным правителем Матвеем Ивановичем Муравьевым, отец Иоанн регулярно проводил беседы по христианской этике на темы евангельских текстов, которые читаются во время богослужений [4, л. 318].

Первая из таких бесед состоялась в воскресный день, 28 октября 1823 г. Будущий святитель писал: «В церкви толковал Евангелие, чтное в Неделю 19. Луки зач. 26. Нравственность: Любить врагов и за зло платить добром, не токмо без всякого памятозлобия, но с любовью, есть самая полезнейшая и высочайшая добродетель христианина и отличительная черта его» [4, л. 318 об.]. Первоначально его беседы проходили в воскресные дни в храме до совершения Литургии, а со 2 декабря — в помещении училища в ближайший понедельник, поскольку в храме по утрам было слишком холодно [4, л. 320].

Кроме того, в Новоархангельске помимо исполнения прямых

пастырских обязанностей священник Иоанн Вениаминов преподавал детям Закон Божий. Этим он занимался ранее и в Иркутске в то время, когда священники еще не имели практики обучения детей. Еще тогда отец Иоанн разработал предложения по организации религиозного образования силами иркутского духовенства. Но большинство священников города не поддержало его инициативу. Продолжая развивать свое начинание в Русской Америке, еще до прибытия на Уналашку, священник Иоанн Вениаминов, по согласованию с главным правителем, дважды в неделю преподавал воспитанникам местного училища православный катехизис и священную историю.

От изучения христианских заповедей отец Иоанн переходил к разъяснению российских норм частной, семейной и общественной жизни. Об этом, например, свидетельствует запись в журнале, сделанная 9 января 1824 г.: «Преподавал пятую заповедь [о почитании родителей] и о обхождении с высшими себя» [4, л. 321 об.].

Но и этим он не ограничился. Судя по записям в «Журнале...», начинающего миссионера интересовало, насколько его проповедь, произнесенная на русском языке, будет понятна большинству его паствы на Алеутских островах — алеутам. Выяснив, что «они хотя и знают русский язык, но... не все и притом худо» [4, л. 318–318 об.], священник Иоанн начал осваивать алеутский язык. По его просьбе из числа креолов, которые проживали в Новоархангельске, был найден грамотный человек Иван Паньков [7, л. 73]. Он был билингом, то есть знал два языка — русский и восточно-алеутский [4, л. 318, 318 об.], на котором говорили автохтоны острова Уналашка.

Занятия с этим креолом дали результат: к концу 1823 г. миссионер выучил более 200 слов [4, л. 321 об.]. Сначала отец Иоанн заучивал слова и их произношение на слух, затем он начал записывать алеутские слова буквами русского алфавита. Это занятие заставило его усомниться в результатах обучения,

ибо он установил, что одни и те же слова его учитель произносит по-разному. По этой причине отец Иоанн приостановил дальнейшее изучение слов алеутского языка [4, л. 319, 321 об.]. Приступая к этому нелегкому занятию, которое требовало немало времени и усилий, отец Иоанн подчеркивал, что его целью является знание языка своей автохтонной паствы в совершенстве «для обращения и назидания тамошних жителей» [4, л. 318]. Впоследствии полученные знания помогли ему не только в успешной проповеди христианства, но и в научной работе.

Наконец, постоянным занятием молодого священника в Новоархангельске в осенне-весенний период 1823–1824 гг. было чтение разнообразной литературы. В журнале, в конце каждого месяца, он скрупулезно перечислял, какие книги были прочитаны за истекший период. Названия этих книг привел святитель Тихон [См. 9, с. 380]. Анализируя список, можно признать, что священник Иоанн Вениаминов «не ограничивался только изучением богословия, но его также интересовали вопросы истории, естествознания, педагогики и литература технического характера» [8, с. 106–107]. Благодаря чтению различных книг будущий святитель не только расширял свой кругозор и занимался самообразованием, но и готовился к предстоящему приходскому служению. Известно, что на Уналашке он помимо Закона Божия преподавал и другие дисциплины, а также писал учебники для своих учеников.

Итак, из документов, составленных священником Иоанном Вениаминовым в Новоархангельске и направленных в Иркутск своему епархиальному архиерею, можно выявить ответственное отношение молодого священника к своему служению и его обстоятельность в стремлении исполнить свой священнический долг пастыря и миссионера на отдаленной территории России среди непросвещенных автохтонов. Первые полгода, проведенные им в Новоархангельске на пути в Уналашку, были отмечены активной педагогической деятельностью. Тогда же отец Иоанн приступил к изучению

алеутского языка, а в переписке с главным правителем во избежание возможных конфликтов и ради соблюдения государственных интересов отказался от предоставленных ему привилегий [подробно см. 8, с. 108–109].

Таким образом, из рассмотренных архивных документов становится очевидным, что еще в Новоархангельске, во время ожидания дальнейшего путешествия к месту назначения, будущий святитель Иннокентий уже определил для себя и даже начал осуществлять основные направления своего миссионерского служения.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Garrett P. D. St. Innocent Apostle to America.* Crestwood, N.Y., 1979.

2. *Portraits of American Saints / Compiled and Edited by George A. Gray.* LA, 2001. P. 22–27.

3. Архив Семинарии Преподобного Германа на Аляске. Иннокентий (Вениаминов). II. Бумаги. 1824–1840.

4. Архив Семинарии Преподобного Германа на Аляске. Иннокентий (Вениаминов). III. Журналы и прочее.

5. *Барсуков И. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1883.

6. Канонизация митрополита Иннокентия Аляскинского // Ежегодник Православной Церкви в Америке. N.Y., 1978. Кн. 4. С. 28–36.

7. *Климент (Г. М. Капалин), митрополит Калужский и Боровский.* Святитель Иннокентий (Вениаминов) и возникновение книжной культуры алеутов // Библиоковедение. — № 5. — 2009. — С. 72–79.

8. *Климент (Капалин), митрополит.* Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М., 2009.

9. *Тихон (Беллавин), епископ.* К 60-летию прибытия в Ситху Высокопреосвященнейшего Иннокентия в сане Епископа Алеутского 27 сентября 1841 г. // Американский Православный Вестник. 1901. № 18. С. 377–381.

УДК 348

Исидор (Тупикин Роман Владимирович)
митрополит Смоленский и Дорогобужский
кандидат богословия, кандидат юридических наук,
ректор Смоленской православной духовной семинарии
e-mail: eparxya@mail.ru

Isidore (Tupikin Roman Vladimirovich)
Metropolitan Smolensky and Dorogobuzhsky
Candidate of theology, Candidate of Legal Sciences,
Rector of the Smolensk Orthodox Theological Seminary
e-mail: eparxya@mail.ru

**ОСОБЕННОСТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЦЕРКОВНОГО
И СВЕТСКОГО ПРАВА: ИСТОРИКО-КАНОНИЧЕСКИЙ
АСПЕКТ**

**FEATURES OF THE INTERACTION OF ECCLESIASTICAL
AND SECULAR LAW: HISTORICAL AND CANONICAL
ASPECT**

Аннотация. Представленная статья сфокусирована на анализе комплексной природы и сложной истории взаимодействия церковного и светского права. Современный мир фиксирует две противоположных тенденции: усиление секуляризации и актуализация религиозности (соответственно интенсификация религиозной конфронтации). Упомянутые тенденции делают востребованными исследования сложной природы взаимодействия церковного и государственного права. В представленной статье предпринимается широкая аналитика взаимного влияния двух самостоятельных нормативных систем: церковной и светской. Авторская позиция заключается в том,

что возможное взаимодействие церковного и государственного права может реализовываться в дальнейшем в следующих направлениях: современные интерпретации онтологии права с учетом усиления религиозности, проблема признания светской судебной властью норм канонического права, потенциальное воздействие религиозного мировоззрения на облик и специфику светских областей правоприменения (к примеру, семейное право, регулирование развития биотехнологий). Автор в современных условиях возрождения религиозности считает крайне перспективным расширение проблемного поля взаимодействия церковной и светской нормативных систем.

Abstract. The presented article is focused on the analysis of the complex nature and complex history of the interaction between ecclesiastical and secular law. The modern world registers two opposing trends: the strengthening of secularization and the actualization of religiosity (respectively, the intensification of religious confrontation). These trends make research into the complex nature of the interaction between church and state law in demand. This article undertakes a broad analysis of the mutual influence of two independent regulatory systems: ecclesiastical and secular. The author's position is that the possible interaction of church and state law can be realized in the future in the following areas: modern interpretations of the ontology of law, taking into account the strengthening of religiosity, the problem of recognition by the secular judiciary of the norms of canon law, the potential impact of the religious worldview on the appearance and specificity of secular areas of law enforcement (for example, family law, regulation of the development of biotechnology). In modern conditions of the revival of religiosity, the author considers it extremely promising to expand the problematic field of interaction between church and secular normative systems.

Ключевые слова: церковное право, каноническое право, государственное право, отношения между государством и религиозными объединениями, теология, богословие, нравственность в праве.

Key words: church law, canon law, state law, relations between the state and religious associations, theology, morality in law.

Введение

Аксиомой является тот факт, что религия и право остаются значимыми социальными регуляторами. Право пытается регламентировать весь спектр общественных явлений. В свою очередь религия с самых ранних этапов человеческой цивилизации своими этическими положениями пронизывала социум. Так что проблематика взаимодействия религии и государства, учитывая традиционную корреляцию церковных (канонических) норм и светского права, имеет давнюю историю. В постсоветский период, на протяжении последних нескольких десятилетий, вопрос соотношения правовых предписаний и религиозных норм остается весьма актуальным. Советское законодательство, внешне декларируя светский характер государственности, в действительности осуществляла репрессивную политику в отношении религиозных организаций. Таким образом, взаимодействие светского права и религии реализовывалось односторонне в модусе конфронтации и отрицания. В конечном итоге светский характер законодательства не предполагает исключительно противопоставления правовых предписаний и религиозных норм, но оставляет место для реализации множества стратегий взаимодействия. В настоящий момент атеистический характер советского законодательского мышления нивелируется, преодолевается коммунистический антагонизм церковных (канонических) норм и светского права.

Юриспруденция в исторической перспективе подтверждает проникновение религиозных норм в правовую систему. Продолжительное время гражданско-правовые, брачно-семейные, процессуальные области права регулировались на основании церковных (канонических) норм и этических положений. Современный светский облик права большинства

цивилизованных стран несколько изменил традиционную закономерность: детерминирование религиозных норм на правовые институты. Тем не менее религиозные корни большинства правовых положений не отрицаются и светскими правоведами. Взаимосвязи религии и права до конца не утрачены, поэтому нуждаются в соответствующей научной аналитике. Такие проблемы, как определение роли религиозного сознания в правовой системе социума, или нахождение места канонического права в сфере правового регулирования, требуют соответствующей оценки. Итак, тематика взаимодействия церковного и светского права в настоящее время остается актуальным, хоть и малоисследованным, проблемным полем. Выявление религиозных сторон в светской правовой системе остается открытым и незавершенным процессом. Дополнительную сложность исследованию придает наличие рецидивов 70-летнего периода доминирования вульгарно-атеистической идеологии над правовой наукой.

В данном случае мы обратимся к концептуальным наработкам дореволюционных отечественных канонистов. Источниковой базой представленной статьи выступила библиотека русскоязычной литературы периода конца XVIII — начала XX вв. (более 3 тыс. томов) по каноническому праву и другим церковно-правовым тематическим направлениям, собранная и обработанная силами сотрудников и студентов Смоленской православной духовной семинарии, — в цифровом виде, снабженная указателем (индексом) [см. 15]. Дополнительным объемом источников выступила подборка из сотен томов научной литературы по тематике истории и теории канонического права на французском, итальянском, испанском и английском языках. Полностью солидаризируясь с теоретическим утверждением проф. А. А. Ламанова в отношении конфессионального различия отечественной сферы канонического права от ее западного аналога [5, с. 9–10], тем не менее считаем полезным обращение

к иноконфессиональным источникам и монографиям по церковно-правовым вопросам.

Обратимся к концептуальным определениям церковно-правовой сферы, сделанным представителями дореволюционной духовно-академической среды. Отечественный канонист проф. Н. А. Заозерский отмечал, что вопрос о церковной власти, будучи центральной церковно-правовой тематикой, является сложнейшим предметом исследования, требующим «утонченно-осторожного к себе внимания» [3, с. 1]. Один из ведущих дореволюционных исследователей взаимодействия церковной и светской нормативных систем проф. П. А. Лашкарев отмечал «своеобразие положения науки церковного права в ряду других юридических наук, и трудность задачи ее при ее наличном состоянии» [6, с. 167]. Лашкарев зафиксировал как сложность, так и необходимость совмещения двух нормативных систем, светской и церковной. Другой дореволюционный исследователь, прот. Василий Певцов рассматривал церковное право с объективной и субъективной сторон. Под объективным смыслом исследователь понимал совокупность норм или законов, посредством которых «управляются жизнь и отношения Церкви, как видимого самостоятельного общества» [11, с. 14]. К субъективной стороне о. Василий относил права и обязанности отдельных членов Церкви исходя из их статуса и положения «в церковном обществе» [11, с. 14]. Таким образом, церковное право есть некая целостная система внеправовой нормативной регламентации, осуществляемой внутрицерковной властью, формирующей дисциплинарный порядок и обеспечивающей каноническое нормативное пространство [4, с. 27, 34, 169, 230].

Дореволюционная духовно-академическая среда использовала несколько научных категорий, касающихся церковно-правовой сферы: «церковное законоведение» (наиболее ранний термин, отражающий учебную дисциплину), «каноническое право» и «церковное право». Ранее в восточно-

христианской традиции категории «канонического» и «церковного» права употреблялись как синонимичные. Отечественный канонист А. И. Поповицкий усматривал в таковых определенные различия, относя «каноническое» к внутреннему праву, а «церковное» — к внешнему. Тем не менее эти сферы считались взаимосвязанными, потому что «внешнее» право было «развитием, истолкованием, приложением» [12, с. 362–363] «внутреннего» права в конкретных исторических условиях, как проявление внутреннего существа Церкви «вовне». Терминологическое различение категорий «церковного» и «канонического» права восходит к западно-христианской теологической традиции. Эта градация объясняется тем, что Римско-католическая Церковь всегда претендовала на статус самостоятельного государства. Соответственно понятие «канонического» права (лат. — «*Lex Canonica*»; англ. — «*Canon Law*»; франц. — «*Droit canonique*», «*Droit ecclésiastique*») предполагало всю правовую деятельность, исходящую от лица Церкви, вне зависимости от регулируемой ей сферы (весь спектр правовых отношений — от внутрицерковных до гражданских и имущественных). С точки зрения Римско-католической Церкви, «каноническое» право — некий ответ Церкви «миру сему», регулирующий всю систему социальных отношений. «Церковное» право, напротив, не зависит от источника законотворчества (государство, Церковь), но ограничено содержательно. В «церковное» право, с позиции Римско-католической Церкви, входит совокупность норм, законов, постановлений, регулирующих жизнь Церкви и ее членов. Таким образом, для западно-христианской традиции важен источник происхождения церковных норм, имеет ли он церковный или государственный характер. Восточно-христианская (византийская) традиция, учитывая характер тесных взаимоотношений Церкви и государства на протяжении более тысячелетия и основываясь на церковно-политической модели «симфонии», не дифференцировала жестко церковное и государственное законодательство.

Византийская политическая система не знала западно-христианского различия источников церковного законодательства. В представленной статье, осознавая влияние византийской правовой культуры на церковно-правовые традиции Русского Православия, мы будем использовать понятия «каноническое право» и «церковное право» как синонимичные. Хотя также можно констатировать влияние римско-католических канонистов на отечественную дисциплину «канонического права» в плане вышеописанных категориальных различий [10, с. 7–9; 16, с. 86].

В данной статье нас более интересует именно проблематика взаимного наложения и влияния церковного и светского права.

Контурсы взаимодействия церковного и светского права

«Каноническое» право обладает уникальной природой, проистекающей из этических и доктринальных постулатов христианства. Дореволюционный канонист Е. Н. Темниковский следующим образом объясняет целеполагание православного христианства: христианское целеполагание связано не государственными задачами, оно трансцендентно в отношении к «мирским» назначениям и смыслам [14, с. 70]. Христианство оперирует ценностями вечного спасения, существенным образом отличными от «ценностей земной жизни» [14, с. 70]. С одной стороны, такая разнородность представленных систем ценностей («небесные» и «земные»), масштабных нормативных систем не предполагают совпадения или подмены. С другой стороны, «церковное» право, на базовом уровне апеллируя к вечным ценностям, не полностью ими ограничивается, но связывается с гражданскими устоями, социальными обычаями, политическими традициями. В этом смысле системы «церковного» и «светского» права не являются исключительно антагонистичными по отношению друг к другу или принципиально несопрягаемыми. Хотя случаи предельного антагонизма и конфронтации история хорошо

знает (большинство коммунистических режимов XX столетия). В исторической действительности Церковь и ее правовые институты широко контактировали и даже взаимодействовали с государственным правовым порядком [6, с. 40]. Это взаимодействие имеет свои границы; в частности, церковные институты даже в рамках клерикальных государств не имели властных полномочий в отношении наказания преступников в уголовном и уголовно-процессуальном порядке. Об этом свидетельствовали многие дореволюционные отечественные канонисты (например, протоиерей Михаил Горчаков [2, с. 214–215]). Церковь в лице своих институций в подавляющем числе случаев сторонилась карательных функций, за которые отвечала государственная власть. На основании подобных примеров можно условно провести демаркационную линию между двумя указанными нормативными системами — церковным и государственным правом. Однако подчеркнем, что эта граница не абсолютна, напротив имеются взаимные наложения и пересечения. Именно поэтому внутрицерковное законодательство не регулирует все направления социальных отношений. Существует целый спектр общественных отношений, не регулирующийся «каноническим» правом, потому что в обозначенной области Церковь опирается на текущую нормативную базу конкретного государства. Отечественный канонист проф. Н. А. Заозерский отмечал, что «каноническое» право не следует полностью формализовать до степени и образа светской юриспруденции, в некотором смысле чуждой Церкви [3, с. VI].

В последнее время некоторые внутренние уставные документы Русской Православной Церкви касаются правовых аспектов церковно-государственных отношений. Собственно, пункт IV.5 Основ социальной концепции Русской Православной Церкви [см. 8] предлагает концептуально-определенное разведение этих двух систем, отмечая центральное системообразующее положение Божественного Откровения в каноническом праве созданной

Господом Иисусом Христом Церкви, при этом «если иные религиозные законоустановления даны для отпавшего от Бога человечества и по природе своей могут быть частью гражданского законодательства, то христианское право принципиально надсоциально. Оно непосредственно не может быть частью гражданского законодательства, хотя в христианских обществах и оказывает на него благотворное влияние, являясь его нравственным основанием» [8].

Для дореволюционных канонистов, учитывая клирическую форму государственного законодательства Российской империи, законотворчество, ориентирующееся на этические положения и дисциплинарные нормы православного христианства, считалось нормальной практикой. Дореволюционный отечественный исследователь Е. Н. Темниковский считал: «...проникновение народа нравственными началами христианства в высшей степени желательно и для государства» [14, с. 70–71]. Ориентиром для оптимального модуса церковно-государственных взаимоотношений был пример тысячелетней византийской истории, когда две указанные нормативные системы (светская и церковная) тесно контактировали, несмотря на разную онтологическую правовую базу и происхождение. Ведущий российский канонист кон. XIX в. А. С. Павлов отмечал самобытность формы и содержания церковного права доконстантиновского периода [10, с. 11], созидавшегося в предельно неблагоприятных социальных и политических условиях.

Российская духовно-академическая среда возводила форму активного взаимодействия церковного и государственного права к постконстантиновским временам, когда классическое римское право обогатилось нормами, регламентирующими жизнедеятельность христианской Церкви (например, 16-я книга «Codex Theodosianus»). По сути, формат тесных взаимоотношений Церкви и государства в Российской империи восходит к ранней истории христианской

Византии. Как на объективном (институциональном), так и субъективном (межличностном) уровне осуществлялись правовые контакты и взаимоотношения. Византийские правоведы были хорошо осведомлены как в классическом римском праве, так и формирующимся каноническом праве. Отечественный канонист проф. Н. А. Заозерский отмечал, что еще в первом тысячелетии канцелярия Константинопольского Патриарха наполнялась лучшими специалистами-правоведами, поэтому Патриарший синод в Константинополе в эпоху наивысшего благосостояния Вселенской кафедры был высшей практической школой церковного законоведения [3, с. 251]. Профессиональное взаимодействие византийских правоведов и канонистов обеспечивают в том числе эффективное взаимопроникновение двух нормативных систем права. Тот же Н. А. Заозерский характеризует подобные опосредованные связи на профессиональном уровне даже выше, чем непосредственное административное влияние государственной власти и светских правовых институтов на формирование канонического права [3, с. 251]. Хотя совершенно не стоит преуменьшать силу и масштабы воздействия на облик христианской каноники правовых решений византийских императоров, позиционировавших себя как верующих православных христиан. Но необходимо уточнить, что понятие «православия» в истории Византии было более пластичным, и мы знаем периоды, когда за декларируемым императорской властью Православием скрывались доктрины арианства, несторианства, монофизитства или иконоборчества: «...вслед за православными государями восходили на византийский трон не православные» [6, с. 21–59]. Но мы знаем, что периоды лихолетья и социального хаоса всегда заканчивались возвращением к власти нового поколения православных самодержцев [14, с. 3–4; 3, с. х]. Тогда негативное влияние государственного права на канонические нормы Церкви прекращалось.

По словам дореволюционного канониста Н. К. Соколова,

«вопрос о влиянии церкви на установление государственного строя в нашем отечестве и на образование нашего древнего законодательства уже не раз служил предметом серьезных и специальных трудов наших ученых историков и юристов» [13, с. 65]. Влияние церковного права на государственное законодательство в нашей стране связано и с тем, что вместе с греко-восточным христианством на Русь пришли законодательные византийские сборники (греческие номоканоны, славянские Кормчие). По словам протоиерея Василия Певцова, вместе с христианством в Россию из Греции пришли каноны Вселенской Церкви, церковно-гражданские постановления Византийской империи. Славянские Кормчие включали в себя как чисто канонический материал (например, Апостольские правила), так и гражданско-правовые нормы византийского происхождения [11, с. 17]. Таким образом, характер взаимного влияния церковного и государственного права зависел от политической модели нормативно-правового регулирования религии, от социального статуса институтов Церкви. Поэтому разный исторический контекст давал отличные формы и степени взаимодействия религиозных и светских институций. Регулирование религиозной сферы со стороны государства варьировалось. По мнению протоиерея Василия Певцова, «значение государственных законов в церковном праве имеет тесную связь с положением, занимаемым Церковью в государстве, со взаимоотношениями между ними. Вообще Православная Церковь признает обязательными для себя государственные законы страны, когда они относятся к той внешней, человеческой, стороне церковного устройства и управления, которой Церковь соприкасается с государственным устройством, и когда эти законы не противоречат существенным целям Церкви, ее внутренним Богом дарованным правам» [11, с. 14].

Что касается влияния канонического права на разработку светского государственного права, то здесь мы увидим также много интересных исторических прецедентов (к

примеру, правовой порядок престолонаследия в Российской империи). В семейном праве законодательства Российской империи, в частности, осуществлялось масштабное влияние норм канонического права, создавая некую специфику. Далее каноника оказывала значимое воздействие на отрасли уголовного права и уголовно-исполнительного права посредством инфильтрации христианских этических положений: гуманность, справедливость, честность, способность к всепрощению. Обратимся для примера к правовой практике помилования преступника главой государства, имеющей сугубо христианские корни. Многими светскими правоведами Нового времени он оценивался в негативном русле: «показывать людям, что преступление прощается и что наказание не всегда бывает неминуемым одного следствием, есть то же, что писать в них надежду к ненаказанности и заставить их думать, что наказание, претерпеваемое теми, которых не простили, есть более действие жестокости и насилия, нежели правосудия. Государь, прощая кого-нибудь, жертвует общественной безопасностью частному человеку, и в частном постановлении, сделанном слепым добродушием, изрекает общее определение к ненаказанности» [1, с. 83]. Совершенно понятно, что практика помилования детерминирована глубинными христианскими этическими положениями. Так, христианская этика опосредованно воздействует на форму и содержание светского права.

Нормативные системы церковного и светского права взаимосвязаны не только духом возвышенной христианской этики, но и близки структурно, с точки зрения внутреннего строения. Неслучайно М. А. Остроумов указывал, что каноническое право представляет, в сущности, такую же многосложную систему, как и государственное право в его структурном строении, так же имея «аналогичные ветви и подразделения»: церковное — имущественное, иерархическое управленческое, семейное, судебное — право [9, с. 131].

Заключение

Как писал Чарльз Донахью, история канонического права еще не написана [см. 17], но тем более еще не написана история взаимодействия канонического права и права государственного. И эта история в рамках светских государств и законодательств начинает новый виток.

В настоящий момент тематика взаимодействия канонического права и государственного права, к сожалению, мало интересует исследователей и располагается вне плоскости актуальных интересов академического сообщества. Поэтому до сих пор существует потребность в комплексном анализе многих еще не решенных вопросов. Какое место занимает церковное право в исследовательском пространстве юридических наук? Как правильно структурировать систему «канонического права» в современности, учитывая многочисленные опыты построения систем в прошлом?

Согласно нашему авторскому концепту, пересечение и взаимное влияние канонического и государственного права осуществляется по следующим направлениям:

- правовая онтология современных правовых институтов сопряжена с онтологией канонического права;
- возможность признания государственными судебными органами норм канонического права и решений церковных судов по целому ряду судебных прецедентов;
- утверждение автономности и онтологической легитимности церковного нормативного универсума;
- сложные нормативные пересечения и наложения норм канонического и государственного права в сфере семейных отношений, в биомедицинской сфере, сфере культуры и ряде других областей общественных отношений;
- опосредованное нравственное воздействие императивами из канонического права на состояние современного светского права (институт помилования, институт условно-досрочного освобождения).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Беккариа Ч. О. преступлениях и наказаниях* [Текст] / Чезаре Беккариа; [сост., предисл.: В. С. Овчинский; пер. с итал. М. М. Исаева]. — Москва: Инфра-М, 2011. 182 с.
2. *Горчаков, М. И., прот.* Церковное право: краткий курс лекций: необходимое пособие студентам при слушании лекций и для приготовления к экзаменам / М. И. Горчакова; С.-Петербургский Университет. — Издание студента Д. Ширяева, исправленное и дополненное под личным руководством профессора. 1909. 338 с.
3. *Заозерский Н. А.* О церковной власти: (Основоположения, характер и способы применения церк. власти в различ. формах устройства церкви по учению православно-канон. права) / [Соч.] Николая Заозерского, доц. церк. права в Моск. духов. акад. — Сергиев Посад: 2 тип. А. И. Снегиревой, 1894. 458 с.
4. *Исидор, митрополит Смоленский и Дорогобужский (Тупикин Р. В.).* Недвижимые имущественные объекты религиозного назначения: Зарубежный опыт регулирования / Под ред. д.ю.н., проф. М. Н. Кузнецова / РОО «Институт государственно-конфессиональных отношений и права». — Смоленск: Свиток, 2019. — 320 с.
5. *Ламанов А. А.* Церковное право / [Соч.] А. А. Ламанова и А. А. З. — Санкт-Петербург: тип. Б. М. Вольфа, 1907. 175 с.
6. *Лашкарев П. А.* Право церковное в его основах, видах и источниках. Из чтений по церковному праву П. Лашкарева. — 2-е испр. и пополн. изд. — СПб.; Киев: Оглоблин, 1889. — 213 с.
7. *Обозрение греко-римских законов в отношении к Церкви.* Статья вторая. Законы Императора Юстиниана Великого (527–565) // Журнал Министерства народного просвещения. 1850. Часть LXV. — С.-Петербургъ: Типография Императорской Академии наук, 1850. — С. 21–59; 161–202.
8. *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, принятые Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 13–16 августа 2000 г.* — М.: Изд-во Московской Патриархии, 2000.

9. *Остроумов, М. А.* Очерк православного церковного права: Ч. 1. / М. А. Остроумов. — Харьков: тип. Губ. правл., 1893. — 672 с.

10. *Павлов А. С.* Курс церковного права заслуженного профессора Императорского Московского университета А. С. Павлова, чит. в 1900–1902 г. — Сергиев Посад: тип. Св.-Тр Сергиевой Лавры, 1902.

11. *Певцов В. Г.* Лекции по церковному праву / [Соч.] Засл. проф. прот. В. Г. Певцова; Имп. Уч-ще правоведения. — Санкт-Петербург: типо-лит. С.-Петерб. одиноч. тюрьмы, 1914. 242 с.

12. *Поповицкий А.* О преподавании богословских наук в университетах // Журналы заседаний ученого комитета главного правления училищ по проекту Общего Устава Императорских Российских университетов. — С.-Петербург: Типография Императорской академии наук, 1862. С. 362–363.

13. *Соколов, Н. К.* О влиянии церкви на историческое развитие права / Н. К. Соколов. — М.: Унив. тип., 1870. — 103 с.

14. *Темниковский Е. Н.* Положение императора всероссийского в русской православной церкви в связи с общим учением о церковной власти. — Ярославль: Тип. Губернского правления, 1909. 72 с.

15. Церковное каноническое право; богословие и теология; церковные история, порядок, управление и жизнь; государство, Церковь и право; филология, искусство, философия и архивистика: Научно-библиографический указатель изданий на русском языке до 1917 года / Сост., авт. идеи и предисл.: Исидор, митрополит Смоленский и Дорогобужский (Тупикин Р. В.), Владислав Баган, свщ. / Смоленская православная духовная семинария. — Смоленск: Свиток, 2020. — 176 с.

16. *Цыпин В., прот.* Каноническое право. — М.: Издательство Сретенского монастыря, 2009. — 864 с.

УДК 94 (322)

Реброва М. И.

соискатель Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
e-mail: mariya_volosyuk@mail.ru

Rebrova M. I.

The post-graduate Student of St. Tikhon's
Orthodox University
e-mail: mariya_volosyuk@mail.ru

**ДОНЕЦКО-ВОРОШИЛОВГРАДСКАЯ ЕПАРХИЯ В Т. Н.
«ПЕРИОД ЗАСТОЯ», ОСОБЕННОСТИ ОТНОШЕНИЙ
С СОВЕТСКИМ ГОСУДАРСТВОМ**

**DONETSK-VOROSHILOVGRAD DIOCESE IN THE
SO-CALLED «PERIOD OF STAGNATION», FEATURES OF
RELATIONS WITH THE SOVIET STATE**

Аннотация. Статья посвящена церковно-государственным отношениям в Донецкой области в 1964–1982 гг. В статье рассматриваются основные тенденции в церковной жизни региона. Автор акцентирует внимание на том, что в области начался активный процесс повторного изъятия церковных ценностей, икон, книг, а также ограничение деятельности священников, мирян и проч.

Abstract. The article is dedicated to relations between Church and the State in the Donetsk region in 1964–1982. The article describes the main trends of the Church life of the region. The focus of the author is being directed to the fact of seizure of church valuables, icons, books as well as to restrictions on the activities of priests, laity etc., that start to be imposed in the region.

Ключевые слова: церковная жизнь, церковно-государственные отношения, изъятие церквей, сокращение приходов, миряне, священник, епископ, правящий архиерей.

Key words: church life, church-state relations, confiscation of churches, reduction of parishes, laity, priest, bishop, ruling bishop.

Внешняя стабильность в церковно-государственных отношениях при непрекращающемся внутреннем давлении государства на Церковь стала характерной чертой правления Л. И. Брежнева.

16 апреля 1965 г. правящий архиерей Донецко-Ворошиловградской епархии митрополит Борис (Вик) скончался. Его деятельность стала примером скрытого противления антицерковной политике государства и стремления во что бы то ни стало сохранить Церковь [46, с. 60–61]. Следующим архиереем в Донбассе стал митрополит Одесский и Херсонский Сергей (Петров), управлявший епархией до 4 февраля 1990 г. [47].

В брежневский период в регионе продолжилось сокращение количества храмов. Но темпы сокращений уже отличались от тех, что были характерны для периода правления Н. С. Хрущева. В 1964 г. в Донецкой области было 94 храма и молитвенных дома. Это количество продержалось в течение трех лет. А начиная с 1967 г. в регионе начали снимать с регистрации по одной церкви в два-три года. Так, в 1968–1970 гг. в области насчитывалось 93 церкви и молитвенных дома [3, л. 2–4], в 1972–1973 гг. — 92 [11, л. 3], в 1974 г. — 91 [15, л. 7], в 1977 — 90 [21, л. 9] и т. д. Таким образом, к началу «Перестройки» в Донецкой области оставалось только 86 приходов [35, л. 56]. Основную часть их прихожан (80–85%) составляли женщины [12, л. 83].

В итоге в Донецке, насчитывающем около миллиона жителей, в 1985 г. было пять православных храмов и молитвенных

домов — по одному в каждом районе города [36, л. 20], а в области были районы, в которых вообще не было храмов [Там же, л. 131].

Подобное положение вещей уполномоченный Г. Е. Гомля объяснял якобы начавшимся в 1950 г. добровольным снижением активности православных общин [45, л. 51]. Но в действительности единственной причиной сокращений стала официальная государственная политика, менее агрессивная, чем в период правления Н. С. Хрущева, но в то же время сохранившая свою антицерковную направленность. В созданных государством неблагоприятных условиях православные приходы Донбасса нищали и закрывались, а священнослужителей сокращали вместе с приходами. При этом верующих все так же контролировали, в связи с чем многие боялись открыто посещать храмы и крестить детей.

В отчетах уполномоченного Г. Е. Гомли бедность и малочисленность прихода и аварийное состояние храма указывались в качестве основных причин снятия с регистрации храмов и молитвенных домов. Например, по этой причине в октябре 1970 г. была снята с регистрации Дмитриевская церковь в с. Золотой Колодец Добропольского района. Приход был крайне бедным. Начиная с 1960 г. здесь часто менялись священники. С 1965 г. священнослужители перестали приезжать в село. После чего двадцатка прихода самоликвидировалась, церковное здание пришло в негодность, и исполком предложил снять общину с регистрации [42, л. 80].

Уполномоченный сам добивался от правящего архиерея, чтобы в беднеющие общины священнослужители не назначались [1, л. 5].

От храмов, находившихся в аварийном состоянии, сразу же «избавлялись». Типичной была ситуация с церковью Свт. Николая в г. Снежном. В 1965 г. власти нашли в храме «горногеологические изменения» [40, л. 100]. После чего общину объединили с общиной в пос. Ремовка [40, л. 101–106].

Имевшие признаки «аварийного» состояния храмы

сносили по одной схеме. Храм не ремонтировали (на ремонт налагался запрет), и Совет народных депутатов предлагал снять пришедший в негодность храм с регистрации. Церковь сносили, а кирпичи использовали для хозяйств [23, л. 49].

Так как храмы нищали и разрушались на Донбассе повсеместно, все они потенциально были обречены на уничтожение. Попытки провести ремонтные работы резко пресекались. Полной неожиданностью для властей стала деятельность отца Савватия (будущего схиархимандрита Зосимы (Сокура)), который на вверенном ему приходе в с. Старомихайловка Марьинского района провел паровое отопление, построил сторожку и сделал ремонт. Узнав об этом, Гомля направил Марьинскому исполкому предложение разобраться в ситуации и взять ее под строгий контроль [8, л. 51].

Как следствие, священнослужители опасались ремонтировать очевидно разрушающиеся церковные здания, даже если у общины были средства на ремонт. «Самовольно отремонтированных» храмов в регионе не было [45, л. 51]. А приходившие в «неудовлетворительное состояние» — сносили. С 1950 г. по 1980 г. в Донецкой области снесли 69 храмов.

Храмы и молитвенные дома, которые были сняты с регистрации, но не снесены, использовались для «народно-хозяйственных» и «культурно-просветительных» целей. В отчетах проходило 38 снятых с регистрации и используемых в народном хозяйстве церковных зданий. Среди них: храм в г. Артемовске, переоборудованный под склад; храм в г. Донецке, использовавшийся под библиотеку и мастерские кинопроката; церковь в г. Дружковка, переоборудованная под музей; храм в г. Дзержинске, в котором устроили склад, и др. Такие храмы называли «освоенными» зданиями. Долгое время оставалась «неосвоенной» православная церковь в с. Васильевка Амвросиевского района, построенная в конце XIX — начале XX в. Исполком Донецкого облсовета принял решение взять его на учет как памятник архитектурно-

строительного искусства местного значения [29, л. 41–43]. В начале 2000-х гг. трудами схиархимандрита Зосимы (Сокура) церковь восстановили.

Стремление властей к повсеместному закрытию или «освоению» церковей не могло не вызывать возмущения прихожан. Поток жалоб в государственные инстанции не иссякал, но получали жалобщики всегда один, стандартный ответ о «необоснованности» их «претензий». Вполне типичной была ситуация с жительницей с. Грабово Шахтерского района С. Г. Лемба. Ответом на ее просьбу (в 1969 г.) открыть закрытую в Грабово церковь стала отписка, что в Шахтерском районе есть две православные церкви, где можно «удовлетворять... духовные потребности». Аналогично осенью 1969 г. Рашевская и Кокташ написали заявление, в котором просили возобновить церковные службы в изъятом храме в пос. Талаковка. Ответом стал совет ходить в церковь, находившуюся в трех километрах от поселка [41, л. 7–13].

К началу 1970-х гг. храмы в Донецкой области были либо снесены, либо отнесены на окраины населенных пунктов [10, л. 2]. По состоянию на 9 июля 1970 г. не было православных церковей в г. Константиновке [8, л. 24], на январь 1971 г. была зарегистрирована только одна православная церковь в г. Харцызске [39, л. 6] и т. д. В течение 1972 г. были перемещены из центра на окраины православные церкви в промышленном городе Енакиеве и в селе Димитровке (Шахтерский район) [10, л. 2]. В отчетах уполномоченного все чаще проходила фраза: «религиозных объединений на территории нет» [11, л. 44]. Любую неблагоприятную для храма ситуацию уполномоченный рассматривал как «благовидный предлог» для закрытия. В церквях сел Ольгинка Волновахского района, Кодемо Артемовского района, Степановка Шахтерского района, пос. Приморского г. Жданова (Мариуполя) не было постоянных священников, и службы проходили только по праздникам. Ситуация была расценена уполномоченным как «благоприятная... для закрытия». Понимая, что закрытие сразу

нескольких храмов может вызвать протестные выступления, он поручил партийным органам и общественности организовать «работу по перевоспитанию оставшихся верующих» [20, л. 13].

Можно предположить, что к середине 1970-х гг. задача по сокращению количества храмов в Донецкой области была в целом выполнена. Об этом может свидетельствовать не только то, что в дальнейшем количество храмов в регионе сокращалось незначительно, но и то, что первым пунктом в планах уполномоченного этого периода значилось уже не уменьшение количества приходов, а борьба с «религиозной обрядностью» [19, л. 97]. Последнее выражалось в повсеместном сокращении в Донецкой области числа крещаемых, причащавшихся и просто посетивших храмы.

Антирелигиозная работа проводилась преимущественно под предлогом соблюдения законодательства о религиозных культах, а деятельность контролирующих комиссий по его соблюдению достигла небывалых масштабов. В комиссии включили представителей советских, партийных и общественных организаций [9, л. 21]. Руководил работой комиссий уполномоченный, рассылавший секретарям исполкомов планы работы. В первую очередь комиссиям рекомендовалось изучать «религиозную обрядность» (крещения) и «факты нарушения законодательства о религии» [12, л. 12]. Разночтения в этих планах были незначительны [36, л. 13]. Особенно тревожили Г. Е. Гомлю ситуации, когда родители крещаемого ребенка были представителями интеллигенции: он требовал, чтобы фамилии этих родителей и место работы фиксировались и передавались ему [12, л. 12].

Каждый член комиссии контролировал работу по атеистической пропаганде на закрепленном за ним предприятии или организации. На предприятии работала лекторская группа, руководимая представителем общества «Знание». Они проводили лекции, беседы «о вреде религии», о законодательстве о религиозных культах и т. д. [9, л. 21–22].

Между комиссиями проходил обмен «опытом работы».

В регионе проводили обучающие семинары для членов комиссий [36, л. 12] и дополнительные однодневные семинары для председателей [9, л. 22].

Благотворительность, паломничества, панихиды на кладбищах в дни поминовения усопших, прислуживание детей в церкви — все это определялось как грубое нарушение законодательства и пресекалось [1, л. 6].

На приходах велись книги регистрации Крещений и венчаний, при Крещении ребенка зачастую присутствовали члены исполкомов, которых заранее оповещали о таинстве [19, л. 97]. Ведение книги регистрации ужесточалось: отмечались уже не только ФИО ребенка и дата рождения, но и номер свидетельства о рождении, данные выдавшего документ загса и ФИО и адреса родителей и воспитанников. Данные удостоверялись личной подписью родителей и крестных [14, л. 88]. Детей нельзя было крестить в отсутствие кого-либо из родителей, а за тем, чтобы в журналы не заносились искаженные номера свидетельств, следили сами члены комиссий [18, л. 85]. Кроме того, уведомление о таинстве посылалось по месту работы родителей [19, л. 35]. За чем порой следовали не только проработка на партийном или профсоюзном собрании, но и снятие с работы. Так, в 1974 г. за крещение своего ребенка была освобождена от занимаемой должности заведующая детским садом-яслями В. К. Усова [Там же, л. 45]. Родители крещаемых детей были так напуганы размахом развернувшейся кампании, что порой сами уверяли комиссии, что не присутствовали при Крещении своих детей. В таком случае с работы снимали регистратора в храме [Там же, л. 37].

Крещение сына режиссера Ждановского драмтеатра было совершено в квартире родственницы артиста Луцкого. Несмотря на это, среди присутствовавших нашелся человек, который сообщил властям о Крещении. Материалы по инциденту были переданы партийным органам [20, л. 8].

Все крещения школьников обсуждались в педколлективах

школ, на районной учительской конференции и в отделах пропаганды райкомов компартии [13, л. 1]: «реагировали» на крещения крайне быстро [16, л. 44].

Но, несмотря на проделываемую «работу», в регионе были города и даже районы, в которых крещаемых было значительно больше, чем в среднем по области. Так, в середине 1970-х гг. в Донецкой области в среднем крестили 34% родившихся младенцев. А, например, в г. Шахтерске — 91%, в г. Константиновке — 56%, в Волновахском районе — 73%, в Великоновоселковском — 79% и т.д. Такие показатели пытались объяснить тем, что здесь не уделяется должного внимания «вопросу снижения... обрядности» и «атеистического воспитания». Как следствие, в указанных городах и районах планировалось усилить атеистическую работу [9, л. 84].

В качестве «альтернативы» церковным таинствам населению Донецкой области предлагались «новые советские обряды»: торжественная регистрация брака, регистрация новорожденных, вручение медали к свадебному юбилею [13, л. 42]. Внедрение социалистических праздников и «преодоление религиозной обрядности» ставились на повестку дня всех исполкомов региона [17, л. 7]. В ДК проводились «Праздник русской зимы» (как альтернатива Рождеству), вечера торжественной регистрации новорожденных (как альтернатива Крещению), тематические вечера.

При этом государство крайне опасалось влияния Церкви на молодежь, и комиссии уделяли особое внимание пропагандистской работе с детьми и их родителями [9, л. 21, 24, 26]. Когда представители власти узнали, что ученики 48-й школы причащались в Свято-Николаевской церкви г. Донецка, в учебных заведениях региона организовали активную «атеистическую работу» [22, л. 124]. Учителей школ обязали следить за тем, чтобы их ученики не ходили в храмы, особенно на Рождество и на Пасху [16, л. 44].

«Вовлечение» детей и подростков в «церковную деятельность» влекло за собой суровое наказание, причем даже в тех случаях,

когда несовершеннолетние были детьми служившего в храме священнослужителя [18, л. 86] или работавшего в храме старосты [Там же, л. 54]. Власти проверяли алтари и церковные хоры. Об участниках хора сообщали по месту работы (их записывали в кружки самодеятельности) [19, л. 37].

С детьми из православных семей «работали» городские отделы образования, комсомольцы, родительские комитеты. Детей ставили на учет. В школах проводилась мысль о том, что научные знания добывались «в условиях ожесточенной борьбы против... церкви». Параллельно в жизнь детей также вводили «новые советские обряды»: детям торжественно вручали паспорта и проч. Почти все учащиеся принимали участие в кружках, клубах, вечерах с атеистической направленностью и в общественной жизни [25, л. 5–7].

Не менее энергично проводилась атеистическая работа с молодыми людьми более старшего возраста. Если решались принять Крещение молодые люди — члены ВЛКСМ или КПСС, их «проступок» обсуждался на заседаниях бюро городских комитетов компартии Украины и комитетов комсомола, а также в первичных партийных и комсомольских организациях предприятий, на которых они трудились. Несмотря это, уполномоченный отмечал «активное участие молодежи в религиозной обрядности» в регионе. Это вынуждало его усиливать «коммунистическое воспитание». Православную молодежь вовлекали в общественно-политическую, спортивную и культурную жизнь трудовых коллективов, в художественную самодеятельность, загружали профсоюзными поручениями, старались материально и морально стимулировать их трудовую деятельность [16, л. 14].

Но итоги атеистической работы были не теми, на которые рассчитывали власти [5, л. 16]. Уполномоченный сетовал, что Донецкий областной отдел народного образования не в полной мере улучшал показатели индивидуальной работы с учениками из верующих семей. Кроме того, как считал Г. Е Гомля, в области

было недостаточное количество музеев, комнат и выставок с атеистической направленностью, мало проводилось вечеров на атеистические темы, а коллективы художественной самодеятельности не стремились включать в свой репертуар антирелигиозные и атеистические произведения, что «мешало» работе с молодыми людьми из православных семей [Там же, л. 20]. При этом агитаторы-атеисты все так же «работали» на всех производственных участках, а на предприятиях и в каждом учреждении обустроивались уголки атеизма и библиотеки атеистической литературы [17, л. 2–3].

Уполномоченного чрезвычайно тревожило желание молодых людей учиться в семинариях. Чиновник не только вел учет потенциальных семинаристов, но и руководил «работой» с «оступившимися». А. Копытько из г. Енакиево был чтецом в церкви родного города. Узнав о желании юноши пойти учиться в семинарию, уполномоченный направил письмо секретарю Енакиевского горсовета с указанием «остановить Копытько и провести профилактические меры». Примерно так же противодействовали поступлению в семинарию и жителю г. Снежное Станиславу Чеботареву [4, л. 20–21].

Противодействовали и поступлению в Ленинградскую духовную семинарию Ивана Сокура, в будущем — схииерхимандрита Зосимы, основателя Свято-Успенского и Свято-Васильевского монастырей. Уполномоченный Г. Е. Гомля рекомендовал Авдеевскому районному исполкому (Иван Сокур жил в Авдеевке) «собрать» на юношу «объективные данные и доложить партийным органам» [6, л. 30–32]. Подобный контроль имел место и в дальнейшем. В 1973 г. подал заявление о приеме в Ленинградскую семинарию стекловар завода «Прогресс» (г. Константиновка) В. Чуб. Гомля тут же отправил письмо в горсовет с рекомендацией «принять меры, чтобы Чуб отказался от поступления» [14, л. 85]. В расчете на ищущую молодежь в регионе показывали фильмы, проводили лекции и вечера о «науке и религии». Они были призваны убедить молодежь, что вера — это удел слабых, отсталых людей [9, л. 26], плод их фантазий [13, л. 41].

Наряду с атеистической пропагандой в регионе огромное внимание уделялось патриотическому и политическому воспитанию. С православными верующими проводились индивидуальные и групповые беседы. Беседовали, как правило, специалисты, которым, как отмечал уполномоченный, «в своей деятельности приходится соприкасаться с религиозной идеологией». После каждой беседы ведущий составлял для уполномоченного справку о «проделанной работе» [12, л. 23].

Между тем, характерную для региона «сложность» «религиозной обстановки» [5, л. 16] уполномоченный связывал и со стремлением верующих Донбасса к общению с монашествующими. Уполномоченный считал, что в силу влияния на людей монашествующие дореволюционного пострижения могут быть особенно опасны для выстраиваемой системы атеистической работы. Поэтому уже в середине 1960-х гг. разрабатывал «меры» для «удаления» монашествующих с приходов [2, л. 3] и привлечения к ответственности. О появившемся в с. Покровское иеромонахе Иоанне (Стрельцове) — в прошлом насельнике Святогорского монастыря доложили самому Л. И. Брежневу. Отца Иоанна обвинили в том, что он создал при церкви «пристанище бродячему элементу», распространяя «религиозный фанатизм», и привлекли к административной ответственности [4, л. 32]. Также, когда в Покровском появилась монахиня Анна, вокруг которой начали собираться другие монахини, власти констатировали, что матушка «организовала... касту в виде монастыря». Монахинь тоже удалили с прихода [8, л. 43].

Параллельно власти «боролись» с мирянами, которые общались с монашествующими или пытались им помочь. На таких людей составлялись «списки», а данные о них пересылались в исполнительные комитеты. Когда в мае 1967 г. А. Е. Паюцик из Донецка перевела на адрес Почаевской Лавры 100 рублей, женщину обвинили в том, что она является «организатором собрания средств на церкви» [4, л. 9]. «Имеющих контакты» с монашествующими отслеживали как по месту их проживания,

так и по месту расположения монастыря. Например, когда в марте 1969 г. жительница Донецкой области Е. Г. Вакапина отправила в Красногорский женский монастырь Черкасской области 35 рублей, уполномоченный по Донецкой области узнал об этом от уполномоченного по Черкасской области [7, л. 3].

В «черные списки» Г. Е. Гомли попадали все, кто пытался оказать обителям даже минимальную помощь. После денежного перевода или посылки власти применяли «меры, ограничивающие отправку переводов и посылки» [23, л. 7]. Так, например, было с жительницей г. Донецка Поскарь, в 1972 г. отправившей 20 рублей в Красногорский женский монастырь [14, л. 10], и У. И. Копычинской, отправившей в эту же обитель 25 рублей. С женщинами провели «разъяснительные беседы» и взяли обещание больше не оказывать помощь [Там же, л. 101]. Характерно, что даже зная о возможном наказании, в том же 1975 году пять жительниц Мариуполя отправили посылки в Михайловский женский монастырь [Там же, л. 174], а жительница поселка Очеретино — 32 посылки и 30 рублей в Почаевскую Лавру [Там же, л. 177]. Почаевская Лавра как оплот Православия на Западной Украине была в сфере особенного внимания властей. В регионе составлен «Список граждан Донецкой области, высланных в 1973 г. в адрес Почаевской лавры денежные переводы и посылки». В него были включены жители крупнейших промышленных городов Донецкой области (89 человек) [Там же, л. 180–182]. Между тем следствием непрекращающегося давления на верующих стало то, что уже в 1976 г. в этот «список» вошли уже 35 человек, но по-прежнему жители промышленных центров, изначально считавшихся уполномоченным не религиозными: Енакиево, Макеевки, Горловки, Константиновки, Краматорска [23, л. 9]. Но даже активно проводимая уполномоченным «работа» не помешала тому, чтобы врач участковой больницы Новоазовского района в 1979 г. тайно принял монашество, а после выхода на пенсию в 1982 г. стал насельником Свято-Успенского мужского монастыря г. Одессы [29, л. 12].

Как следствие, в силу «сложной религиозной ситуации» комитет Донецкого областного совета депутатов трудящихся продолжал активно поднимать вопросы «по усилению контроля за деятельностью религиозных организаций и соблюдению законодательства о культурах» [43, л. 33]. Причем если в начале 1970-х гг. в области в основном дублировались методы атеистической пропаганды, характерные для 2-й половины 1960-х гг., то во 2-й половине 1970-х гг. в работе государственных органов появилось новое направление. Параллельно с активной атеистической и идеологической работой Донецкий регион захлестнула новая волна изъятий церковных ценностей — экспроприаций. Проводились они под предлогом сохранения произведений искусства. В первую очередь власти интересовали имеющие художественную ценность иконы. В 1976 г. вышел закон «Об охране и использовании памятников истории и культуры». 30 декабря 1976 г. последовало распоряжение Донецкого областного исполнительного комитета, согласно которому комиссия обязана была выявлять и изымать из храмов региона «произведения религиозной живописи особой ценности» [19, л. 115]. Поводом для изымания икон стало заключение искусствоведческой комиссии о том, что выявленные в храмах ценные иконы находятся в ветхом состоянии и нуждаются в реставрации. Иконы передали Донецкому художественному музею [23, л. 27–30].

В конце 1979 г. вышло Постановление Совета министров СССР «О мерах по предотвращению незаконного вывоза культурных ценностей за пределы СССР» и Указания «О наведении порядка в учете и хранении имущества и культурных ценностей». К Постановлению была выпущена инструкция [44, л. 4] «О порядке учета и сбережения культурных ценностей, которые находятся в пользовании религиозных объединений». После утверждения инструкция была направлена в исполнительные комитеты [44, л. 3]. Достаточно сложная бюрократическая работа объяснялась опасностью

нелегального вывоза культурных ценностей за рубеж. В Донецкой области «культурными ценностями» объявлялись иконы, представлявшие «материальную, культурную или историческую ценность».

Тем временем 29 мая 1980 г. на Украине было проведено совещание работников ОБХСЕ МВД УССР, по итогам которого было составлено инструктивное письмо для аппаратов уполномоченных и областных управлений культуры. Власти еще надеялись обнаружить в церквах определенное количество «культурных ценностей». В областных и районных центрах снова были собраны комиссии по выявлению и учету памятников истории и культуры и других культурных ценностей. В комиссии были включены сотрудники музеев и работники финансовых органов. Представители Совета по делам религий оказывали им «практическую помощь на местах». Одновременно с выявлением и учетом ценностей было решено проверить договоры о передаче храмов и имущества в пользование общинам. В некоторых храмах договоры уточнялись и переоформлялись. На ценности и имущество составлялись описи, списки и паспорта; кроме того, ценности фотографировали. Итоговую работу контролировал аппарат уполномоченного по Донецкой области Г. Е. Гомли [44, л. 1–2].

В 1982 г. учет культурных ценностей в церквах и молитвенных Донецкой области был окончен. В регионе выявили и взяли на учет 134 историко-художественных произведения и «предмета культа». Перечень представлявших культурную ценность предметов передали в Министерство культуры Украинской ССР и поставили на государственный учет [31, л. 2].

Особенно ответственным в сложившейся ситуации оказался вопрос оценки. Более или менее ценные предметы обнаружили лишь в старообрядческих и православных церквах и молитвенных домах [28, л. 173]. Оценкой занимался специалист-эксперт из Донецкого областного управления культуры.

Отчеты о приеме на учет ценных предметов были

стандартны. И, как следствие, отличались друг от друга только внесенным в них списком ценностей (как правило, икон). Например, в Свято-Николаевском соборе центрального района города Горловки отчет выглядел следующим образом: «Мы, нижеподписавшиеся, комиссия в составе: младшего научного сотрудника Рубановой Г. И. и главного хранителя Чегринца Н. В. составили настоящий акт в том, что нами выявлены и занесены в книгу учета Горловского художественного музея ценности, которые находятся в Николаевском соборе г. Горловки»: «1. Икона „Богородица всех скорбящих Радость“» (1-я пол. 19 века). (Далее описание иконы). «Освящена 22 декабря 1876 года иеромонахом Нифонтом». «2. Плащаница (2-я пол. 19 в.)».

Что касается общей денежной оценки, то, например, общая стоимость храмов и храмового имущества по городу Жданов (Мариуполь) составила:

- в Николо-Преображенском храме — 13 831 руб.;
- в Свято-Николаевском — 12 126 руб.;
- в Свято-Ильинском — 9 233 руб.;
- в Свято-Георгиевском — 3 330 руб.

Итого по православным общинам города — 38 520 руб. [34, л. 2–5].

Учет и оценка включали предположительную стоимость здания храма и прихрамовых построек, стоимость их ремонта, имущества и проч. [27, л. 2].

Учет показал, что остававшиеся в храме иконы «исторической ценности» не представляли. И тогда в 1982 г. власти занялись проверкой книг. 22 февраля 1982 г. секретарям городских и районных исполнительных комитетов Донецкой области разослали указание проверить «наличие и учет книг», изданных в 15–18 веках. Причиной проверки объявлялось стремление обеспечить сохранность и предотвратить хищение и порчу старинных церковных книг [29, л. 6].

Параллельно в начале 1980-х гг. государство заинтересовалось имеющими ценность памятниками

архитектуры, в связи с чем до 5 июля 1981 г. планировалось составить перечень населенных пунктов, в которых имелись неиспользуемые храмы, являющиеся памятниками истории и архитектуры. В Донецкой области памятников культуры не было, а единственным памятником архитектуры, который по состоянию на 1 июля 1981 г. состоял на государственном учете, был Святогорский мужской монастырь, в зданиях которого с 1920-х гг. располагался санаторий им. Артема [28, л. 64–65].

В целом обозначенный учет ценностей становился очередной, повторной, попыткой государства забрать у Церкви оставшиеся в ее распоряжении более или менее ценные иконы, церковную утварь, богослужебные книги и т. д. Однако в Донецкой области результаты этой кампании были минимальными.

Каких бы то ни было следов попыток противостоять происходящему со стороны правящего архиерея или священнослужителей епархии нами в документах не обнаружено. Возможно, это было обусловлено и тем, что государство продолжало строго контролировать действия как священнослужителей, так и активных прихожан. А запрещенными формами деятельности православных христиан в начале 1980-х гг. объявлялись даже пение и чтение в храме и выпекание просфор, которые раздавали людям в конце службы [24, л. 125]. Контроль за верующими усиливался перед православными праздниками, особенно перед Рождеством и Пасхой. Накануне Рождества и Нового года секретари исполкомов получали указания усилить контроль за священниками. Власти опасались, что праздничные дни могут быть использованы для «распространения религиозного влияния на население». В последние дни Рождественского поста и на Святки священники Донецкой области нередко ходили с молитвой по домам и квартирам своих прихожан, поздравляя всех с праздником Рождества. Кроме того, в эти дни хоры церковных приходов посещали другие православные общины, что тоже было категорически запрещено [9, л. 131].

Между тем, в 1980-е гг. апогея своего развития достигла система проверки проповедей священнослужителей всех конфессий. В общей сложности в 1980-х гг. прослушивалось свыше 2000 проповедей в год как в православных общинах, так и в общинах ЕХБ, ХВЕ и прочих. На каждую произнесенную в православном храме проповедь членами исполкома составлялась анкета, в которой помимо данных о священнике отмечались тема проповеди, сведения о том, были ли в проповеди тезисы, касающиеся борьбы за мир, гражданского долга, религиозного воспитания детей, роли Церкви в историческом, культурном прогрессе и т. д. [37, л. 38]. Контролировали проповеди священнослужителей работники исполнительных комитетов и уполномоченный [1, л. 16]. Предупреждения об уклонении от темы священники получали даже тогда, когда призывали прихожан «поддерживать партию и правительство в их миролюбивой внешней и внутренней политике» или «личным участием оказывать помощь колхозам и совхозам в охране урожая». Подобные высказывания власти характеризовали как «заигрывание» с верующими «для укрепления религии» [18, л. 147–148].

Чтобы избежать нареканий, священники каждую проповедь направляли на одобрение благочинному. Но в области все равно фиксировались эпизоды, когда священники выходили за рамки разрешенных государством тем. В таком случае уполномоченный вызывал священнослужителей к себе и делал «необходимые» замечания и предупреждения [1, л. 17].

Ввиду подобного контроля «проблематика проповедей» в эти годы серьезных изменений не претерпевала [38, л. 1]. Но в то же время увеличилось количество проповедей, в которых звучали призывы к активному участию православных в борьбе за мир, что было вполне в контексте заявленной государством политики и одобрялось уполномоченным [Там же, л. 3].

Как следствие, Г. Е. Гомля отмечал, что в основном проповеди священнослужителей региона носили «религиозный характер» [37, л. 39].

Между тем, злостным нарушением законодательства считалась несанкционированная продажа крестиков, «самодельных» икон и написанных от руки молитв. Для «предупреждения» «продаж» в храмах дежурили представители контролирующих комиссий. Помощь им оказывали участковые и сотрудники финотделов [19, л. 114–115].

Что касается упоминавшейся в связи с проповедями темы мира, в период правления Л. И. Брежнева «борьба за мир» оставалась едва ли не единственной положительно оцениваемой властью точкой соприкосновения Церкви и государства. В обнаруженных нами документах этого периода упоминания об окормлявшем Донбасс митрополите Сергии (Петрове) появлялись только в связи с «борьбой за мир». Церковью вносились значительные пожертвования в Фонд мира и в Общество по охране памятников истории и культуры [35, л. 71]. И первое, и второе было настоятельно рекомендовано государством. А значительные отчисления фактически стали легализованной формой ограбления Церкви. Например, в 1981 г. в Фонд мира от Ворошиловградско-Донецкой епархии было переведено 928 700 руб. Из них от Ворошиловградской области — 419 400 руб., от Донецкой — 509 300 руб. и от епархиального управления — 60 000 руб. [26, л. 9]. А в 1983 г. Ворошиловградско-Донецкой епархией на защиту мира было перечислено уже 1 217 500 руб. В том числе от общин Ворошиловградской области — 459,1 тыс. руб., от Донецкой области — 698,1 тыс. руб. и от епархиального управления — 60 000 руб. (Для сравнения: в Общество по охране памятников истории и культуры было внесено 222,3 тыс. руб. [30, л. 41–42].) В 1984 г. Ворошиловградско-Донецкой епархией было внесено в Фонд мира 1 061 000 руб. В том числе от общин Донецкой области — 616 000 руб. [32, л. 21–22].

Председатель Донецкого областного комитета защиты мира Т. А. Ревенко неоднократно говорил о том, что православные Донецкой области вносят значительный вклад в пополнение

советского Фонда мира [Там же, л. 13]. В связи с чем в 1983 г. митрополиту Сергию (Петрову) была вручена Почетная грамота Донецкого областного комитета защиты мира и Почетная медаль Украинского республиканского комитета защиты мира [30, л. 17–21], а в 1984 г. — «Почетный знак» Советского фонда мира [32, л. 13]. Кроме того, Президиум Верховного Совета УССР наградил владыку Сергия Почетной грамотой [Там же, л. 24].

11 декабря 1984 года в г. Донецке состоялась областная конференция сторонников мира. В ее работе принимал участие и секретарь митрополита Сергия по Донецкой области протоиерей Александр Шокало. Основным посылом его выступления стала мысль о том, что на всем протяжении своего существования Церковь трудилась во исполнении священной миротворческой миссии. В ходе конференции протоиерей был избран членом Донецкого областного отделения советского Фонда мира [32, л. 27–29].

Между тем, в эти годы миротворческая деятельность Церкви уже не ограничивалась лишь поборами в Фонд мира и выступлениями священнослужителей на конференциях. Начиная с 1983 г. стали возможны публикации священников в прессе, в том числе имевшей выход за рубеж. Например, в том же 1983 г. протоиерей Александр Шокало направил в редакцию газеты «Вести Украины» (издание Общества культурных связей с украинцами за рубежом) статью «Со всеми людьми доброй воли» [30, л. 49]. Подобные публикации имели цель — убедить зарубежье в том, что Церковь в СССР имеет право голоса и может открыто высказывать свою точку зрения, но... идентичную точке зрения государства.

Потепление во взаимоотношениях Русской Православной Церкви и государства наметилось только с началом «перестройки». Первым свидетельством подобных перемен в Донецкой области стало участие священнослужителей в общегосударственном праздновании 40-летия Победы в Великой Отечественной войне.

14 марта 1985 г. уполномоченному по Донецкой области Г. Е. Гомле было поручено провести подготовительные мероприятия среди священнослужителей. Мероприятия проводились в несколько этапов, в ходе которых уполномоченный должен был:

1. выявить среди священнослужителей, проживающих на территории Донецкой области, участников Великой Отечественной войны;

2. провести с клириками — участниками Великой Отечественной войны встречи, посвященные решающей роли советского народа в разгроме фашизма, усилению патриотического воспитания молодежи из семей верующих, а также борьбе СССР за укрепление мира и т. д.;

3. подготовить публикацию по истории Русской Православной Церкви, посвященную 40-летию Победы и вкладу советского народа в борьбу за мир;

4. обеспечить участие священнослужителей — ветеранов войны в мероприятиях Донецкого областного комитета защиты мира [31, л. 55].

Следующим шагом стало получение Церковью (в 1985 г.) возможности помогать людям. Но окончательно лед во взаимоотношениях Церкви и государства был растоплен лишь в 1988 г., после празднования 1000-летия Крещения Руси. Тогда же было разрешено строительство нескольких новых храмов. Динамика роста числа храмов была такова: на 1 января 1985 г. в области было 87 церквей, на 1 января 1988 г. — те же 87 церквей, на 1 января 1989 г. — 89 церквей, а на 1 января 1990 г. — 101 церковь [33, л. 3].

Это знаменовало новый этап во взаимоотношениях Церкви и государства.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. ГАДО (Государственный архив Донецкой области). Ф. Р.-4022. Оп. 1. Д. 37.

2. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 211.
3. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 227.
4. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 228.
5. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 230.
6. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 237.
7. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 253.
8. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 268.
9. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 272.
10. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 275.
11. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 285.
12. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 286.
13. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 2. Д. 308.
14. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 312.
15. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 332.
16. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 333.
17. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 334.
18. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 354.
19. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 362.
20. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 364.
21. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 368.
22. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 373.
23. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 374.
24. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 375.
25. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 382.
26. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 437.
27. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 447.
28. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 453.
29. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 475.
30. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 485.
31. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 503.
32. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 510.
33. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 519.
34. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 528.
35. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 536.
36. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 540.

37. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 550.
38. ГАДО. Ф. Р.-4021. Оп. 1. Д. 603.
39. ГАДО. Ф. Р.-2794. Оп. 1. Д. 2518.
40. ЦГАВОВУ (Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины). Ф. 4648. Оп. 5. Д. 85.
41. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 148.
42. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 184.
43. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 7. Д. 2.
44. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 7. Д. 195.
45. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 7. Д. 231.
46. *Авдюгин Александр, протоиерей. Жизнеописание митрополита Бориса (Вик). Луганск. 2010. С. 60–61.*
47. Памяти митрополита Сергия (Петрова). URL: <http://spetrov.holyres.org/03.htm> (дата обращения: 21.08.15).

ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 37.017.4

Лутовинов В. И.

доктор философских наук,
профессор Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ,
сопредседатель Содружества православных деятелей
Культуры, Науки и Образования
e-mail: lutovinov_vi@mail.ru

Гостев А. А.

доктор психологических наук, ведущий научный сотрудник
ФГБУН «Институт психологии» РАН
e-mail: aagos06@rambler.ru

Шувалов А. В.

кандидат психологических наук,
психолог ГБУ «Кризисный центр
помощи женщинам и детям»,
доцент факультета психологии Московского православного
института св. Иоанна Богослова Российского православного
университета,
главный редактор научного альманаха «Живая вода»
e-mail: virtus@front.ru

Lutovinov V. I.

Doctor of Philosophy,
Professor of the Russian Presidential Academy of National
Economy
and Public Administration,
Co-Chairman of the Community of Orthodox Figures
Culture, Science and Education,
e-mail: lutovinov_vi@mail.ru

Gostev A. A.

Doctor of Psychological Sciences,
Leading Researcher at the Institute
of Psychology of the Russian Academy of Sciences,
e-mail: aagos06@rambler.ru

ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ ИЛЬИН О ДУХОВНО ОСМЫСЛЕННОМ ПАТРИОТИЗМЕ И ВОСПИТАНИИ

IVAN ALEXANDROVICH ILYIN ON SPIRITUALLY MEANINGFUL PATRIOTISM AND EDUCATION

Аннотация. Статья посвящена концепции патриотизма великого русского философа Ивана Александровича Ильина. Рассмотрены особенности духовно-религиозного подхода к проблеме патриотизма. Обозначены духовные начала и исторические корни формирования и развития у народа религиозно-патриотических убеждений и чувств. Выделены основные идеи и положения концепции патриотизма И. А. Ильина. Приведены причины депатриотизации российских граждан в период XX–XXI вв. и связанные с ними деформации национального самосознания. Обоснована актуальность восстановления духа национального воспитания для современной России. Описаны традиционные источники и способы воспитания детей.

Abstract. Article is devoted to the concept of patriotism of the great Russian philosopher Ivan Ilyin. The features of the spiritual and religious approach to the problem of patriotism. Have been identified spiritual resources and the historical roots of the formation and development of the people of religious and patriotic beliefs and feelings. Have been allocated key ideas of the concept patriotism of Ivan Ilyin. Were given reasons reduction of patriotism Russian citizens during the XX–XXI centuries and associated deformation

of national consciousness. Was justified the urgency of restoring of the spirit of national education in contemporary Russia. Described the traditional sources and methods of child rearing.

Ключевые слова: Иван Александрович Ильин, духовное наследие, патриотизм, воспитание, личность.

Key words: Ivan Ilyin, spiritual heritage, patriotism, education, personality.

Возврат к национальным традициям —
вот истинная новизна для нашего времени
Георгий Свиридов

«В наше время, время видимого крушения России, а на самом деле — время ее мученического очищения, ее исторического оправдания и духовного возрождения в перерожденном виде; в наши дни, дни великого соблазна для близоруких и великих надежд для дальнзорких; — когда русский народ, всеми иными народами преданный и покинутый, сам с собой наедине, перед лицом Божиим, добывает себе свободу голодом и кровью, пытаясь по-самсоновски повалить на себя капище Дагона, но выйти из-под развалин с молитвою на устах и с приговором для своих врагов; в такое время, в такие дни, когда у каждого русского сердце горит от святой любви и священного гнева, когда уже иноземцы начинают постигать мировое и пророческое значение русской трагедии и содрогаться о своей собственной судьбе, — чудится мне, что у всех у нас есть потребность обратиться к России в ее историческом целом, окинуть взором, сколько его хватит, нашего взора, пути, и судьбы, и задания нашей Родины, основы и первоосновы ее культуры, из коих все вышло и к коим все сводится, увидеть их в их силе и славе, увидеть их в их опасных уклонах и соблазнах, увидеть все это не только в исторической ткани нашей страны, но и в нас самих, в

наших душах, в их сознательном и бессознательном укладе, в явных деяниях дня и в тайных сновидениях ночи; с тем, чтобы каждый из нас осязал в самом себе и чудесные дары нашей России, составляющие самую русскость нашей русскости, и те пробелы, те слабости, те недостроенности и неустроенности русской души, которые не дали нам устоять против мирового соблазна, но привели наш народ на гноище мировой истории, те несовершенства и незавершенности нашего национального характера, без одоления которых нам не построить России, ни нам, ни нашим детям и внукам...» [11, с. 3]. Так писал еще в 20-е годы прошлого века замечательный русский философ Иван Александрович Ильин. Смысл происходящего сегодня в России и вокруг нее во многом сопоставим с тем далеким, но созвучным нашей современной жизни временем, которое отражено И. А. Ильиным в этих строках.

Русская идея и духовные начала патриотизма

Многие статьи и книги И. А. Ильина написаны словно для нас, живущих на переломе XX–XXI столетий. В них можно найти ответы на многие вопросы, волнующие наше общество сегодня. Поэтому не случайно, а скорее закономерно, что творчество известнейшего в свое время мыслителя, блестящего публициста, глубоко верующего человека И. А. Ильина становится достоянием наших современников именно с начала 90-х годов, когда в России вновь наступил период перемен.

В начале же XX века, то есть в пору революционных потрясений, И. А. Ильин претерпел большие испытания. Он не мог примириться и принять революцию, мужественно противостоял новой власти, подвергся преследованию и был выдворен из страны. Но как бы ни испытывалась его личная судьба, в центре напряженного труда и раздумий всегда была судьба своего народа, судьба России.

И. А. Ильин — автор более 40 книг и брошюр, нескольких сотен статей и очерков. Большинство его работ уже изданы на Родине. Его труды имеют особое значение для наших

современников, поскольку главный стержень всего творчества И. А. Ильина — проблема духовности во всей ее сложности и многообразии. Важнейшими же составляющими этой предельно широкой, даже необъятной темы выступают такие ценные для нас понятия: Россия, Отечество, долг, патриотизм.

Продолжая лучшие традиции отечественных мыслителей XIX — начала XX века, И. А. Ильин внес заметный вклад в исследование проблемы национального и религиозного самосознания, которое он тесно связал с русской идеей.

По мысли И. А. Ильина, «... русская идея есть идея сердца. Она утверждает, что главное в жизни есть любовь и что именно этой любовью строится совместная жизнь на земле, ибо из любви рождается вера и вся культура духа. Эту идею русско-славянская душа, издревле... предрасположенная к чувству, сочувствию и доброте, восприняла исторически от христианства...» [6, с. 319].

Основываясь на духовно-нравственном, альтруистическом подходе к пониманию сущности «русской идеи», идеализируя русскую культуру и возвеличивая душу русского народа, И. А. Ильин не сомневается в его мессианстве, в особом предназначении России. «Россия не есть пустоеместилище, в которое можно механически, по произволу, вложить все, что угодно, не считаясь с законами ее духовного организма. Россия есть живая духовная система, со своими историческими дарами и заданиями. Мало того, — за ней стоит некий божественный исторический замысел, от которого мы не смеем отказываться...» [6, с. 323].

В понимании русской идеи, основных вопросов жизни России особую роль, по убеждению И. А. Ильина, играет патриотизм. Именно им пронизаны мысли И. А. Ильина, посвященные своеобразию, самобытности, самостоятельности, суверенности России, русского народа, его культуры, сознания, его чувств и деяний и, в конечном счете, самой судьбы. «Как бы ни были велики наши исторические несчастья и крушенья, мы призваны самостоятельно быть, а не ползать перед другими;

творить, а не заимствовать; ...не подражать соседям; искать русского видения, русских содержаний и русской формы... Перед нами задача: творить русскую самобытную духовную культуру — из русского сердца, русским созерцанием, в русской свободе, раскрывая русскую предметность. И в этом — смысл русской идеи» [6, с. 324].

Патриотизм рассматривается И. А. Ильиным как важнейшая составляющая развития личности, а именно — ее духовного развития и самовыражения. При этом уровень такого развития является очень высоким, поскольку духовная зрелость личности предполагает проявление ею целого ряда важнейших сторон и качеств в их оптимальной сформированности, полноте и цельности. Содержание же этих качеств личности является глубоко религиозным. Поэтому данное направление исследования патриотизма может быть определено как *духовно-религиозное*. Его видным представителем и выразителем стал И. А. Ильин.

Духовно-религиозный подход опирается на богатую традицию, имеет глубокие и мощные исторические корни. Он связан с длительным, более чем тысячелетним периодом формирования и развития у народа религиозно-патриотических взглядов и чувств, в нем объединены вклады выдающихся представителей государственной власти, православного духовенства, отечественной культуры и науки.

Начиная с 20-х годов прошлого столетия это направление было третировано и отвергнуто от российской действительности советской репрессивной системой. Процесс обеспечивался помимо активного использования идеологических, политических, экономических, правовых и иных средств также и соответствующей научно-теоретической деятельностью. В результате ее целенаправленного осуществления оформилось и утвердилось атеистическое направление, противопоставленное духовно-религиозному. Оно претерпело значительную эволюцию за годы советской власти: от нетерпимо-примитивной, ожесточенной борьбы

с религией до либерально-умеренного, компромиссного отношения к ней, особенно к ее общепризнанным духовным, культурным, историческим и иным ценностям.

В научно-теоретических исследованиях 70-х и особенно 80-х годов, то есть на завершающей стадии этой эволюции, патриотизм в качестве духовной ценности социалистического общества нередко рассматривался (при реализации главных идеологических установок) без явно выраженного антирелигиозного звучания¹. Более того, в целом ряде исследований внимание к духовно-религиозному содержанию патриотизма характеризовалось заинтересованностью, что проявлялось в его рассмотрении под углом скорее позитивной, нежели негативной критики. В частности, это было присуще работам военных исследователей, изучающих проблему патриотизма².

В последние годы несомненная и особо значимая роль Русской Православной Церкви в формировании и развитии духовных основ патриотизма стала общепризнанной. Сегодня мало кто возьмется «...отрицать тот очевидный факт, что на

¹ См.: например, Беляева Л. Н. Патриотические традиции в формировании социалистического морального сознания // Нравственные ценности социализма. М., 1987; Магомедов Г. М. Советский патриотизм и социалистический интернационализм как моральные принципы социализма. Минск, 1986; Романовская Р. С. Патриотизм и интернационализм в системе духовных ценностей студентов // Проблемы философии. Киев, 1987. Вып. 74; Стариков Л. П. Патриотизм как моральная ценность. Дис. канд. филос. наук. Волгоград, 1981; и др.

² См.: например, Возвращение к истокам. Коломна: КВАКИУ, 1995. Вып. 2. С. 19–29; Гидиринский В. И. Русская идея и армия. М.: ВУ, 1997. С. 56–96; Гунибский М. Ш. Роль моральных ценностей социализма в активизации человеческого фактора в условиях Вооруженных Сил: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: ВПА, 1990; История России. М.: Госкомвуз, 1995. С. 55–56; Мищенко В. И. Объективные и субъективные границы нравственной свободы и ответственности личности // Армия в современном обществе. М.: ВПА, 1985. С. 353–355; Павлов А. Церковь, государство и армия // Ракурс. 1995. № 1. С. 73–81; Патриотизм: вчера, сегодня, завтра // Кр. звезда. 1997. 26 июля; и др.

протяжении тысячи лет церковь являлась единственным общественным институтом, который квалифицированно и деятельно занимался воспитанием народной души, являясь хранителем народных святынь...» [5, с. 143].

Вот как ярко характеризовал в конце XIX века заслуги Русской Православной Церкви в развитии и укреплении духовно-деятельностных начал патриотизма в народе известный в прошлом религиовед, профессор А. А. Царевский: «Освятивши для русского человека его естественную привязанность к родной земле, вера Православная стала *основой русского патриотизма*, воспитала в народе русском дух непоколебимой преданности — церкви, царю и отечеству. В нужных случаях этот дух обнаруживался с поражающим самоотвержением и трогательным усердием русских людей. Первый и дражайший предмет защиты в борьбе с врагами, Православие, искони стало и первым словом на воинственном знамени России, вдохновителем русского воинства на все и невероятно великое, геройское. Вся история России есть история борьбы главным образом за Православие, как, с другой стороны, Православие именно было и самым верным, недремлющим пестуном России, самым основным и устойчивым оплотом, на котором создалось и зиждется величие и благосостояние России» [21, с. 11].

За последние годы уже немало сделано для того, чтобы вернуть из небытия богатейшее духовное наследие России, представленное ее величайшими мыслителями. Большинство из них, будучи глубоко религиозными людьми, рассматривали важнейшие проблемы человека, России, ее развития, возрождения, в том числе в контексте патриотизма, руководствуясь христианским мирозерцанием и православным вероучением. К замечательной плеяде мыслителей, внесших неоценимый вклад в создание и развитие рассматриваемого направления, можно отнести таких деятелей Церкви, как святитель Иларион Киевский, преподобный Сергей Радонежский, Патриарх Никон,

преподобный Серафим Саровский, святой праведный Иоанн Кронштадтский, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн (Снычев), философов М. В. Ломоносова, И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, К. Н. Леонтьева, Н. Я. Данилевского, И. А. Ильина, Н. А. Бердяева, П. А. Сорокина, П. А. Флоренского, Л. П. Карсавина, писателей и поэтов И. Т. Посошкова, Г. Р. Державина, Н. М. Карамзина, А. С. Пушкина, Ф. И. Тютчева, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, В. В. Розанова, М. А. Шолохова, С. А. Есенина, А. И. Солженицына, В. Г. Распутина, Ю. В. Бондарева, В. И. Белова, Ю. М. Полякова, Ю. В. Сергеева и др.

Не имея возможности кратко охарактеризовать, даже оценить вклад каждого из них в разработку идей духовно-религиозного патриотизма, важно, тем не менее, попытаться хотя бы кратко рассмотреть его сущность. В наиболее яркой и концентрированной форме она излагается в ряде работ И. А. Ильина, которые представляют собой своего рода подытоживание всей предшествующей отечественной религиозно-философской патриотической мысли [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13].

И. А. Ильин об истинном патриотизме

Центральной темой творческого наследия И. А. Ильина выступает духовность человека, основывающаяся на лучших достижениях и образцах русской истории, культуры, нравственности, Православия. Неотъемлемой составляющей духовного строя человека является патриотизм. Основные положения *духовно-религиозной концепции патриотизма* изложены И. А. Ильиным в книге «Путь духовного обновления» [7]. Остановимся на них подробнее.

1. Обличение и осуждение противников патриотизма.

И. А. Ильин с сожалением отмечает, что есть еще «сомневающиеся отрицатели родины», «...которые

подтачивают начала „родины“ и „национализма“ из побуждений нигилистических» [7, с. 169]. В противовес этому он решительно заявляет о необходимости «*вскрыть духовную и религиозную правоту патриотизма. А для этого необходимо показать, что любовь к родине есть творческий акт духовного самоопределения, верный перед лицом Божиим и потому благодатный*» [7, с. 172].

2. Обоснование естественной неизбежности патриотизма.

По мнению И. А. Ильина, «силою инстинкта самосохранения, подобия, пространства, взаимной защиты, географических рубежей и оружия — люди объединяются в правовые, властвующие союзы и сживаются друг с другом: подобие родит единение, а долгое единение усиливает подобие; одинаковый климат, интерес, образ жизни и труда, народ и обычай поддерживают это уподобление и завершают правовую и бытовую спайку. Государственная власть закрепляет все это единою системой законов и общественной дисциплиной. <...> Беда, опасность и страх научают человека солидаризироваться со своими ближними; из этой солидарности возникают первые проблески правосознания, „верности“ и патриотического настроения. И таким образом, „патриотизм“ оказывается, по-видимому, неизбежным, целесообразным и жизненно полезным» [7, с. 171].

3. Понимание сущности Родины.

Родина есть нечто *единое для многих, когда каждый* может сказать про нее: «это моя родина», и будет прав; когда все сразу могут сказать про нее: «это моя родина, это наша родина», и все будут правы. Но главное состоит в том, что идея Родины предполагает в человеке живое начало духовности и возможность, прежде всего, духовного единения людей. Любовь к Родине исходит из духовных истоков личности. «Ничто, взятое само по себе, в отрыве от духа, — ни территория, ни климат, ни географическая обстановка, ни пространственное рядом-жительство людей, ни расовое

происхождение, ни привычный быт, ни хозяйственный уклад, ни язык, ни формальное подданство — ничто не составляет Родину, не заменяет ее и не любит ее патриотической любовью. Ибо все это, взятое в отдельности, подобно телу без души или колыбели без ребенка, или раме без картины; все это есть не более чем жилище родины, ее орудие, ее средство, ее материал, но не она сама. Все это необходимо ей; все это через нее и через ее жизнь получает высший смысл и священное значение, но она сама больше всего этого; она этим не исчерпывается и к этому не сводится; и потому она может жить и осуществляться — и при известных изменениях в ее жилище или в ее материале. Родина нуждается в территории, но территория не есть родина. Родине необходима географическая и климатическая обстановка, но похожие условия климата и географической обстановки можно найти и в другой стране и т. п. Ни одно из этих условий жизни, взятое само по себе, не может указать человеку его родину: ибо родина есть нечто от духа и для духа.

<...> И вот, чтобы постигнуть сущность родины, необходимо уйти вглубь своего сердца, проверяя и удостоверяясь, и обнять взором весь объем человеческого духовного опыта» [7, с. 176–177].

По мысли И. А. Ильина, сущность Родины — это единство людей на почве религиозно осмысленной духовной культуры и общность духовной судьбы народа. Народное единение вырабатывается исторически, в освоении природы, в создании общей духовной культуры и в самообороне от вторгающихся нарушителей. Оно закрепляется своеобразием национально-духовного уклада и системой культурно-исторических и государственно-хозяйственных задач.

4. Дифференциация уровней патриотизма в зависимости от развития духовности личности.

И. А. Ильин различает «слепо-инстинктивный, бессмысленно-страстный» и «духовно осмысленный, христиански облагороженный» патриотизм.

Первый, низкий уровень патриотизма, живет в душах людей «...в виде неразумной, предметно неопределенной склонности, которая то совсем замирает и теряет свою силу, пока нет надлежащего раздражения (в мирные времена, в эпохи спокойного быта), то вспыхивает слепую и противоразумную страстью, пожаром проснувшегося, испуганного и ожесточившегося инстинкта, способного заглушить в душе и голос совести, и чувство меры и справедливости, и даже требования элементарного смысла» [7, с. 172–173]. Тогда патриотизм оказывается всего лишь слепым аффектом и может проявляться в таких формах, как воинственный шовинизм, тупое национальное самомнение, слепое пристрастие к бытовым пустякам, лицемерный «великодержавный» пафос. «Люди, болеющие таким „патриотизмом“, не знают и не постигают — ни того, что они „любят“, ни того, за *что* они это „любят“. Они следуют не духовно-политическим мотивам, из которых только и может родиться политика *истинного великодержавия*, а стадному или массовому инстинкту во всей его слепоте; и жизнь их „патриотического“ чувства колеблется, как у настоящего животного, между бесплодной апатией и хищным порывом» [7].

Второй, высокий уровень патриотизма, характеризуется духовной осмысленностью и светом божественного озарения. Именно такой патриотизм является истинным в силу своей одухотворенности. «В здоровой жизни человека инстинкт и дух вообще не оторваны друг от друга: но степень их примиренности, взаимной согласованности и взаимного проникновения бывает неодинакова. Инстинкт, не приемлющий духа, — слеп, самоволен, безудержен и чаще всего порочен; он идет к крушению. Дух, не приемлющий инстинкта, — подорван в своей силе, теоретичен, бесплоден и чаще всего нежизненен; он идет к истощению. Инстинкт и дух призваны к взаимному приятию: так, чтобы *инстинкт* получил *правоту и форму духовности*, а дух получил *творческую силу инстинктивности*. Так и в патриотизме.

Патриотизм есть любовь — не просто „предпочтение“, „склонность“ или „привычка“. И если эта любовь не „пустое слово“ и не „поза“, то она есть *инстинктивная* прилепленность к родному. Поэтому патриотизм *всегда инстинктивен*. Но он *не всегда духовен*. И то, что должно быть достигнуто, есть *взаимное проникновение инстинкта и духа в обращении к родине*. Инстинктивная страсть должна креститься огнем духа; духовное избрание, предпочтение и самоопределение должно получить всю силу инстинктивной страстности. Это будет любовь зрячая и оформляющая; это будет духовность таинственно-целесообразная и страстно-мудрая: это будет истинный патриотизм...» [7, с. 174–175].

По мнению И. А. Ильина, «...пришло время, когда человечество особенно нуждается в духовно осмысленном и христиански облагороженном патриотизме, который совмещал бы *страстную любовь и жертвенность с мудрым трезвением и чувством меры*, ибо только такой патриотизм сумеет разрешить целый ряд ответственных проблем, стоящих перед современным человечеством» [7].

5. Осмысление высоты и силы духовного (истинного) патриотизма и возможности его достижения.

По мысли И. А. Ильина, истинный патриот любит свою Родину не слепым пристрастием, не простой приверженностью к отдельным ее внешним сторонам, а зрелую, зрячую любовью к ее духовному достоинству и содержанию, действительно заслуживающим возвышенного чувства. «То, что любит настоящий патриот, есть не просто самый „народ“ его, но именно *народ, ведущий духовную жизнь*, ибо народ, духовно разложившийся, павший и наслаждающийся нечистью, не есть сама родина, но лишь ее живая возможность („потенция“). И родина моя действительно („актуально“) осуществляется только тогда, когда мой народ духовно цветет; достаточно вспомнить праведный, гневный пафос иудейских пророков-обличителей. Истинному патриоту драгоценна не просто самая „жизнь народа“ и не просто „жизнь его в довольстве“,

но именно жизнь *подлинно духовная и духовно-творческая*; и поэтому, если он когда-нибудь увидит, что народ его утоп в сытости, погряз в служении мамону и от земного обилия утратил вкус к духу, волю и способность к нему, то он со скорбью и негодованием будет помышлять о том, *как* вызвать духовный голод в этих сытых толпах павших людей. Вот почему и все условия национальной жизни важны и драгоценны истинному патриоту — *не сами по себе*: и земля, и природа, и хозяйство, и организация, и власть — но как *данные для духа, созданные духом* и существующие *ради духа*» [7, с. 185].

Как же решает И. А. Ильин проблему соотношения духовной жизни народа и отдельной личности? По его мысли, каждый человек слагает себе особый духовный путь личных испытаний и прозрений. Именно стезя личностно выстраданной духовности роднит индивидуальную душу сходством с другими душами единой народной общности. Нити духовно-душевной *близости* связывают людей глубже, а потому и крепче прочих связей. Духовная близость способствует взаимному тяготению, интенсивному общению и взаимодействию между отдельными членами общности. Этот процесс, в свою очередь, порождает и новые творческие усилия личности, побуждает ее к дальнейшему духовному развитию и созиданию.

«Следует отметить, — пишет И. А. Ильин, — что духовная связь народа и личности основывается на сходном переживании единого и общего духовного предмета. Нет более глубокого единения, как в одинаковом созерцании единого Бога, но истинный патриотизм и приближается к такому единению.

Это не значит, что все сыны единой родины должны быть одного религиозного исповедания и принадлежать к единой церкви. Однако патриотическое единение будет несомненно более тесным, интимным и прочным там, где народ связан не только единой территорией и климатом, не только государственной властью и законами, не только хозяйством

и бытом, но и духовной однородностью, которая доходит до единства религиозного исповедания и до принадлежности единой и единственной церкви. Патриотическое единение есть разновидность *духовного единения*, а поклонение Богу есть одно из самых глубоких и сильных проявлений человеческого духа» [7, с. 191].

6. Выяснение проблемы обретения Родины или того, что значит быть патриотом.

В концепции И. А. Ильина Родина есть, прежде всего, *духовная реальность*. Чтобы обрести ее, человеку нужна *личная духовность*: Родина воспринимается именно живым и непосредственным *духовным опытом*. При этом *нет* единого, для всех людей одинакового пути к родине. Один идет из глубины инстинкта, от той священной купины духовной, которая горит и не сгорает в его бессознательном; другой идет от сознательно-духовных созерцаний, за которыми следует, радуясь и печальясь, его инстинкт. Один начинает от голоса „крови“ и кончает религиозной верой; другой начинает с изучения и кончает воинским подвигом. Но *все* духовные пути, как бы велико ни было их различие, ведут к ней. Патриотизм у человека науки будет иной, чем у крестьянина, у священника, у художника; имея единую родину, все они будут иметь ее — и инстинктом, и духом, и любовью и все же — каждый по-своему. Но человек, духовно мертвый, не будет иметь ее совсем. Душа, религиозно-пустынная и государственно-безразличная, бесплодная в познании, мертвая в творчестве добра, бессильная в созерцании красоты, с *совершенно неодоухотворенным инстинктом*, душа, так сказать, „духовного идиота“ — не имеет духовного опыта; и все, что есть дух, и все, что есть от духа, остается для нее пустым словом, бессмысленным выражением; такая душа не найдет и родины, но, в лучшем случае, будет пожизненно довольствоваться ее суррогатами, а патриотизм ее останется личным пристрастием, от которого она, при первой же опасности, легко отречется.

Иметь родину значит любить ее... Патриотизм может жить

и будет жить лишь в той душе, для которой есть на земле нечто священное; которая живым опытом (может быть, вполне „иррациональным“) испытала *объективное и безусловное* достоинство этого священного — и узнала его в *святынях своего народа*. Такой человек реально знает, что любимое им есть нечто *прекрасное перед лицом Божиим*, что оно живет в душе его народа и творится в ней; и огонь любви загорается в таком человеке от одного простого, но подлинного касания к этому прекрасному. Найти родину значит реально испытать это касание и унести в душе загоревшийся огонь этого чувства; это значит пережить своего рода *духовное обращение*, которое обязывает к открытому *исповеданию*; это значит открыть в предмете *безусловное достоинство*, действительно и объективно ему присущее, и прилепиться к нему волею и чувством, и в то же время открыть в самом себе беззаветную преданность этому предмету и способность — бескорыстно радоваться его совершенству, любить его и служить ему. Иными словами, это значит — *соединить свою жизнь с его жизнью и свою судьбу с его судьбою*, а для этого необходимо, чтобы инстинкт человека приобрел духовную глубину и дар *духовной любви*» [7, с. 183–184].

По мнению И. А. Ильина, в основе патриотизма лежит акт *духовного самоопределения*. Человеку крайне важно почувствовать свою *духовную жизнь* и верно воспринять *духовную жизнь своего народа*, а также творчески утвердить себя в ее силах и средствах. Так, русскому человеку необходимо принять русский язык, русскую историю, русское государство, русскую песню, русское правосознание, русское историческое мирозерцание и т. д. — как *свои собственные*. «Это и значит установить между собою и своим народом *подобие, общение, взаимодействие и общность в духе*; признать, что творцы и создания *его* духовной культуры суть *мои* вожди и *мои* достижения. *Мой* путь к духу есть *путь моей родины*; ее восхождение к Духу и Богу есть *мое* восхождение. Ибо я *тождествен* с нею и *неотрывен* от нее в духовной жизни.

Такое слияние патриота с его Родиной ведет к чудесному и

плодотворному отождествлению их духовных энергий.

В этом отождествлении духовная жизнь народа укрепляется всеми личными силами патриота, а патриот получает неиссякаемый источник творческой энергии во всенародном духовном подъеме. И это взаимное духовное питание, возвращаясь и удесятерив силы, дает человеку *непоколебимую веру в его родину*. Сливая мою жизнь с жизнью моей родины, я испытываю *дух моего народа* как безусловное благо и безусловную силу, как некую *Божью ткань на земле* и в то же время я *отождествляю себя с этой живой силой добра*: я чувствую, что я *несом ее*, что я силен *ее* силою, что я прав *ее* правдою и правотою, что я побеждаю *ее* победами; я становлюсь живым сосудом или живым *органом* моего отечества, а в нем имею свое духовное *гнездо*. На этом пути *любовь* к родине соединяется с *верою* в нее, с *верою* в ее призвание, в творческую силу ее духа, в тот грядущий расцвет, который ее ожидает. Что бы ни случилось с моим народом, я знаю *верою* и ведением, любовью и волею, живым опытом и победами прошлого, что *мой народ не покинут Богом*, что дни падения преходящи, а духовные достижения вечны» [7, с. 197–198].

Для истинного патриота Родина — это *священное сокровище*, за которое стоит бороться и ради которого можно и должно идти и на смерть. С нею он объединяет «и свою жизнь, и свою судьбу, потому что она верна и драгоценна перед лицом Божиим» [7, с. 186]. Быть истинным патриотом — значит самоотверженно любить Родину. Сила этого чувства превышает остальные, в том числе и любовь к себе. Душа патриота «может жить только до тех пор, пока она пребывает в творческом единении с жизнью своего народа. Ибо между ним и его народом устанавливается не только *общение* или *единение*, но обнаруживается прямое *единство в инстинкте и в духе*» [7, с. 187].

По утверждению И. А. Ильина, «обретение родины должно быть пережито каждым из людей *самостоятельно и самобытно*. Никто не может *предписать* другому человеку

его родину — ни воспитатели, ни друзья, ни общественное мнение, ни государственная власть, ибо *любить и радоваться, и творить* по предписанию вообще невозможно. Патриотизм, как состояние радостной любви и вдохновенного творчества, есть состояние *духовное*, и потому он может возникнуть только в порядке *автономии* (свободы) — в личном, но подлинном и предметном духовном опыте. Всякое извне идущее предписание может помешать этому опыту и привести к злосчастной симуляции» [7, с. 188].

7. Рассмотрение связи патриотического чувства личности и духовного призвания народа.

Для И. А. Ильина обосновать идею родины и чувство патриотизма значит показать не только их неизбежность и естественность в историческом развитии народов, и не просто их государственное значение и их культурную продуктивность, но — их *верность перед Богом*, их религиозную священность, а потому их *правоту перед всем человечеством*. «Каждый народ призван к тому, чтобы принять свою природу и историческую „данность“ и духовно проработать ее, одолеть ее, *одухотворить ее по-своему, пребывая в своем, своеобразном национально-творческом акте*. Это его *неотъемлемое, естественное, священное право* и в то же время это его *историческая, общечеловеческая* и, что самое главное, — *религиозная обязанность*. Он не имеет духовного права — отказаться от этой обязанности и от этого призвания. А раз отказавшись, он духовно разложится и погибнет; он исторически сойдет с лица земли.

Иными словами: каждому народу дается от *природы* и от *Духа Божия*. Каждый народ призван принять и природу, и Дух, и Духом одухотворять и себя, и природу. Это одухотворение у каждого народа совершается своеобразно и должно протекать самостоятельно. Национальная духовная культура есть как бы *гимн, всенародно пропетый Богу в истории*, или духовная симфония, исторически прозвучавшая Творцу всяческих. И ради создания этой *духовной музыки* народы живут из века в

век, в работах и страданиях, в падениях и подъемах, то паря к небу, то влачась долу, — вынашивая своеобразную молитву труда и созерцания на поучение другим народам. И эта музыка духа *своеобразна у каждого народа*, и эта музыка духа *есть Родина*. И каждый человек узнает свою Родину потому, что *его личная музыка духа откликается на ее всенародную музыку*; и, узнав, он *врастает в нее так, как врастает единичный голос в пение хора*.

Вот почему мы утверждаем, что *Родина есть нечто от Духа Божия: национально воспринятый, возвращенный и в земные дела вработанный дар Духа Святого*. Нельзя погасить в себе эту святыню. Ею надо жить. Ее надо творчески и достойно блюсти в себе. Ее нельзя отдать в порабощение или в попрание другим народам. За нее стоит бороться и умереть. И всякий христианин, увидевший это, постигший это, призван не отзывать на соблазны пустого и лицемерного интернационализма, а мужественно и честно поставить перед собою все проблемы, смущающие его христианскую совесть, и искать разрешения в духе истинного, духовного патриотизма» [7, с. 195–196].

Духовные основы российского патриотизма

Философские воззрения И. А. Ильина, изложенные к середине XX века, не получили в свое время сколь-нибудь достаточного распространения и признания. Интерес к ним стал пробуждаться лишь в последние десятилетия на волне происходящих в России масштабных общественно-политических изменений. Тема патриотизма занимает в творческом наследии мыслителя одно из центральных мест.

В концепции И. А. Ильина во всей глубине раскрывается духовная природа патриотизма. Духовное предстает и как сущностное измерение человека, и как историческое призвание народа: только через него и благодаря ему можно возрасти до уровня истинного патриотизма. Сущность духовного состоит в его божественной первооснове и раскрывается

в богатстве и взаимосвязи исторического, культурного и собственно религиозного содержания, которое на протяжении тысячелетия складывалось, развивалось и сохранялось в России на ниве Православия.

Патриотизм рассматривается И. А. Ильиным как особое возвышенное чувство любви и преданности Родине, которое становится мотивом социально значимой деятельности. Наиболее полно оно проявляется у духовно зрелой личности. Истинный патриотизм опирается на духовную традицию и предполагает бескорыстное, беззаветное вплоть до самопожертвования служение Отечеству, которое по своей значимости уступает лишь служению Богу.

Основываясь на важнейших концептуальных положениях И. А. Ильина, становится возможным, обобщив их, сформулировать развернутое определение: патриотизм представляет собой одно из наиболее значимых духовных качеств личности, характеризует высокий уровень ее развития, проявляется в самоотверженной деятельности (служении) на благо Отечества и распространяется на все сферы жизни общества и государства. Патриотизм — это осознание себя частицей исторического бытия народа, переживание глубокого взаимопроникновения индивидуальной судьбы и судьбы Отечества, неразрывности с его историей, культурой, достижениями и проблемами, сколь бы велики и мучительны они ни были. Для нас понятие «Отечество» тождественно понятию «Россия». Соответственно патриотизм, объектом которого она является, называется «российским патриотизмом».

В плане генезиса патриотизм зарождается как чувство, связанное с созерцанием родного края и ближнего окружения в раннем детстве. По мере взросления человека это чувство все более оформляется и рефлексивируется, особенно в процессе осуществления конкретных видов общественно-значимой деятельности и накопления личного опыта добрых дел.

Формирование патриотического самосознания обусловлено социализацией и непосредственно связано с духовно-

нравственным развитием человека, благодаря чему он начинает идентифицировать себя с Родиной, обретать общность мировоззренческих взглядов, норм, ценностей, целей и идеалов, испытывать чувство солидарности с соотечественниками и руководствоваться им в своих решениях, делах и поступках. Истинный патриотизм предполагает образование и развитие целого комплекса позитивных качеств личности. По мысли В. С. Соловьева, истинный патриотизм — это триединство таких факторов, как вера в свой народ, соединенная с бесстрашием за предмет своей веры; любовь к своему народу, сопровождаемая действительным сочувствием и состраданием к его действиям; реальная практическая помощь своему народу [18, с. 286].

Патриотизм выступает в единстве духовности, гражданственности и социальной активности личности. Основной формой патриотического чувства является переживание сопричастности и личной ответственности за судьбу своего Отечества, готовность и стремление разделить со своим народом не только исторические взлеты, но также тяготы, лишения и невзгоды. «Истинный патриотизм — это любовь к Родине в действии» [19, с. 10]. Основной сферой проявления патриотизма является деятельное служение Отечеству, особенно связанное с обеспечением его защиты.

По мнению И. А. Ильина, а также Ф. М. Достоевского, А. Ф. Лосева, митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева), других видных представителей философской и религиозной мысли, истинный патриотизм связан со способностью ставить духовное выше материального и подчинять *личное*, как начало гордости и своекорыстия, — *сверхличному*, как началу достоинства и совершенства. Истинный патриотизм полон духа самоотречения и жертвенности. В этой связи А. Ф. Лосев подчеркивает особую возвышенность жертвы во имя Родины-матери, которая «есть нечто великое и светлое, нечто святое и чистое» [14, с. 423].

О проблеме депатриотизации России

И. А. Ильин отнюдь не склонен идеализировать российский патриотизм, показывая, что его особенностью является неоднородность, неоднозначность и даже внутренняя противоречивость. К сожалению, пренебрежение традицией и нарушение единства в общественном самосознании может крайне отрицательно сказываться на патриотическом настрое русского народа. Национальное брожение и десолидаризация общества предшествовали революционным потрясениям начала XX века. Именно это мы наблюдали и в период общественно-политических преобразований конца XX — начала XXI в.

Начиная с русско-японской войны, и тем более с катаклизмов, вызванных революциями 1917 года, нашим соотечественникам пришлось пережить небывалые по драматизму испытания. В сложных условиях тотального огосударствления, централизованного управления и администрирования, жесткой регламентации всей жизни советского общества, его последующей стремительной либерализации и «вестернизации», происходило ослабление и измельчание почвенных, культурно-исторических патриотических начал, перерождение исконных национальных качеств и добродетелей. Были навязаны и продолжают насаждаться чуждые духу и достоинству русской нации свойства, во многом девальвирующие и искажающие ее духовно-самобытную сущность. Это нашло свое выражение в формировании после 1917 года и вплоть до недавнего времени у народов России, особенно у русского народа, таких деформаций, как:

- отступление от святоотеческой традиции, потеря веры в Бога и в высший идеал человека;
- утрата самооценности русского типа, доходящая до национальной бесцветности и боязни открыто исповедовать свою русскость;
- обеднение культуры, падение нравственности, насаждение эгоцентризма, индивидуализма, цинизма, правового беспредела;

- утрата любовного, бережного, рачительного отношения к природе, особенно к земле;
- девальвация добросовестного, честного, социально значимого труда как важной и необходимой ценности общественной и индивидуальной жизни;
- иссякание бескорыстного, солидарного, общественно-государственного начала в трудовой деятельности, общении и отношениях между людьми;
- притупление чувства Родины, инфантильное отношение к трудностям, переживаемым обществом, безразличие к утрате авторитета страны как великой державы, отступлению от национальных приоритетов в образовании, экономике, науке, культуре, космосе, ослаблению боеготовности и авторитета Вооруженных сил;
- усиление социальной, этнической и региональной разобщенности, углубление обособленности, нетерпимости, конфликтности между представителями различных поколений, социальных слоев и этнических групп.

Особенно усилились эти деформации в результате перемен, произошедших в обществе в постсоветский период. В результате искусственного насаждения рыночных отношений и переориентации на западный образ жизни массовыми явлениями в обществе стали осмеяние бескорыстия, одержимое стремление к обладанию материальными благами любыми средствами и любой ценой, отчуждение духовных интересов и ценностей [2]. Все это наносило урон российскому патриотизму в целом. Среди наших соотечественников множилось число тех, кто тяготился своей русскости. Произошла смена большевистской кичливости и бахвальства самоуничижением и даже холуйским низкопоклонством перед другими странами и народами. В атмосфере жизни нашего общества ощущалось затухающее чувство Родины, лакейская приниженность, отступничество от России и желание покинуть ее. Этим во многом объясняется появление в мирозерцании значительной части наших граждан чувства безысходности

происходящего, неверия в восстановление экономического, правового, социального благополучия, ослабления надежды на возрождение Великой России. Усиливается социальный и духовный распад, особенно негативно влияющий на подрастающее поколение.

На фоне масштабных преобразований, произошедших в российском обществе за три последних десятилетия и продолжающихся до сих пор, патриотизм постигла самая незавидная участь. Вначале — попытка переосмысления, затем — охаивание, вплоть до полного отрицания. Затем, после отрезвления от дикой и разгульной «демократии» — стремление к возрождению патриотизма на качественно иной основе. Однако это стремление, несмотря на то, что оно все более усиливается, пока еще далеко от полноценной реализации на плодотворной и конструктивной основе.

Чем же объяснить это? Почему сегодня, невзирая на осознание значительной частью общества настоятельной необходимости в патриотизме, он до сих пор не сформировался в качестве важнейшего компонента общенациональной идеи, способной объединить, консолидировать большинство россиян в нечто целое, без которого не может быть и речи о великом народе?

Среди причин этого выделим следующие:

1. Размытость и девальвация важнейших ценностей, разрушение мировоззренческих основ, упадок культуры, кризис воспитания и дисфункции социальных институтов, его осуществляющих, отсутствие общезначимых идеалов, то есть духовный и идеологический вакуум.

2. Инертное, аморфное, непоследовательное отношение к проблеме патриотизма со стороны высшего руководства страны; безразличное, а нередко и скептическое — со стороны значительной части правящей политической и интеллектуальной элиты; преимущественно негативное или нейтральное — со стороны большинства средств массовой информации. Лишь в последние годы на фоне воссоединения Крыма с Россией и обострения наших отношений с Западом

ситуация начала меняться.

3. Принятие и выполнение на волне либерализации жизни общества антигосударственных и антинародных по своей сути политических и экономических решений, осуществление целого ряда шагов во внутренней жизни и внешних отношениях страны, способствующих в той или иной степени ущемлению интересов России, подрыву и даже утрате ее приоритетов, завоеванных ранее позиций, особенно в качестве великой державы.

4. Резкое ухудшение жизни большинства россиян в результате социально-экономического кризиса, распада производства, деградации большинства отраслей некогда единого народнохозяйственного комплекса, возникновение таких явлений, как нищета, голод, безработица, правовая незащищенность, вырождение населения, заикленность людей на проблемах выживания и жизнеобеспечения в ущерб национальным устремлениям.

5. Резкое изменение национальной психологии, усиление и преобладание региональных, социально-групповых, корпоративных чувств, позиций, интересов. Всеобщее распространение индивидуализма, эгоцентризма и личной выгоды. Разрушение в сознании граждан России основ социального доверия и общественной солидарности.

6. Неблагоприятные политические, военно-политические и этнические последствия, вызванные распадом СССР. Расчленение славян как исторической целостности. Нестабильность в обществе вследствие ослабления государственной власти, значительной подорванности ее авторитета среди граждан, развития неоднозначного, зачастую негативного отношения к ней.

7. Извращение и очернение истории, особенно советского периода. Забвение наших успехов, достижений, традиций не только последних десятилетий, но и вклада досоветских поколений. Утрата исторического оптимизма, веры в лучшее будущее, усиление маргинальности в связи с незнанием и непониманием прошлого.

8. Значительное возрастание влияния на Россию извне, прежде всего со стороны ведущих стран Запада. Использование для этого целой системы механизмов и каналов проникновения во внутреннюю политику, оказания на нее постоянного воздействия в интересах других стран и народов. Игнорирование национальных интересов Российского государства, особенно тех, реализация которых способствовала бы возрождению его как великой державы. Растлевающее влияние на сознание и чувства значительной части россиян, прежде всего молодежи посредством активного использования средств массовой информации, внедрения суррогатов «массовой культуры» и др.

Наличие этих причин, обуславливающих в совокупности депатриотизацию значительной части наших соотечественников, не означает, тем не менее, невозможности возрождения патриотизма. Именно крайне сложное, тяжелое положение, в котором оказалось наше общество, предполагает мобилизовать все возможности и средства, по-прежнему имеющиеся у еще не утратившей окончательно своей силы и величия страны.

О необходимости национального самопознания и патриотического воспитания

Концептуальное понимание патриотизма неразрывно связано у И. А. Ильина с понятием «Отечество». Преданность и любовь к Отечеству представляют собой исконные качества русского человека и народа в целом. Так, первое великое произведение русской литературы «Слово о полку Игореве» пронизано чувством патриотизма и мыслью о том, что единство русских людей и земель есть залог независимости и процветания.

Патриотизм положительно влияет на эмоционально-нравственный климат в обществе. Роль и значение патриотизма особенно возрастают, когда объективные тенденции общественного развития сопровождаются повышением

«напряженности» в жизни граждан (дестабилизация, обострение кризисных явлений, коренная реконструкция, внутренние конфликты или внешняя агрессия). Современная Россия подвергнута новым историческим испытаниям с разных сторон. Поражение СССР в «холодной войне» привело к посягательствам на демонтаж национальной системы и ее основных институтов, была нарушена духовно-культурная преемственность поколений, происходит разрушение национального менталитета и самобытности российского общества. В образовавшийся вакуум хлынул поток западной пропаганды, призванной «вестернизировать» общественное сознание россиян, подготовить его к восприятию идей колониальной демократии. Главный удар наносится по соборности русского народа, присущим ему национальным чертам: социальной солидарности, артельности, умению сплотиться и мобилизоваться в экстремальной ситуации, добропорядочности и милосердию [5, с. 141]. В современных условиях, когда резко обострилась проблема сохранения всех наших ценностей, не только материальных, экологических, но и исторических, культурных, духовно-нравственных, идея патриотизма может и должна быть тем стержнем, вокруг которого формируются чувства, мнения, убеждения, позиции, стремления людей, их готовность и способность действовать на благо Отечества.

Истинный патриотизм невозможно сконструировать искусственно и внедрить его в форме инновации, пусть даже и адаптированной к сложным реалиям российской действительности. Национальное самосознание и патриотизм российского народа могут развиваться только на традиционных основах его исторического бытия. Необходимо возвращение к традиционной системе ценностей и восстановление духовно-культурной преемственности. Духовная традиция и есть тот спасительный мировоззренческий ориентир, опора и основа для определения людьми смысла и содержания своей жизни и пути развития страны.

Социально-ценностной основой консолидации общества сегодня может стать только идеология возрождения Великой России как процветающей и цивилизованной, свободной и ответственной мировой державы, сочетающей свои национальные особенности, достижения и преимущества с использованием положительного мирового опыта. Пора, наконец, руководящей элите поставить на первое место интересы Отечества, а не партийные, сословные, клановые или иные пристрастия³.

Российское возрождение немыслимо без полноценного решения сложнейшей социально-педагогической проблемы — «воспитания здорового национального самосознания, общественного самовоззрения» [16, с. 37]. Без этого народ слеп, беспомощен и слишком легко управляем. Важнейшим условием решения этой проблемы является формирование у граждан с раннего возраста патриотических чувств,

³ См., например: Бублик Л., Арзамаскин Ю. На идеях патриотизма: основные положения исторического опыта воспитания воина на различных этапах военного строительства России // Ориентир, 1994, № 2; Вдовин А. И. Этнополитика и формирование новой государственности в России // Кентавр, 1994, № 1–2; Доронченков А. И., Мещеряков М. Т. История и национальная территория // Кентавр, 1994, № 3; Зорькин В. Патриотизм истинный и ложный // Диалог, 1994, № 9–10; Ковалев А. М. Государственная идеология — что это такое? // Вестник Московского университета, серия 12, 1994, № 1; Коваленко В. И., Моцелков Е.Н. Российская государственность: идеология и самосознание народа // Вестник Московского университета, серия 12, 1993, № 2; Коваленко В. И. Интегративная идеология в России: основания, проблемы, перспективы // Вестник Московского университета, серия 12, 1994, № 3; Мунтян М. А. Национализм в эпоху постиндустриализма: попытка нового прочтения // Кентавр, 1994, № 1; Миронов Б. Государственность. Духовность. Патриотизм: нравственные компоненты военной реформы // Армия, 1994, № 11–12; Рунаев Ю. В. Военно-патриотические традиции казачества: история и современность: социально-философский анализ (дис. к.ф.н.). М., ГА ВС, 1994; Чупахин В. Общество больно бездуховностью, лучшее средство от этого — патриотизм // Красная Звезда, 1994, 12 апреля; и др.

неразрывной связи с народом и Отечеством, без чего не может быть ни нормального общества, ни сильного государства; более того, без этих основополагающих ценностей общество и государство просто не могут существовать. Не осознавая этого, невозможно сохранить Россию как великое государство, мировую державу.

Проблема **становления национального самосознания** занимает значительное место в наследии И. А. Ильина. Он концептуально и терминологически различает понятия «национальное самосознание» и «национальное самочувствие». Сначала в России сформировалось национальное самочувствие, главенствующую роль в котором занимала вера. Вера охватывала все сферы жизни, а потому «все было знаком веры» — обряд, семейный уклад, форма власти, праздники, быт, национальное одеяние. Переход России к национальному самосознанию начался после эпохи Петра Великого. Русскому человеку предстояло внести христианский дух в создание своей светской цивилизации — в науке, искусстве, в правосознании и государственности и др. Ростки национального самосознания в России начали просматриваться только в XIX в., но революции XX века говорят о том, что духовное самосознание в ней помрачилось. К тому же ослаб инстинкт национального самосохранения. «Народ с колеблющимся инстинктом национального самосохранения и помраченным духовным самосознанием — не может отстаивать свою жизнь на земле; а заменить этот инстинкт и это самосознание нельзя *ничем*. Народ должен чувствовать в поддонных глубинах своей души — свое единство, свою неразрывную связь и принадлежность, свою самобытность и духовную драгоценность своего своеобразия перед лицом Божиим; он должен чужать свое „мы“ и его величие; он должен верить в свои силы, в свою правду и свою богоблагословенность» [12, с. 320].

По замечанию И. А. Ильина, Россия перед революцией оскудела силою духа. В стране «крепла наука, цвели искусства».

Но во всем этом не было зрелого самосознания, не хватало национального воспитания и характера. «В России было множество хороших и добрых людей; но хорошим людям не хватало характера, а у добрых людей было мало воли и решимости. В России было немало людей чести и честности; но они были рассеяны, не спаяны друг с другом» [8, с. 268].

Люди, как утверждает И. А. Ильин, соединяются в единую нацию и создают единую Родину в силу подобия их национального духовного уклада, который вырабатывается исторически из «эмпирической данности»: внутренней (раса, темперамент, душевные способности и т. д.) и внешней (природа, территория, соседи и т. д.). Внутренняя и внешняя «эмпирическая данность», полученная народом от Бога и исторически сформированная, должна быть «проработана» духом.

Это одухотворение у каждого народа совершается своеобразно, и в результате возникает единый национальный духовный уклад. В каждом народе по-своему вступают в брак, рожают, болеют, умирают; по-своему трудятся, хозяйствуют и отдыхают; по-своему радуются и горюют, сердятся и смеются; по-своему созерцают и творят, рассуждают и доказывают; по-своему строят дома и храмы; по-своему благотворят и гостеприимствуют; по-своему молятся и геройствуют и т. д. У каждого народа свои чувство права и справедливости, дисциплина, представление о нравственном идеале, политическая мечта, «государственный инстинкт» [7, с. 190].

Осмысливая сущность национальной общности, И. А. Ильин приходит к выводу, что самое глубокое и прочное единение людей возникает из их духовного сродства, однородной веры и совместной молитвы, из «единой судьбы, связующей людей в жизни и смерти» [13, с. 55]. Национальное чувство рождается в единении людей в духе и любви и прикрепляет сердца к высшему на земле — к Дарам Духа, ниспосланным каждому народу и по-своему претворяемым им в истории, в культурном творчестве.

Национальный характер народа определяется его творческой обращенностью к сфере Божественного. Этим каждый народ утверждает свое бытие. «Всею своей историей, всею культурой, всем трудом и пением своим каждый народ служит Богу, как умеет; и те народы, которые служат Ему творчески и вдохновенно, становятся великими и духовно ведущими народами в истории» [8, с. 363]. И каждый народ осуществляет этот процесс по-своему, имеет свой священный путь. «Путь особенный национальный <...> путь не мнимый, а истинный, приводящий, открывающий и дарующий, и постольку для всех народов и времен — призывный, и научительный, и строящий. Он обретается и прокладывается из поколения в поколение, ценою вековых исканий, ценою падений и неудач, ценою с виду неосмысленных страданий» [12, с. 244].

Этот путь созидают те, кто в верности Божественному утверждая свой личный характер, осуществляет «духовный ритм своего народа», указывает ему верный путь. Утратить этот путь — значит погубить свою духовность и погибнуть. Пребывая же в этом ритме, народ духовно растет и процветает, «не влачится за колесницей истории, а правит ею». Эти мысли особенно актуальны сегодня в России, гражданам которой предлагают согласиться с ее переписанной, а потому ложной историей.

И. А. Ильин подчеркивает, что каждая нация вычерчивает свой особый идеал человеческого облика. Этот идеал открывается каждому народу не через отречение от национальных черт, а через их принятие и целостное одухотворение. Идеал — не отвлеченная схема, «которая уходит в пустоту и возносится только потому, что пренебрегла живым содержанием». Такой уход осуществляется фантазией и создает мертвую абстракцию. Только слабый дух мечтает об «общечеловеческом» идеале, минуя «национальный ритм».

Для истинного патриотизма характерна не простая приверженность к внешней обстановке и к формальным признакам быта своего народа, но *любовь к его духу*. Истинный

патриот исходит из признания объективного достоинства, присущего его Родине. Любить Родину — значит любить в ней то, что действительно заслуживает любви. Это поможет избежать попадания в ловушку национального шовинизма. Чувство Родины, нравственный патриотизм — это глубокая уверенность в том, что «мой народ тоже получил дары Духа Святого», принял их, творчески претворил. Народ должен отстаивать свою жизнь как драгоценную духовную «самосиянность». Патриот принимает многовековое творчество своего народа как отправной пункт своего собственного творчества.

Вслед за И. А. Ильиным отметим, что природные, исторические, кровные и бытовые связи должны приобрести духовное значение, которое сделает их достойным предметом патриотической любви. Тогда они наполняются для человека внутренним священным значением. Люди воспринимают через них «как бы тело или жилище, или колыбель, или орудие и средство, или материал для *духа*, для *своего* духа, но не только для своего: для духа своих *предков* и своего *народа*» [7, с. 178]. Когда человек так воспринимает духовную жизнь и духовное достояние своего народа, он обретает Родину и становится истинным патриотом. Такая личность совершает **акт духовного самоопределения**, которым она отождествляет «в целостном и творческом состоянии души» свою судьбу с духовной судьбой своего народа.

Для того чтобы любить Отечество, необходимо его обрести, испытать реальное соприкосновение с ним. И. А. Ильин отмечает, что для многих людей подлинное соприкосновение с Родиной подменяется незаметно слагающейся привычкой к наличным условиям жизни. Поэтому духовная сущность патриотизма остается очень часто неосознанной: любовь к Родине существует в душах в виде «неразумной, предметно неопределенной склонности». Человек может прожить всю жизнь в пределах своего государства — и не обрести своей Родины; его душа будет «патриотически пустынна и мертва»,

и эта неудача приведет его к своеобразному «духовному сиротству», к творческой беспочвенности и бесплодности. «В современном мире есть множество таких несчастных безродных людей, которые не могут любить свою Родину потому, что инстинкт их живет лично-эгоистическим или эгоистически-классовым интересом, а духовного органа они лишены» [7, с. 175].

По убеждению И. А. Ильина, «национально-русский» духовный уклад сложился под влиянием четырех великих факторов: природы, славянской души, православной веры и исторического развития. Причем Православие стало определяющим «на судьбоносных путях» русского народа, так как оно духовно окормляло и руководило народом в течение столетий, закладывая основания его культуры в прошлом и для будущего. Исследователи творчества И. А. Ильина отмечают, что его заслугой является не только рассмотрение русской культуры как целостности в контексте христианства (причем сделал он это одним из первых), но и смелое осмысление православной природы национального русского самосознания. Постигание русской культуры как культуры православной И. А. Ильин считал принципиальным условием адекватного понимания особенностей развития России, ее проблем в истории. Знать Россию — значит идентифицировать ее духовную традицию, постигать драгоценное своеобразие Православия, понимая его мировой смысл и его творческое значение для всей русской культуры. Отпадение людей от духовной традиции, нарастающий нигилизм и отступничество, по мнению мыслителя, стали одной из основных причин бед Отечества и привели к главной его трагедии — революции.

Сравнивая национальные особенности, присущие россиянам и европейцам, И. А. Ильин отмечает, что средний европеец стыдится искренности, совести и доброты как «глупости»; русский, наоборот, ждет от человека, прежде всего, доброты, совести и искренности. Европейское самосознание формально, черство и уравнительно; русское — бесформенно,

добродушно и справедливо. «Европеец, воспитанный Римом, презирает про себя другие народы и желает властвовать над ними; за то требует внутри государства формальной „свободы“ и формальной „демократии“. Русский человек всегда наслаждается естественною свободою своего пространства, вольностью безгосударственного быта и расселения и нестесненностью своей внутренней индивидуализации; он всегда удивлялся другим народам, добродушно с ними уживался и ненавидел только вторгающихся поработителей; он ценил свободу духа выше формальной правовой свободы, — и если бы другие народы его не тревожили, не мешали ему жить, то он не брался бы за оружие и не добивался бы власти над ними» [9, с. 64].

И. А. Ильин указывает, что духовное сокровище Родины живет в душе человека. «Тот, кто чувствует себя в вопросе о родине неопределенно и беспомощно, тот должен обратиться, прежде всего, к своему собственному духу и узнать духовное лоно своего народа. Тогда он, подобно сказочному герою, припавшему к земле ухом, услышит свою Родину; он услышит, как она в его собственной душе вздыхает и стонет, поет, плачет и ликует; как она определяет и направляет, и оплодотворяет его собственную личную жизнь. Он вдруг постигнет, что его личная жизнь и жизнь его Родины суть в последней глубине нечто единое и что он не может не принять судьбу своей Родины, ибо она также неотрывна от него, как он от нее: и в инстинкте, и в духе» [7, с. 185]. Этот процесс И. А. Ильин называет **актом патриотического самопознания**.

И. А. Ильин о национально-патриотическом воспитании

И. А. Ильин предвидел крах коммунистического строительства в нашей стране. Он был преданным сыном Отечества, который никогда не терял надежды на возрождение России, и своим творчеством создавал бесценное теоретическое основание для будущей практической работы [15, с. 5]. Мыслитель указывал, что Новой России предстоит

выработать новую систему национального воспитания и именно «от верного разрешения этой задачи будет зависеть ее будущий исторический путь» [9, с. 179].

И. А. Ильин подробно рассматривает основные направления и средства национально-патриотического воспитания детей. Размышления философа о воспитании представляются столь значительными и актуальными, что мы посчитали необходимым привести их дословно и целиком, не отвлекаясь на замечания и комментарии.

Итак, по мысли И. А. Ильина воспитание детей есть *«пробуждение их бессознательного чувствилища к национальному духовному опыту, укрепление в нем их сердца, их воли, их воображения и их творческих замыслов.*

Бороться с национальным обезличиванием наших детей мы должны именно на этом пути: надо сделать так, чтобы все прекрасные предметы, впервые пробуждающие дух ребенка, вызывающие в нем умиление, восхищение, преклонение, чувство красоты, чувство чести, любознательность, великодушие, жажду подвига, волю к качеству — были национальными, у нас в России — национально русскими; и далее: чтобы дети молились и думали русскими словами; чтобы они почувствовали в себе кровь и дух своих русских предков и приняли бы любовью и волею — всю историю, судьбу, путь и призвание своего народа; чтобы их душа отзывалась трепетом и умилением на дела и слова русских святых, героев, гениев и вождей. Получив в дошкольном возрасте такой духовный заряд и имея в своей семье живой очаг таких настроений, русские дети, где бы они ни находились, развернутся в настоящих и верных русских людей.

В особенности следует обогащать их следующими сокровищами.

1. *Язык.* Язык вмещает в себя таинственными сосредоточенным образом всю душу, все прошлое, весь духовный уклад и все творческие замыслы народа. Все это ребенок должен получить вместе с молоком матери (буквально). Особенно важно,

чтобы это *пробуждение самосознания и личностной памяти* ребенка (обычно — на третьем, четвертом году жизни) совершилось на его родном языке. При этом важен не тот язык, на котором говорят при нем другие, но тот язык, на котором *обращаются к нему*, заставляя его *выражать* на нем его собственные внутренние состояния. Поэтому не следует учить его чужим языкам до тех пор, пока он не заговорит связно и бегло на своем национальном языке. Это относится и к чтению: пока ребенок не зачитает бегло на родном языке, не следует учить его никакому иному чтению. В дальнейшем же в семье должен царить *культ родного языка*: все основные семейные события, праздники, большие обмены мнений должны протекать по-русски; всякие следы „волапука“ должны изгоняться; очень важно частое чтение вслух Св. Писания, по возможности на церковнославянском языке, и русских классиков, по очереди всеми членами семьи хотя бы понемногу; очень важно ознакомление с церковнославянским языком, в котором и ныне живет стихия прародительского славянства, хотя бы это ознакомление было сравнительно элементарным и только в чтении; существенны семейные беседы *о преимуществах* родного языка — о его богатстве, благозвучии, выразительности, творческой неисчерпаемости, точности и т. д.

2. *Песня*. Ребенок должен слышать русскую песню еще в колыбели. Пение несет ему первый душевный *вдох* и первый духовный *стон*: они должны быть русскими. Пение помогает рождению и изживанию чувства в душе; оно превращает пассивный, беспомощный и потому обычно тягостный *аффект* — в активную, текучую, творческую *эмоцию*: ребенок должен бессознательно усваивать *русский строй чувств и особенно духовных чувствований*. Пение научит его *первому одухотворению* душевного естества — *по-русски*, пение даст ему первое „не-животное“ счастье — *по-русски*. Русская песня глубока, как человеческое страдание, искренна, как молитва, сладостна, как любовь и утешение; в наши черные дни, как

под игом татар, она даст детской душе исход из грозящего озлобления и каменения. Надо завести русский песенник и постоянно обогащать детскую душу русскими мелодиями, — наигрывая, напевая, заставляя подпевать и петь хором. Всюду, по всей стране, надо создавать детские хоры — церковные и светские, организовывать их, объединять, устраивать съезды русской национальной песни. Хоровое пение национализирует и организует жизнь — оно приучает человека *свободно и самостоятельно участвовать в общественном единении*.

3. *Молитва*. Молитва есть сосредоточенная и страстная обращенность души к Богу. Каждый народ совершает это обращение по-своему, даже в пределах единого исповедания; и только для поверхностного взгляда Православие русского, грека, румына и американца — одинаково. Живое многогласие и многохваление Господа, идущее от мира, требует, чтобы каждый народ молился самобытно; и эту *самобытную молитву* надо вдохнуть ребенку с первых лет жизни.

Молитва даст ему *духовную гармонию*, пусть он переживет ее *по-русски*. Молитва даст ему источник *духовной силы* — *русской* силы. Молитва научит его сосредоточивать чувство и волю на совершенном — *по-русски*. Молитва даст ему религиозный опыт и поведет его к религиозной очевидности — *по-русски*. Ребенок, научившийся молиться, *сам пойдет в церковь* и станет ее опорой — *русской опорой, русской церкви*. Он найдет пути — и в глубину русской истории, и на простор русского возрождения. Неправославный может быть верным русским патриотом и доблестным русским гражданином, но человек, враждебный Православию, не найдет доступа к священным тайникам русского духа и русского миропонимания, он останется чужеродным в стране, своего рода внутренним „неприятелем“.

4. *Сказка*. Сказка будит и пленяет мечту. Она дает ребенку первое *чувство героического* — чувство испытания, опасности, призвания, усилия и победы; она учит его мужеству и верности; она учит его созерцать человеческую судьбу, сложность мира,

отличие „правды и кривды“. Она заселяет его душу национальным мифом, тем хором образов, в которых народ созерцает *себя* и свою *судьбу*, исторически глядя в прошлое и пророчески глядя в будущее. В сказке народ схоронил свое вожденное, свое ведение и ведовство, свое страдание, свой юмор и свою мудрость. Национальное воспитание неполно без национальной сказки. Ребенок, никогда не мечтавший в сказках своего народа, легко отрывается от него и незаметно вступает на путь интернационализации. Приобщение к чужеземным сказкам *вместо* родных будет иметь те же самые последствия.

5. *Жития святых и героев*. Чем раньше и чем глубже воображение ребенка будет пленено живыми образами национальной святости и национальной доблести, тем лучше для него. Образы святости пробудят его *совесть*, а *русскость* святого вызовет в нем чувство соучастия в святых делах, чувство приобщенности, отождествления; она даст его сердцу радостную и гордую уверенность, что „наш народ оправдался перед лицом Божиим“, что алтари его святы и что он имеет право на почетное место в мировой истории („народная гордость“). Образы *героизма* пробудят в нем самую волю к доблести, пробудят его великодушие, его правосознание, жажду подвига и служения, готовность терпеть и бороться, а *русскость* героя — даст ему непоколебимую веру в духовные силы своего народа. Все это, вместе взятое, есть настоящая школа русского национального характера.

Преклонение перед святым и героем *возвышает душу*, оно дает ей сразу — и смирение, и чувство собственного достоинства, и чувство ранга; оно указывает ей — и задание, и верный путь. Итак, национальный герой ведет свой народ даже из-за гроба.

6. *Поэзия*. Стихи таят в себе благодатно-магическую силу: они подчиняют душу, пленяют ее гармонией и ритмом, заставляют ее прислушиваться к сокровенной жизни вещей и людей, побуждают ее искать закона и формы, учат ее духовному

восторгу. Как только ребенок начнет говорить и читать, так классические национальные поэты должны дать ему *первую радость стиха* и постепенно раскрыть ему все свои сокровища. Сначала пусть слушает, потом пусть читает сам, учит наизусть, пытается декламировать — искренно, прочувствованно и осмысленно. Русский народ имеет единственную в своем роде поэзию, где мудрость облекается в прекрасные образы, а образы становятся звучащей музыкой. Русский поэт одновременно — национальный пророк и национальный музыкант. И русский человек, с детства влюбившийся в русский стих, никогда не денационализируется.

В меру возрастания и в меру возможности необходимо открывать ребенку доступ ко всем видам *национального искусства* — от архитектуры до живописи и орнамента, от пляски до театра, от музыки до скульптуры. Тогда душа его всесторонне раскроется для восприятия того, что впервые дали ей песня, сказка и поэзия. Понятно, что наиболее доступным, наиболее увлекающим и непосредственно национализирующим видом искусства останется русская пляска со всей ее свободой и ритмичностью, со всем ее лиризмом, драматизмом и неистоцимым юмором.

7. *История.* Русский ребенок должен с самого начала почувствовать и понять, что он славянин, сын великого славянского племени и в то же время сын великого русского народа, имеющего за собою величавую и трагическую историю, перенесшего великие страдания и крушения и выходящего из них не раз к подъему и расцвету. Необходимо пробудить в ребенке уверенность, что история русского народа есть живая сокровищница, источник живого научения, мудрости и силы. Душа русского человека должна раскрыть в себе простор, вмещающий *всю* русскую историю так, чтобы инстинкт его принял в себя все прошлое своего народа, чтобы воображение его увидело всю его вековую даль, чтобы сердце его полюбило все события русской истории... Мы должны *освоить волею* наше прошлое и волею замыслить наше будущее. Мы должны

прочувствовать окрыленные слова Пушкина: „Гордиться славою своих предков не только можно, но и должно; не уважать оной есть постыдное малодушие“. И еще: „Клянусь вам моею честью, что я ни за что на свете не согласился бы ни переменить родину, ни иметь другую историю, чем история наших предков, какую нам послал Господь“. При этом национальное самочувствие ребенка должно быть ограждено от двух опасностей: от *националистического самомнения* и от *всеосмеивающего самоунижения*. Преподаватель истории отнюдь не должен скрывать от ученика слабых сторон национального характера, но в то же время он должен указать ему все источники национальной силы и славы. Тон скрытого сарказма по отношению к своему народу и его истории должен быть исключен из этого преподавания. История учит *духовному преемству и сыновней верности*: а историк, становясь между прошедшим и будущим своего народа, должен сам видеть его судьбу, разуть его путь, любить его и верить в его призвание. Тогда только он сможет быть истинным национальным воспитателем.

8. *Армия*. Армия есть сосредоточенная волевая сила моего государства, оплот моей родины, воплощенная храбрость моего народа; организация чести, самоотверженности и служения — вот чувство, которое должно быть передано ребенку его национальным воспитателем. Ребенок должен научиться переживать успех своей национальной армии как свой личный успех; его сердце должно сжиматься от ее неудачи; ее вожди должны быть его героями; ее знамена — его святынею. Сердце человека вообще принадлежит той стране и той нации, чью армию он считает *своею*. Дух воина, стоящего на страже правопорядка внутри страны и на страже родины в ее внешних отношениях, отнюдь не есть дух „реакции“, „насилия“ и „шовинизма“, как думают иные даже до сего дня. Без армии, стоящей духовно и профессионально на надлежащей высоте, — родина останется без обороны, государство распадется, и нация сойдет с лица земли. Преподавать ребенку иное понимание, значит содействовать этому распаду

и исчезновению.

9. *Территория.* Русский ребенок должен увидеть воображением пространственный простор своей страны, это национально-государственное наследие России. Он должен понять, что народ живет не *для* земли и не *ради* земли, но что он живет *на* земле и *от* земли и что территория необходима ему, как воздух и солнце. Он должен почувствовать, что русская национальная территория добыта кровью и трудом, волею и духом, что она не только завоевана и заселена, но что она уже освоена и *еще недостаточно* освоена русским народом. Национальная территория не есть пустое пространство „от столба до столба“, но исторически данное и взятое духовное пастбище народа, его творческое задание, его живое обетование, жилище его грядущих поколений. Русский человек должен знать и любить просторы своей страны: ее жителей, ее богатства, ее климат, ее возможности так, как человек знает свое тело, так, как музыкант любит свой инструмент; так, как крестьянин знает и любит свою землю.

10. *Хозяйство.* Ребенок должен с раннего детства почувствовать творческую радость и силу труда, его необходимость, его почетность, его смысл. Он должен внутренне испытать, что „труд“ не есть „болезнь“ и что работа не есть „рабство“, что, наоборот, труд есть источник *здоровья и свободы*. В русском ребенке должна проявиться склонность к *добровольному, творческому* труду, и из этой склонности он должен почувствовать и осмыслить Россию как бесконечное и едва початое трудовое поприще. Тогда в нем пробудится живой интерес к русскому национальному хозяйству, воля к русскому национальному богатству как источнику духовной независимости и духовного расцвета русского народа. Пробудить в нем все это значит заложить в нем основы *духовной почвенности и хозяйственного патриотизма*.

Таков дух национального воспитания, необходимый русскому и каждому здоровому народу. Задача каждого поколения состоит в верной передаче этого духа, и притом

в формах возрастающей одухотворенности, национального благородства и международной справедливости. Только на этом пути человечеству удастся соблюсти священное начало родины и в то же время одолеть соблазны — как больного национализма, так и всеразлагающего интернационализма» [7, с. 202–206].

Заключение

И. А. Ильин подчеркивал важность принятия человеком духовного наследия своей Родины. Родина — не место на земле, где человек «произошел на свет» или где он «привык жить», но то место, где он родился духом и откуда он исходит в своем жизненном творчестве. «И если я считаю моей Родиной Россию, то это означает, что я по-русски люблю, созерцаю и думаю, по-русски пою и говорю; что я верую в духовные силы русского народа и принимаю его историческую судьбу своим инстинктом и своею волею. Его дух — мой дух; его судьба — моя судьба; его страдание — мое горе; его расцвет — моя радость» [12, с. 363].

Творческая сила и духовная сопротивляемость современных людей подорваны беспочвенностью каждого отдельного человека. А потому начинать духовное оздоровление общества необходимо с изменения каждым самого себя. Надо победить в себе дух национального безразличия и малодушия, надо любить Россию и верить в творческие силы русского народа. Необходимо крепить, растить и углублять русский национальный духовный характер в самих себе и в других. Каждый русский человек должен задать себе вопросы: «Чему я служу — всенародному спасению или своему личному успеху? Я служу Богу или „тешу мелкого беса“? Иду за совестью или за мелким расчетом?»

И. А. Ильин пророчески предвидел вероятные состояния «посткоммунистического завтра»: страна может вскипеть жаждой мести, крови и нового имущественного передела. В этом кипении встанут десятки авантюристов, из которых три четверти будут «работать» на чьи-нибудь иностранные

деньги и ни у одного из них не будет творческой и предметной национальной идеи. И. А. Ильин был уверен, что без цели и без идеи Россию невозможно спасти от саморазрушения. Эта идея должна быть государственной, но не ограничивающейся простым указанием на «голую форму» правления (например, на «монархию» или «республику»). Эта идея должна быть государственно-исторической, государственно-национальной, государственно-патриотической, государственно-религиозной. Она должна исходить из «самой ткани» русской души и русской истории. Это идея — воспитания, и, прежде всего, самовоспитания в русском народе национального духовного характера. Все выстраданные национальные унижения должны пробудить в народе инстинкт национального самосохранения, вызвать чувство беззаветной любви к Родине, чувство собственного национального достоинства, «голод по самобытности и самоутверждению».

Национальное воспитание должно быть осуществлено самим русским народом, его духовно просвещенной национальной интеллигенцией и верными служивыми людьми: священником и монахом, учителем и ученым, офицером и врачом, чиновником и судьей, литератором и художником. В старину русские характеры закалялись не только от суровой природы и в жизненно-исторических испытаниях, но возвращались Церковью, выковывались в монастырях и в армии. В настоящее время к этим очагам русской национально-духовной силы должна присоединиться вся система народного образования, а также патриотические организации религиозного и светского характера.

Россия нуждается больше всего в самостоятельном национальном творчестве: в углубленном, свободном, непредвзятом созерцании, в созидании, исходящем из любви к Родине. Ни один народ в мире не имел и не имеет ни такой территории, ни такого национального состава, ни такой истории, как Россия. Механическое заимствование у других народов никогда не принесет добра России. Формы

национальной идеологии и национального возрождения должны быть рождены собственной проблематикой народа: его характером, историческими и культурными задачами. И. А. Ильин утверждает, что Россия не должна «гоняться» за чужими отвлеченными формами жизни: *нет и не может быть единой государственной формы, которая оказалась бы наилучшей для всех времен и народов*. То, что хорошо в одной стране, у одного народа, в одну эпоху, при таком-то климате, темпераменте, хозяйстве, может оказаться разрушительным в других условиях. Русский человек должен перестать поклоняться «чужим идолам», он должен вернуться к корням своей национальной культуры, «выговорить» национальную идею. Мечта о социально-политической «панацее», «всеисцеляющем средстве», всегда была наивна и беспочвенна. Весь опыт человечества не в состоянии дать «готовый рецепт». Идея, на основе которой будет возрождаться Россия, должна быть только национальной и выражать русское историческое своеобразие и призвание. России полезны только те политические и хозяйственные формы, которые верно учитывают наличный уровень национального характера и которые способны воспитывать, укреплять и одухотворять в людях национальный характер. «Страдания и унижения русского народа должны умудрить и очистить его, открыть ему новые земные горизонты и новые небесные высоты, пробудить его сердце и укрепить его волю. Весь наш душевный уклад должен быть обновлен: в этой трагедии должен завязаться и окрепнуть новый русский национальный характер, укорененный во Христе, сердечный и волевой, достойный и прямой, без изворотно-лживой хитрости и с живым чувством.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Гидиринский В. И.* Русская идея и армия. М.: Изд-во Военного университета, 1997.
2. *Гончаров И. Ф.* Духовное сердце грядущей России // Народное образование. М. 1994. № 4. С. 18–23.
3. *Гостев А. А., Борисова Н. В.* Психологические идеи в творческом наследии И. А. Ильина: На путях создания

психологии духовно-нравственной сферы человеческого бытия. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2012.

4. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Наука, 1989.

5. Зорькин В. И. Прощание с мифами // Наш современник. 1994. № 9. С. 135–150.

6. Ильин И. А. О русской идее // О грядущей России. М.: Воениздат, 1993 а.

7. Ильин И. А. Путь духовного обновления // Ильин И. А. Собр. соч. Т. 1. М.: Русская книга, 1993 б.

8. Ильин И. А. Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг. // Ильин И. А. Собр. соч. Т. 2. Кн. I. М.: Русская книга, 1993 в.

9. Ильин И. А. Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг. // Ильин И. А. Собр. соч. Т. 2. Кн. II. М.: Русская книга, 1993 г.

10. Ильин И. А. Я вглядываюсь в жизнь: Книга раздумий // Ильин И. А. Собр. соч. Т. 3. М.: Русская книга, 1994.

11. Ильин И. А. О России. М.: Российский архив, 1995.

12. Ильин И. А. Духовный смысл войны // Ильин И. А. Собр. соч. Т. 9–10. М.: Русская книга, 1999.

13. Ильин И. А. Основы христианской культуры. СПб.: Изд-во «Шпиль», 2004.

14. Лосев А. Ф. Родина // Русская идея. М.: Республика, 1992.

15. Пивоваров В. А. Концепция православной культуры в работах И. А. Ильина: канд. дис. М., 2007.

16. Россия сегодня: реальный шанс. М.: Духовное наследие — АО РАУ-корпорация, 1994.

17. Русская нация: историческое прошлое и проблемы возрождения. М.: АКИРН, 1995.

18. Соловьев В. С. Национальный вопрос в России // Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 1.

19. Трифонов Ю. Н. Сущность и основные проявления патриотизма в условиях современной России (социально-философский анализ): Автореф. дис. канд. филос. наук. М., 1997.

20. Троицкий Е. С. О русской идее. Очерк теории возрождения нации. М.: АКИРН, 1994.

21. Царевский А. А. Значение Православия в жизни и исторической судьбе России. Л.: Альфа, 1991.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ

ОБЩИЕ ТРЕБОВАНИЯ К ПУБЛИКАЦИЯМ

В начале статьи с выравниванием по центру на русском языке указываются с красной строки:

- Номер по Универсальной десятичной классификации (УДК)
- Название статьи (строчными буквами)
- Инициалы и фамилия автора
- Название организации, в которой выполнялась работа (первого автора)
- Краткая аннотация (300–500 печатных знаков)
- Ключевые слова (3–5).

Далее через два пробела в той же последовательности информация приводится на английском языке.

Статья должна содержать:

- краткое введение
- цель исследования
- материалы и методы исследования
- результаты исследования и их обсуждение
- выводы
- заключение
- список литературы на русском языке, а также список литературы на латинице.

Сам текст должен начинаться с вводной части в проблему исследования, включающей в себя обзор существующих работ по этой теме. Затем определяются направления научных исследований, формулируются гипотезы, анализируются результаты, делаются практические выводы и их практическая применимость.

В процессе написания статьи следует внимательно относиться как к цитированию чужих работ, так и к библиографическому списку, помещенному в конце статьи. Этот список не должен быть очень большим, и в нем должны быть указаны только те работы, на которые есть ссылки в тексте.

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ТРЕБОВАНИЯ

Текстовый редактор	Microsoft Word
Поля	верхнее и нижнее — 2 см, левое — 2 см, правое — 2 см
Основной шрифт	Times New Roman
Размер шрифта основного текста	14 пунктов
Межстрочный интервал	полуторный
Выравнивание текста	по ширине
Абзацный отступ (красная строка)	1,25 см
Нумерация страниц	не ведется
Рисунки	внедрены в текст. Каждый рисунок должен иметь подпись (под рисунком)
Ссылки на литературу	в квадратных скобках и с указанием номера источника по прилагаемому к статье списку и номер страницы (для печатных изданий) [1, с. 2]; Список источников и литературы оформляется в алфавитном порядке
Объем	минимум 5 страниц
Оформление списка литературы	ГОСТ Р 7.05-2008

По вопросам публикации ваших работ обращайтесь по адресу: izdat.kds@yandex.ru

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

**ЖУРНАЛ «BOGOSLOVSKO-ISTORICHESKIY
SBORNIK /БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ
СБОРНИК»**

Компьютерная верстка Крупина М. В.
Корректор Шаибова Т. К.

Религиозная организация – духовная образовательная организация
высшего образования «Калужская духовная семинария
Калужской Епархии Русской Православной Церкви»

Адрес редакции:
248000, Калужская
обл., г. Калуга, ул. Набережная, д. 4
Телефон: (4842) 57-72-71, 56-27-00
E-mail: bis@eparhia-kaluga.ru
Главный редактор: митрополит Калужский
и Боровский Климент

Отпечатано с оригинал-макета в
типографии ООО «КОМПАС-ЛАЙН»
109052, Московская область,
г. Москва, Нижегородский р-н,
ул Подъёмная, д 12 стр 1, оф 414.
Печать офсетная. Формат 60x84 1/8
Тираж – 500 экз.
Заказ номер №000
Дата выхода в свет

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление