



НОВОСИБИРСКИЙ ВРЕМЕННОК

ЭЛЕКТРОННЫЙ ЖУРНАЛ

ПРИЛОЖЕНИЕ К ИЗДАНИЮ НОВОСИБИРСКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
«БОГОСЛОВСКИЙ СБОРНИК»

№ 2 • 2021

Телефон: 8 (383) 2952189

Адрес редакции: 633103,
Новосибирская область, г. Обь,
Военный городок, 127

Email: npds@yandex.ru

Сайт: journal.dsnsk.ru

Учредитель и издатель: Духовная
образовательная организация
высшего образования
«Новосибирская православная
духовная семинария»

Издается с 2020 года

Номер свидетельства
Роскомнадзора Эл № ФС77-81498
от 6 августа 2021 г.

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Митрополит Новосибирский и Бердский **Никодим**

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Протоиерей **Павел Кизюн**, ректор Новосибирской православной духовной семинарии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Протоиерей **Борис Пивоваров**, доктор богословия

Леонид Григорьевич Панин, профессор, доктор филологических наук

Протоиерей **Александр Реморов**, кандидат богословия

Вадим Викторович Журавлев, кандидат исторических наук

Иеромонах **Платон (Флах)**, кандидат философских наук

Протоиерей **Дмитрий Цыплаков**, кандидат философских наук

Елена Леонидовна Сузрюкова, кандидат филологических наук

Евгения Владиславовна Комлева, кандидат исторических наук

СОДЕРЖАНИЕ

Православная антропология	4
Священник Павел Мальнов. Антропологический взгляд Афинагора Афинского на человека в картине бытия мира	5
О. Мальнова. Тело как один из инструментов человека на пути к Богопознанию на примере трудов аввы Евагрия Понтийского	12
Н.В. Миронова. Т.Б. Мионов. Феномен личной жертвы в свете проблем современной трансплантологии	20
Православие и образование	26
Л.В. Шварева, священник Павел Мельников. Понятие индивидуального наставничества в образовательном процессе Европы и России	27
Церковная история и церковное краеведение	32
Диакон Вадим Навныко. Вопрос каноничности клятв Большого Московского Собора 1667 года в противораскольнических сочинениях второй половины XIX — начала XX вв.	33
Священник Дмитрий Олихов. Историография Томского соборного совещания 1918 г.	39
Д. Рупасов. Почитание чудотворной Коробейниковской иконы Божией Матери на Алтае	46
Протоиерей Максим Мальцев. Священнослужители Кузбасса — участники Великой Отечественной войны	49
Катехетика и миссиология	57
Игумен Серафим (Остроумов). Обзор мотивов крещения современных людей и изложение святоотеческого понимания целей таинства Крещения	58
Учение о молитве	63
Иеромонах Иоанн (Цуриков). Преподобные Оптинские старцы о молитве Иисусовой	64
Православие и право	71
А.В. Колесникова. Православие и правосознание	72
Духовная музыка	78
С.М. Цыплакова. Русская духовная музыка: развитие от начала прошлого к нынешнему столетию	79

ПРАВОСЛАВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Священник Павел Мальнов

Преподаватель кафедры теологии и религиоведения Российского православного университета святого Иоанна Богослова.; магистр теологии, клирик Храма Живоначальной Троицы в Ознобишине, г. Москвы

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД АФИНАГОРА АФИНСКОГО НА ЧЕЛОВЕКА В КАРТИНЕ БЫТИЯ МИРА

Афинагор Афинский, учитель церкви II века. Особый интерес вызывает его антропологическая система. Афинагор представляет человека с анатомической точки зрения. Афинагор уделяет особое значение воскресению человека. Представление о воскресении человека основывается на анатомическом представлении о человеке. Афинагор в своих трудах освящает основные этапы человеческой жизни, такие как смерть, воскресение и суд над человеком после его воскресения. Афинагор представляет человека диатомичным, состоящим из тленного тела и нетленной души. Тленность отождествляется с понятием тварности, тварность отождествляется с процессом изменения в человеке и в мире. Антропологическая система Афинагора имеет свой неповторимый взгляд на человека в картине бытия мира.

Ключевые слова: Бог, человек, Афинагор Афинский, антропологическая система, анатомическая система, смерть, воскресение, изменение, тварность, тление.

Афинагор Афинский — учитель раннехристианской Церкви II века, апологет. До нас дошли два его сочинения: трактат «О воскресении мертвых» и «Прошение о Христианах». Получив классическое платонико-философское образование, Афинагор применял его в своих апологиях для защиты христианского вероучения. К сожалению, до нас дошли незначительные сведения о личности этого выдающегося автора раннехристианской Церкви, это возможно обусловлено тем фактом, что на данный период существовало несколько Афинагоров, проживающих или имеющих отношение к христианской общине Афин.

Исследуя труды Афинагора Афинского, стоит говорить не о личности самого автора, а об авторитетности самих трактатов с точки зрения христианского вероучения. По мнению авторитетных исследователей богословского наследия Афинагора, таких как П.П. Мироносицкий и отец иеромонах Кирилл (Зинковский), Афинагор относится к последователям школы гиппократиков. Такое заключение, по мнению данных исследователей, можно сделать из того, что Афинагор в своем трактате «О воскресении мертвых» применяет терминологию, которой пользовались последователи Гипократа для описаний физических функций человека. Афинагор первый из раннехристианских отцов Церкви, кто представляет человека с точки зрения анатомии, это говорит о том, что Афинагор уходит от негативного понимания материи, представляя важность человеческого тела в его эсхатологии. Формируя представление о человеке как сложном дихотомическом существе, состоящем из тела и души, Афинагор вводит в христианское вероучение особое антропологическое представление о человеке, сопряженное, в том числе, с медицинской наукой того времени. Такой новаторский подход Афинагора Афинского, открывает совсем иное представление о человеке и его месте в картине бытия мира. Данный подход сопряжения богословско-философского понимания о человеке с медицинско-техническим знанием о человеке актуален и по сей день. Человек, по мнению Афинагора, является целостным существом, состоящим из тварного тела и бессмертной души, которые не поддаются никакому разделению по премудрому замыслу Творца Бога.

Давая представление об антропологическом взгляде Афинагора Афинского о человеке в картине бытия мира, стоит упомянуть следующих христианских антропологов, занимавшихся исследованием трактатов Афинагора.

Одним из крупнейших отечественных исследователей трудов Афинагора, по праву считается П.П. Мироносицкий: «Афинагор, христианский апологет II века» [7]. В данном труде освящается богословская проблематика богословско-философских представлений о Боге и человеке Афинагора, а также подтверждается авторство трактатов Афинагора. Архимандрит Кириан (Керн): «Патрология» [3], «Антропология Святителя Григория Паламы» [2]. Где автором досконально исследуется антропологическая концепция Афинагора, его восприятие материи и описание материи как тварного или тленного состояния. К.Е. Скурат: «Труды по патрологии» [9], автором отмечается светскость мнений Афинагора, а также философско-рационалистический подход к Христианскому учению. К. Скворцев: «Христианский философ Афинагор» [8], отражает философско-богословскую концепцию Афиногоровского восприятия Христианского вероучения, как апологетический фактор рационального доказательного вероучительного принципа раннехристианской Церкви. Иеромонах Кирилл (Зинковский): «Учение о материи в sacramентально-антропологическом аспекте в трудах богословов Александрийской школы, Великих Каппадакийцев и преп. Максима Исповедника» [4]. Отец иеромонах Кирилл отмечает важность терминологического аппарата, выведенного Афинагором, при описании материи. Это говорит о том, что логическое построение описательного аппарата Афинагора — это смешение философско-эллинистического знания о материи и человеке, и христианского понимания материи и человека.

Зарубежные исследователи трудов Афинагора: Р. Гранта (R. Grant) [11], Л. Барнард (L. Barnard) [10], Пудерон (B. Pouderon) [12], Д. Руниа [13]. Данные зарубежные исследователи Афинагора Афинского, в большинстве своем высказывают предположения относительно принадлежности трактатов «О воскресении мертвых» и «Прошения о Христианах» Афинагору

Афинскому, а также исследуют проблематику, связанную с философскими представлениями Афинагора о Боге, человеке, материи и использовании особого терминологического аппарата в апологетических трактатах.

Нами же видится, что Афинагор является первым учителем христианской Церкви, представивший человека как особое центральное дихотомическое существо в картине бытия мира, доказав важность человеческого тела в человеке, и подтвердив особую значимость материи в картине бытия мира.

«И Бог, конечно, сотворил человека не напрасно — ибо Он премудр, а никакое дело премудрости не бывает напрасно, — и не для собственной пользы; ибо Он ни в чем не нуждается Тому, Кто совершенно ни в чем не нуждается, ничто из созданного Им не может служить к собственной Его пользе. Также и не для кого-нибудь из созданных Им творений Он сотворил человека» [1, с.11]. По мнению Афинагора, Бог, будучи самодостаточен творит человека для Самого Себя. Такое положение вещей говорит о том, что Божественная благодать в извечном своем замысле уже изначально заложила человека как самое наилучшее и главное творение Своего Премудрого Промысла. Бесспорно, для Афинагора такой богословско-философский подход есть единственное рациональное объяснение в вопросе причины творения человека.

Вторым богословско-философским аспектом, касающимся творения человека как центрального звена материального мира, для Афинагора является материальное воскресение человека. Важным пониманием в концепции воскресения человека у Афинагора является воскресение конкретного, целого, неповрежденного человеческого тела, соединенного с конкретной душой, которая до смерти обитала в конкретном теле. Любое механическое повреждение тела после воскресения будет устранено Премудрой Силой Творца. Афинагор говорит: «Воскресение разрушившихся тел есть дело и возможное, и угодное, и достойное Создателя» [1, с.9]. Относительно вопроса воскресения человека, стоит сказать следующее: по мнению П.П. Мироносицкого, «Истину воскресения человека впервые провозгласило в мир христианство: язычникам она не была известна. Язычникам была лишь известна идея бессмертия души, но не бессмертия всего человека в его целом составе» [7, с.254]. Как мы видим из Афинагоровского трактата «О воскресении мертвых», основной идеей воскресения человека является не призрачность восставшей плоти или воскресение человеческой души, а реальное воскресение конкретного человеческого тела в полном его составе, сопряженное с конкретной душой человека, бывшей до его физической смерти, не имеющего каких-либо телесных повреждений. Такой Афинагоровский догмат о воскресении человека был чужд языческой философии, что принципиально прослеживается в богословской мысли Афинагора как ответ на несостоятельность понимания эллинистической философией материи и тела человека.

Теперь стоит рассмотреть механизм воскресения человека, представленный Афинагором, с точки зрения медико-технического знания того времени. Афинагор, говоря о воскресении человеческого тела, смерть которого наступила в следствии механических повреждений, а также тех тел, которые подверглись разного рода повреждениям после смерти, прибегает к следующим медико-техническим обоснованиям процесса смерти, разложения, а затем и самого воскресения: «Обыкновенно говорят, что многие тела погибших при кораблекрушениях и в реках делаются пищей рыб, также многие тела умирающих на войне или по другой какой-нибудь горестной причине и несчастию лишаящихся погребения, пожираются встречными животными. Когда таким образом тела истребятся и составляющие их части, и члены распределятся по многим животным и посредством питания соединятся с телами питающихся, то, во-первых, говорят, невозможно их отделение, и к тому, во-вторых, присоединяют еще более затруднительное. Так как из животных, напивавшихся телами человеческими, некоторые годны в пищу людям и, проходя чрез их чрево, соединяются с телами полюбивших их, то по необходимости части людей, которые сделались пищей принявших их животных, поступают в тела других людей, так как напивавшиеся ими животные препрово-

ждают принятую пищу к тем людям, для которых сами они послужили пищей. Далее трагически говорят о детях, которых родители вследствие голода или бешенства решились пожрать» [1, с.4]. Далее Афинагор обосновывает несостоятельность аргументов языческой философии, касающихся невозможности воскресения человека, смерть которого наступила в следствии описанного механического повреждения. Свою апологию Афинагор выстраивает на медико-технических знаниях о разложении человеческой плоти и отделении ее от иного органического вещества. Афинагор говорит: «Иначе они знали бы, что не все, что принимает кто-нибудь, уступая внешней необходимости, обращается в сродную пищу животному, но иное тотчас по принятии окружающими желудок частями портится и изблевывается, отделяется или иным образом извергается, так что не подвергается даже первоначальному и естественному пищеварению, а не только что не соединяется с питающимся существом. Равным образом и не все, что сварилось и подверглось первоначальному изменению, вполне поступает в питающиеся части тела, ибо иное в самом чреве утрачивает питательную силу, а иное после вторичного изменения и переваривания в печени отделяется и соединяется с чем-либо другим, не имеющим питательной силы. И после изменения, совершающегося в печени не все поступает в пищу людям, но отделяется в обыкновенных извержениях, и та пища, которая остается, иногда в самых питаемых членах и составах превращается во что-нибудь другое, смотря по преобладанию избыточествующего и более обильного вещества, которое обыкновенно повреждает или в себя обращает то, что к нему привходит» [1, с.4].

После рассуждений о механических повреждениях, разложении и смерти человека, Афинагор приводит аргументацию в защиту процесса воскресения человека: «Воскресшие тела составятся опять из своих собственных частей, а из упомянутых веществ ни одно не будет их частью, даже не будет иметь и вида или места части, и притом не останется навсегда в воспринявших его членах тела и при воскресении их не воскреснет, так как для поддержания жизни тогда не будут нужны ни кровь, ни влага, ни желчь, ни воздух. А что сказать о телах человеческих, которые не назначены в пищу ни одному животному и которым, по достоинству природы, определена могила только в земле, так как Творец не назначил и другое какое из животных в пищу животным того же вида, хотя предоставил он свойственную природе их пищу находить в животных разного с ними рода? Так как с другой стороны противоестественное никогда не может поступить в пищу нуждающимся в ней членам и составам, а непоступающее в пищу не может соединиться с тем, чего оно не питает, то и тела людей никогда не могут соединиться с подобными им телами, для которых эта пища противоестественна, хотя нередко проходит чрез их чрево по какому-нибудь ужасному несчастию; не имея питательной силы и рассеявшись по тем частям вселенной, от которых получили первоначальное свое происхождение, вещества соединяются с сими последними на время, на сколько каждому из них придется; потом же они опять отделяются от них премудростью и силою Того, Кто снабдил всякое животное свойственными ему силами — и соответственно природе соединяются каждое со своим, хотя бы были они сожжены огнем, или сгнили в воде, хотя бы были поглощены зверями или другими животными, хотя бы иной член, оторгнутый от целого тела, разложился прежде прочих членов. Соединившись опять друг с другом, они займут прежнее место, чтобы составить то же тело и дать новую жизнь тому, что умерло и совершенно разрушилось. Посредством этого весьма уместного соображения вместе со всеми вышеизложенными разум доказывает, что воскресение тел — дело возможное, значит, оно не невозможно для Бога» [1, сс.7-8].

Как видно из выше приведенного текста, Афинагор говорит, что воскресение человека — это процесс, заложенный Богом в человеческом естестве. Важно отметить то, что, обосновывая воскресение как естественный процесс в человеческом естестве, Афинагор прибегает к сугубо техническому описанию процесса смерти, разложения и воскресения. Процесс воскресения — это логическое действие завершенности жизни человека. Как видно из апологии Афинагора, процесс смерти умалется перед естественным процессом воскресения в человеческом естестве. По мнению отца архимандрита Киприана (Керна), «Афинагор

проводит аналогию смерти и сна. «Сон есть брат смерти». Во сне телесные чувства спят, а по пробуждении вновь начинают действовать» [2, с.94].

Для более точного обозначения смены процессов смерти и воскресения в человеческом естестве, а также для описания материи, Афинагор вводит термин (μεταβλητήν). Отец иеромонах Кирилл (Зинковский), в своей докторской диссертации пишет о том, что данный термин чисто технический, Афинагор пользуется им для описания материи [4, с.111]. Данный технический термин в восприятии Афинагора, прежде всего относится к пониманию тленности материи. Текучесть, тленность и тварность у Афинагора, это синонимичные понятия, описывающие происходящие процессы в тварном мире. Любая материя, по мысли Афинагора, поддается изменению в том числе и поддается изменению человеческая жизнь как форма тварности, он говорит: «Ибо такова природа людей; из начала и по мысли Творца она получила в удел подвергаться изменениям и имеет жизнь и пребывание неодинаковое, но прерываемое то сном, то смертью, то переменами в каждом возрасте, так как последующий возраст не обнаруживается ясно в предыдущем» [1, с.16]. Как мы видим тленность, текучесть, тварность у Афинагора не есть отрицательные понятия, а скорее это естественные процессы, заложенные Богом в человеческом естестве.

Как видно из выше сказанного, Афинагор воспринимает человека как особое творение Божие. Человек бессмертен, но логическое действие, приводящее к бессмертию — это смерть. Сама смерть для Афинагора, это скорее некий механический процесс преобразования в человеке из одного состояния в другое. Важно отметить то, что Афинагор впервые в антропологическом аспекте использует следующие начальные элементы терминов «δίαλυ», «σωμ», «ἀναστ» [4, с.115]. «δίαλυ» от «διάλυσις» (разложение, распадение), «σωμ» от «σῶμα» (тело естественное — физическое, биологическое — часто указывает на части описательные в значении лица, человека), «ἀναστ» от «ἀνάστασις» (подъем, возрождение — для обновления; подъем, вставание — для сна). Можно отметить и то, что Афинагор, описывая процессы изменения в человеческом естестве, использует чисто технические термины, заимствованные у гиппократиков.

Не менее важным фактом для Афинагора в антропологическом плане является соединение конкретного тела и конкретной души человека при воскресении. Он уделяет этому вопросу значительную часть своего трактата «О воскресении мертвых». К. Скворцов говорит: «Казалось бы, что Афинагор, желая доказать истину христианского учения о воскресении мертвых, постарается прежде всего подготовить своих читателей изложением доказательств «бессмертия» души; но он не распространяется об этом предмете, а кратко и решительно высказывает свои убеждения касательно жизни будущей» [8, с.15]. Такое положение вещей обусловлено у Афинагора тем, что идея о бессмертии души была известна у язычников, а вот вопрос воскресения конкретного целого человека, его тела и души, было новым и неизвестным для языческого мира. По мнению отца архимандрита Киприана (Керна), «Афинагор в этом отношении является первым, кто заговорил на эту тему. Этот вопрос будет впоследствии неоднократно обсуждаться в богословской литературе, и поэтому позиция Афинагора, поставившего эту проблему, особенно значительна и интересна» [3, с.107]. По мнению Р.М. Мазаева, «итоном цикла существования тела у Афинагора, является обретение им нетленности в результате воскрешения, причем нетленность обретает именно материальное тело» [5, с.281].

Говоря о месте человека в картине бытия мира, Афинагор прежде всего говорит о том, что человек — это бессмертное существо, причем как телесно, так и душевно: «человек не есть уже человек, когда тело разрушилось или совершенно уничтожилось, хотя бы душа и продолжала существовать сама по себе, то совершенно необходимо, чтобы назначение людей находилось в каком-либо ином состоянии этого двухчастного живого существа» [1, с.23].

По мнению Афинагора, существенной отличительной чертой превосходства человека над миром является Суд Божий, он говорит: «Если бы никогда не было никакого суда над человеческими деяниями, то люди не имели бы никакого преимущества перед животными» [1,

с.19]. Этот факт обусловлен разумностью человека, как могущего дать отчет перед Богом за свои дела. Афинагор неоднократно указывает в своих апологиях значимость нравственно-аскетического критерия в жизни человека. «Афинагор вводит для человека обязательный нравственный критерий, отличающий нас, по его мысли, от всего остального творения. Афинагоровский человек, прежде всего, имеет прямую связь с Богом посредством своего тварного бытия. После воскресения — подъема, возрождения, — нужно обновление всего человека и в нравственном качестве. Для этого человеку нужно при его нынешнем существовании воздвигнуть свой ум для созерцания Творца» [6]. Ум в человеке, по мысли Афинагора, является связующим звеном человека с Богом, очищая который человек достигает видение Бога.

И в заключение. Афинагор Афинский является первым христианским апологетом, который говорил о воскресении человека. В его понимании в воскресении человека сокрыта глубокая идея индивидуальности человека как личности. Конкретизируя воскресение человека, говоря о том, что воскреснет конкретный человек, Афинагор доказывает истину христианского догмата о Воскресении Христовом. Благодаря особой заботе о человеке, Бог был готов на смерть ради него, чтобы теперь человек мог воскреснуть. Такая особая дружба Бога и человека, основанная на доверии Бога к человеку, указывает на превосходство человека над всем миром. Афинагор, выделяя материю как особое творение Божие, говорит о том, что Бог не гнушается Своего творения, центром которого является бессмертно-смертный человек, но смерть — это процесс естественноприродного цикла человеческой жизни, который приводит человека к реальному воскресению. Важность догмата о воскресении человека открывает новое представление о человеке в картине бытия мира. Благодаря апологетическим трактатам Афинагора, человечество получает ответ на самый важный вопрос: что такое смерть и что будет с человеком после нее? Как мы видим, эта животрепещущая тема смерти и дальнейший участи человека, никогда не покидает пытливые умы человечества. Трактаты Афинагора Афинского — это «живительный клад» для ищущих ответы на вопрос о предназначении человека и его особого места в картине бытия мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афинагора Афинейского, философа и христианина. Рассуждение о воскресении мертвых. / Перевод с древнегреческого языка Михаилом Протопоповым.; СПб: Тип. Св. синода, 1791. 57с.
2. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. 524 с.
3. Киприан (Керн), архим. / Архимандрит Киприан (Керн). Патрология. Holy Trinity Orthodox Mission. 140 с.
4. Кирилл (Зинковский), иером. Учение о материи в сакраментально-антропологическом аспекте в трудах богословов Александрийской школы, Великих Каппадокийцев и преп. Максима Исповедника. Диссертация на соискание ученой степени доктора богословия. М СПб. 2014 г. 614 с.
5. Мазаев, Р. М. Апологетика Афинагора Афинского. Сибирский философский журнал. 2018. Т. 16, № 4. 276-287сс.
6. Мальнов, П., свящ. / священник Павел Мальнов. Афинагор Афинский о человеке и о Боге. / Портал «jesus-portal.ru» // [Электронный ресурс]. URL.: <https://jesus-portal.ru/truth/articles/afinagor-afinskiy-o-cheloveke-i-o-boge> (дата обращения:06.05.2021).
7. Мироносицкий, П.П. Афинагор Христианский апологет II века. Казань. Типо-литография Императорского Университета. 1894. 282 с.
8. Скворцев К. Христианский философ Афинагор. Труды Киевской Духовной Академии. Киев. 27 с.

9. Скурат, К.Е. Воспоминания. Труды по Патрологии (I-V века). М.: Троиц, собор г. Яхрома, 2006. 568 с.
10. Barnard, L. W. Athenagoras. De resurrectione: The Background and Theology of the 2nd Century Treatise on the Resurrection // *Studia Theologica cura Ordinum Theologorum Scandinavicum edita* [Lund: Gleerup]. 1976. Vol. XXX, P. 1–42, here: p. 9–10.
11. Grant, R. M. Athenagoras or Pseudo-Athenagoras // *Harvard Theological Review*. 1954. № 47. P. 121–129.
12. Pouderon, B. L'Authenticité Du Traité Sur La Résurrection Attribué à l'Apologiste Athénagore // *Vigiliae Christianae*. 1986. Vol. 40, Issue 3. P. 226–244, here: P. 232–234.
13. Runia, D. T. Verba Philonica, ΑΓΑΛΜΑΤΟΦΟΡΕΙΝ, and the authenticity of the De Resurrectione attributed to Athenagoras // *Vigiliae Christianae*. 1992. Vol. 46. Issue 4. P. 313–327.

ТЕЛО КАК ОДИН ИЗ ИНСТРУМЕНТОВ ЧЕЛОВЕКА НА ПУТИ К БОГОПОЗНАНИЮ НА ПРИМЕРЕ ТРУДОВ АВВЫ ЕВАГРИЯ ПОНТИЙСКОГО

Авва Евагрий Понтийский, отец IV века. Является одной из важнейших фигур в Восточном аскетическом богословии. Авва Евагрий представляет человека как состоящего из тела, души и ума. Его концепция целостности выражается во взаимодействии и взаимовлиянии всех составляющих человека. Целью жизни человека авва Евагрий считает соединение с Богом, которое выражается в непрерывном созерцании, Богопознании. Непрерывное созерцание возможно лишь при достижении человеком бесстрастности. Достижение бесстрастности возможно при взаимодействии всех составляющих человека. Тело является одним из важнейших элементов в процессе достижения Богопознания, что отражается в аскетических практиках Евагрия Понтийского, объединяющих в себе духовное и физическое делание. Авва Евагрий Понтийский является одним из признанных отцов Церкви, чьи аскетические практики объединяют в себе как духовные, так и практические упражнения, являясь выражением концепции целого человека и направленные на самосовершенствование на пути к Богопознанию.

Ключевые слова: Евагрий Понтийский, тело, аскетические практики, Богопознание, созерцание, бесстрастность, концепция целого человека.

Авва Евагрий Понтийский, отец IV века (ок. 345-399 гг.), является важнейшей фигурой в Восточном аскетическом богословии. Несмотря на запрещение его трудов V Вселенским Собором, его аскетические труды признаны ценнейшим наследием: «Евагрий являлся не только почти неограниченным главой всей сирийской и византийской мистики, но он решающим образом влиял и на западную мистику и аскетику» [24]. Труды аввы Евагрия сохранились на сирийском, греческом, армянском языках, кроме того в настоящее время существует множество переводов на различные языки мира [22; с. 183-197]. Авва Евагрий по праву считается первым систематизатором аскетической традиции египетских монахов, а также составителем терминологического аппарата.

Исследованиями трудов аввы Евагрия Понтийского в контексте антропологии и аскетики занимались профессор А.И. Сидоров, труд «У истоков культуры и святости», а так же переводы и комментарии трудов аввы Евагрия [21], Е. Холодов «Аскетика Евагрия Понтийского и Оригена» [23], М.А. Приходько, статья «Символический аспект антропологии Евагрия Понтийского» [20], Julia Konstantinovskiy «Evagrius Ponticus the making of gnostic» [25], Д. Карузо, статья «Созданный, чтобы познать Бога: антропология Евагрия Понтийского» [16], Иеромонах Илья (Сорокатый), «Антропология Евагрия Понтийского» [15] и другие.

В основе аскетического богословия аввы Евагрия Понтийского лежит концепция соединения человека с Богом. Такая трансцендентальная направленность понимания человеческого бытия не являлась чем-то новым для богословия. Вопрос о смысле человеческого бытия, о спасении, освещался философами и богословами в том или ином виде во все времена. По мнению Б. Лонергана, трансцендентальное вопрошание о бытии свойственно человеку вне зависимости от исторического времени и религиозно-культурной принадлежности [18].

Концепция спасения христианского вероучения Восточной Церкви, заключается в возможности преодоления человеком смерти, греха и природы, основана на боговоплощении, спасительной жертве Христа, разрушающей смерть (θανάτος — смерть в первую очередь неестественная, гибель, убийство [13]). Человечество призвано к обожению, которое возможно лишь посредством соединения с Богом. Возможность обожения выражается в преодолении или возвышении над природой человека в соединении ее с Божественной природой. Но человеческая природа не поглощается божественной, а соединяется с ней, обоживаясь: «То, что должно быть обожено в нас, это вся наша природа, принадлежащая нашей личности, которая должна войти в соединение с Богом, стать личностью тварной с двумя природами: природой человеческой, обожженной, и природой, или, вернее, энергией Божественной — обожавшей» [19; с. 230].

Антропологическое понимание целостности человека аввой Евагрием Понтийским, тесно связано с его аскетическими упражнениями, основанными на динамических свойствах человека [11]. В своих трудах, авва Евагрий уделяет большое значение взаимодействию и взаимовлиянию физической и духовной составляющих человека. Вся его аскетическая система построена на возможности посредством волевого усилия преодолеть природу (φύσις) человека: «Но как тело возвышается над своей природой посредством здоровья и силы души, так же и душа посредством силы и мудрости Божией возносится к Его природе» [8; с. 493]. Именно состояние, при котором человек становится выше природы и приводит, по мнению аввы Евагрия, к Богу. Это преодоление основано на волевом сдерживании естественных динамических проявлений души и движений физического тела при возникающих побуждениях и основано на возможности взаимовлияния духовной и телесной составляющих человека. В своих трудах авва Евагрий вырабатывает концепцию бесстрастия «ἀπάθεια», основанную на идее борьбы с восьмью злыми помыслами «λοῦσιμοί» для достижения главной цели человека — стяжание чистоты сердца для возможности созерцания Бога (Мф. 5, 8). По мнению Дэвида Э. Линге, выраженному им в статье для Journal of the American Academy of Religion, авва Евагрий хоть и поддерживает идеи Оригена, так излагает свою концепцию, что его богословская система своим центром всегда имеет аскетические монашеские цели [16; с. 542].

Человек в понимании аввы Евагрия трехчастен и состоит из тела (σάρξ, σῶμα), души (ψυχή) и ума (νοῦς), «хотя в Библии для обозначения данного понятия употребляется другой термин: "дух" (πνεῦμα)» [12; с. 32].

Для того, чтобы понять какую роль играет тело человека в деле спасения, в понимании аввы Евагрия, необходимо рассмотреть, как авва Евагрий понимает само физическое тело человека.

Авва Евагрий Понтийский выделяет в физическом теле человека две природы: умопостигаемую и чувственно-воспринимаемую. Чувственно-воспринимаемая часть тела, — та часть, которая объединяет все тварные создания и человека и животное. Чувственно-воспринимаемая часть у аввы Евагрия понимается сродни понятию «плоть» как σάρξ у апостола Павла [17; с. 75]. Эта чувственно-воспринимаемая природа действует посредством четырех элементов-чувств: зрение, слух, обоняние, осязание [8]. Качествами такого тела являются сухость, влага, теплота и холод. В исходном состоянии все эти качества находятся в равновесии и стремятся к равновесию. При условии нарушения равновесия, в соответствии с этими качествами в человеке проявляются побуждения, призванные вернуть тело в исходное состояние комфортного равновесия.

Умопостигаемое тело — более сложное, действующее на душу и ум, свойственно разумному человеку, сродни понятию σῶμα. Состояниями такого тела являются здоровье, болезнь, жизнь и смерть. И хотя восприятие происходит посредством все тех же четырех чувств, сами состояния более глубинны и многогранны. Формы, качества и побуждения такого тела более многозначны: «У тела же умопостигаемого есть следующие порядки: жизнь и смерть, здоровье и болезнь. Его формы, при этом, такие: стояние и сидение, хождение и склонение, молчание и говорение. Его побуждения следующие: голод, сон, желание, ярость, страх, грусть, ненависть, лень, беспокойство, хитрость, гнев, чванство, печаль, скорбь, злоба. Противоположны этим побуждениям: сытость, бодрствование, отвращение, умиротворение, смелость, радость, любовь, рвение, спокойствие, простодушие, мягкость, смирение, веселье, утешение, доброта» [8; с. 490]. Те или иные побуждения, по мнению аввы Евагрия, присутствуют в теле человека постоянно. Противоположные побуждения не являются взаимоисключающими друг друга, но следуют друг за другом, вытесняя одно другое, побуждая тело к определенным действиям. Так голод сменяет сытость, а затем сытость снова сменяется голодом. Наше тело подчинено этим побуждениям, стремясь привести тело в спокойное изначальное равновесие, которое означает жизнь и здоровье. Такое уравновешенное состояние авва Евагрий называет малым, частичным здоровьем души. Достигнуть совершенства человек может лишь в том случае, если побуждения не будут никак на него влиять, то есть если человек сможет полностью контролировать свои побуждения, не завися от них [8]. К сожалению, поврежденное грехом человечество склонно к побуждениям, ведущим не только к достижению святости или сохранению жизни и здоровья, но также, к достижению страстных желаний, ведущих ко греху. Однако авва Евагрий предполагает, что душа, динамика которой отражается в движении тела, призвана к тому, чтобы сделать тело выше всяких побуждений, потому что она создана по образу и подобию, а значит, способна при условии подчинения тела душе, творить все подобно Богу: «Возможно через подчинение тела душа станет способна творить все [так], как Бог, ибо она — Его образ, так что еще при жизни тела мы станем чужды некоторым из тех побуждений, о которых мы говорили» [8; с. 491].

Такое главенствование динамики души над физическими действиями тела, является все тем же преодолением природы (φύσις) и движением к Богу [8]. Возможность такого процесса обусловлена пониманием физического тела не только как физической оболочки, побуждающей к каким-либо действиям, но пониманием телесности, как более глубокого, значимого и связанного с душой и умом на различных уровнях понятия. Однако, необходимо еще раз отметить, что тело, по мнению аввы Евагрия, хоть и играет немаловажную роль в деле спасения, но все же не является равнозначной частью по сравнению с душой и умом.

Такое отношение к телу, как чему-то второстепенному и временному, пошло от Платона и было воспринято Оригеном.

Авва Евагрий понимает человека, как уже говорилось ранее, состоящим из тела, души и ума, и говоря о той или иной составляющих человека, авва Евагрий эксплицитно указывает на взаимовлияние одной составляющей на другие. К примеру, показывая способы влияния души и тела на ум, Евагрий говорит: «страсти неразумной части [души], начиная властвовать над умом, не позволяют ему двигаться разумно» [10; с. 82] и «когда бес не может возбудить память во время молитвы, тогда он принуждает телесный темперамент произвести некое чуждое представление в уме и придать ему форму» [10; с. 84].

Достижение бесстрастности — здоровья души (ὑγεία ψυχῆς), авва Евагрий считает наиважнейшей задачей человека при желании достичь святости [14; с. 557-581]. Ум стремится к бесстрастному созерцанию [1; с. 123] (ἄκρα νόησις νόος). Бесстрастие также «есть спокойное состояние разумной души» [1; с. 123]. Бесстрастие достигается «посредством движения яростного начала [души] изгоняющий [из ума] всякие страстные помыслы» [1; с. 124]. Бесстрастие невозможно без добродетели. Добродетель — «навык разумной души, благодаря которому она становится несклонной к пороку» [10; с. 122]. Однако добродетели достигаются как посредством умного молитвенного делания, душевных движений, так и посредством движения тела. Телесные аскетические упражнения, воздержания в пище и иные действия направлены на сдерживание страстных душевных и телесных порывов, своей конечной целью имеют приведение ума в состояние покоя, бесстрастности и возможности непрерывного умного молитвенного делания. Практика постоянного молитвенного делания и псалмопения направлена на сдерживание телесных страстных порывов, обуздание движения яростной и желательной частей души. Наблюдение за помыслами, направление силы яростного начала на противление им, направлено на достижение бесстрастности, помогает уму оставаться в состоянии трезвения, а к телу не допускает страстные помыслы, при принятии которых возможно укоренение в грехе. Таким образом, все составляющие человека играют важную роль в деле спасения. И хотя авва Евагрий говорит, что тело человека по воскресении не останется все тем же телом, но обновленным, а станет духовным телом: «Будет воскрешение мертвых, мир сей прейдет, и мы восприимем духовные тела» [4; с. 617], однако, он эксплицитно утверждает, что достижение бесстрастия возможно лишь посредством участия в Церковных Таинствах — причащения Крови и Тела Христова: «Плоть Христова — деятельные добродетели: кто вкушает их, тот делается бесстрастным. Кровь Христова — различие деяний, кто пьет его, тот просветится им» [4; с. 613], то есть, тело человека, по мнению аввы Евагрия, также играет одну из важнейших ролей в стремлении достичь бесстрастия.

Теперь рассмотрим непосредственно сам механизм достижения бесстрастия по авве Евагрию.

Авва Евагрий Понтийский, рассуждая о грехе в человеке, говорит о влиянии на человека различных помыслов. По его мнению, бесы (δαιμόνιον) стремятся навязать человеку определенные негативные помыслы (ἀμαρτήμα). Человек, согласно своей свободной воле, может принять возникшие помыслы или отвергнуть. Принятые негативные помыслы становятся страстями и побуждают человека к определенным действиям, приводят ко греху.

Основными негативными помыслами, влияющими на человека, авва Евагрий называет помыслы чревоугодия, блуда, сребролюбия, печали, гнева, уныния, тщеславия и гордыни. Укореняясь в душе, эти помыслы перерастают в страсти и проявляются посредством движения тела: «Признаком страстей, действующих в душе, бывают: или какое-либо произнесенное слово, или телом совершенное движение» [6; с. 585]. Помыслы не возникают сами по себе, а являются насланным на человека бесовским искушением, соблазном. Однако источником, материалом для таких помыслов, по мнению аввы Евагрия, может являться как духовная предрасположенность человека, так и естественные потребности тела, посредством страстей превращающиеся в грех: «Из помыслов одни обретают свое вещество

извне, а помыслы блуда [черпают это вещество] из тела» [1; с. 35]. Кроме того, бесы, по мнению аввы Евагрия, могут действовать непосредственно на тело человека: «Когда бесы не могут привести в движение помыслы в умозрителе, тогда они овладевают его очами, охлаждают их и погружают в тяжелый сон; ибо все тела бесов — влажны и подобны льду» [10; с.122].

Авва Евагрий говорит, что физическое тело является источником внешних образов, воспроизводимых умом в помыслах, мечтаниях. Посредством чувств человек воспринимает окружающую реальность и запечатлевает ее. Бесы, вызывая определенные помыслы, провоцируют воспроизведение запечатленных образов перед внутренним взором, пытаюсь посредством воспоминаний образов зрительных, слуховых, тактильных и даже обонятельных возбудить страсти в человеке: «Следует обратить внимание на то, что те образы, которые душа воспринимает вместе с телом, эти же образы память приводит в движение и помимо тела...Без подобного внешнего образа ум никогда не может прелюбодействовать, будучи нетелесным, и без подобных умопредставлений он не способен приблизиться к какой-либо чувственной вещи; эти же умопредставления [уже] суть прегрешения» [7; с. 14, 64].

Большое значение авва Евагрий уделяет сну человека. Во снах, по его мнению, проявляются страсти человека, выражаясь в запечатленных во время бодрствования образах, происходит воспроизведение запечатленного посредством чувств, а также возможны некоторые внешние проявления страстности в виде движений тела человека. Однако авва Евагрий говорит и о возможных естественных физических проявлениях тела, отделяя их от страстных, указывающих на повреждение грехом: «Естественные движения тела во время сна, не сопровождающиеся видениями, указывают на то, что душа в некоторой мере здорова, а если образы принимают четкую форму, то это служит признаком недуга души» [1; с. 105].

Таким образом. Мы видим, что тело человека является одной из важных составляющих человека и в полной мере участвует в процессе самосовершенствования в стремлении к святости. Для непосредственного примера мы можем рассмотреть механизм аскетических практик аввы Евагрия и значения телесной составляющей в борьбе со грехом на примере греха блуда.

Грех блуда, по мнению аввы Евагрия, находится в тесной связи и следует за грехом чревоугодия. Действуя на расслабленного плотью от пресыщения человека, вызывает в нем блудные образы, основанные на запечатленных умом чувственных образах, заставляя мысленно соучаствовать в блудных деяниях [7]. Кроме того, бес блуда способен влиять и на физическое тело, разжигая физическую плоть, превращая естественное состояние человеческой природы, направленное на продолжение рода, в неестественное, страстное разжение плоти, вводящее в состояние греха.

Борьба с блудными страстями включает в себя методы, направленные на преодоления страсти чревоугодия и непосредственно на разжение физической плоти. Молитвенное бдение, непрестанное пение псалмов держит ум в трезвенном состоянии, не позволяя задерживаться возникающим блудным помыслам, и уводит от созерцания и сопереживания образно-чувственных картин [5]. Воздержание в пище, не позволяющее плоти быть в расслабленном состоянии, во многом ограничивает проникновение и удержание блудных помыслов. Авва Евагрий настаивает на очень строгом воздержании от пищи и питья именно в борьбе со страстью блуда, указывая на то, что воздержание в пище настолько значимо и действенно, что рассеивает даже мечтания приходящие во снах [3].

Средством для погашения физического проявления страсти, разжения плоти, авва Евагрий называет тяжелый физический труд. Сильная физическая усталость не оставляет место для «лишних» физических действий тела, тем самым погашая возникшие блудные движения плоти [5].

Именно совокупность всех, вышеозначенных действий, — молитвенного бдения, поста и физического труда, по мнению аввы Евагрия, помогут побороть страсть блуда. В борьбе со

страстями, авва Евагрий убеждает не ограничиваться единственной целью — победой над грехом, а напоминает, что при любом делании, целью является движение к Богу, к святости: «Дело правды — в том, чтоб ту часть, в которой положена похоть, направлять только к добродетели, да к Богу» [2; с. 607].

Опираясь на труды аввы Евагрия Понтийского, мы можем видеть, что телесная составляющая человека играет важнейшую роль в деле спасения и является одним из инструментов человека в борьбе со страстями. Возможность правильного понимания и использования возможностей тела при взаимовлиянии на духовно-душевную составляющую, позволяет наиболее глубоко воспринимать человека как целостного, видеть и использовать многочисленные возможности человеческой личности в стремлении к Богу.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Евагрий Понтийский, авва. Мысли // Творения Аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. / Пер. А.И. Сидорова. «Мартис», 1994.
2. Евагрий Понтийский, авва. Мысли его же, соединяемые со статьею о восьми помыслах // Добротолюбие. Т. 1. 3-е изд. М., 1895.
3. Евагрий Понтийский, авва. Наставления братьям, живущим в киновиях и странноприимницах // Добротолюбие. Т. 1. 3-е изд. М., 1895.
4. Евагрий Понтийский, авва. Наставления девственницам // Добротолюбие. Т. 1. 3-е изд. М., 1895.
5. Евагрий Понтийский, авва. Наставления о подвижничестве // Добротолюбие. Т. 1. 3-е изд. М., 1895.
6. Евагрий Понтийский, авва. О деятельной жизни сто глав // Добротолюбие. Т. 1. 3-е изд. М., 1895.
7. Евагрий Понтийский, авва. О помыслах / Пер. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Сибирская Благовонница, 2012.
8. Евагрий Понтийский, авва. Послание к Мелании // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. Т.1 / Под науч. ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. М., СПб.: «Никея» — РХГА, 2009.
9. Евагрий Понтийский, авва. Слово о молитве // Творения Аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты / Пер. А.И. Сидорова. «Мартис», 1994.
10. Евагрий Понтийский, авва. Умозрительные главы // Творения Аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. / Пер. А.И. Сидорова, «Мартис», 1994.
11. Амфилохий (Радович), митрополит. Человек — носитель вечной жизни / митрополит Амфилохий (Радович); пер. с серб. С. Луганской. М.: Срет. монастырь, 2005.
12. Гавриил (Бунге), схиархимандрит. Евагрия Понтийского «Монах, или Практический трактат: Сто глав о духовной жизни»: [текст и коммент.] / схиархим. Гавриил (Бунге); пер. с фр. В.А. Фадеева; Сретенская духовная семинария. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2019. С. 32.
13. Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. / Под ред. члена-корреспондента Академии наук СССР проф. С. И. Соболевского. Гос. изд-во иностранных и национальных словарей. М., 1958.
14. Дунаев А.Г., Фокин, А.Р. Евагрий Понтийский. Православная энциклопедия. Т. XVI. С. 557-581.
15. Илья (Сорокатый), иеромонах. Антропология Евагрия Понтийского. / Екатеринбургская Православная Духовная Семинария. Екатеринбург, 2014.
16. Карузо Д. Созданный, чтобы познать Бога: антропология Евагрия Понтийского. / В сборнике: богословие, культура, образование. 2012. Т. 16. № 3. С. 417-426.
17. Киприан (Керн), архим. Антропология Св. Григория Паламы. М., Паломник. 1996 г.
18. Лонерган Б., SJ. Метод в теологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
19. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалины (В.А. Рещиковой). 2-е изд., испр. и перераб. СТСЛ, 2012.

20. Приходько М.А. Символический аспект антропологии Евагрия Понтийского. / В сборнике: Универсум Платоновской мысли: Платон и Античная наука. Сборник статей XXV международной научной конференции. Приложение к журналу "Вестник Русской христианской гуманитарной академии". 2017. С. 85-93.
21. Сидоров А.И. У истоков культуры и святости. М.: Паломник, 2002.
22. Список рукописей и переводов, а также исследовательских статей: Исихазм. Аннотированная библиография. / под общей и науч. ред. С.С. Хоружего. М.: Изд.совет РПЦ, 2004. С. 183-197.
23. Холодов Е. Курсовое сочинение по патрологии студ. III к. Ростовского-на-Дону филиала СТО при теол. фак. ПСТГУ. 2006.
24. H.U. von Balthasar. Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus, Zeitschrift fur Ascese und Mystik. 1934. S. 31. // URL.: <https://pdfslide.org/documents/balthasar-metaphysik-und-mystik-von-evagrius.html>.
25. Konstantinovskiy Ju. Evagrius Ponticus the making of a gnostic. M., 2009.
26. Linge, David E. "Leading the Life of Angels: Ascetic Practice and Reflection in the Writings of Evagrius of Pontus." *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 68, no. 3, 2000, pp. 537-568. JSTOR, www.jstor.org/stable/1465889. Accessed 24 Mar. 2021. P. 542.

Наталья Владимировна Миронова

■ Аспирант кафедры философии СИБГУТИ

Тимофей Борисович Миронов

■ Студент НПДС, врач анестезиолог-реаниматолог, ГНОКБ

ФЕНОМЕН ЛИЧНОЙ ЖЕРТВЫ В СВЕТЕ ПРОБЛЕМ СОВРЕМЕННОЙ ТРАНСПЛАНТОЛОГИИ

Аннотация: Данная статья посвящена становящейся с каждым днем все более актуальной теме донорства органов и тканей человека и её богословско-философскому осмыслению. Помимо очевидных этических проблем, появляющихся в связи с развитием трансплантологии и рассматриваемых в социальной концепции Русской Православной Церкви, существует также проблема более глубинного, сотериологического характера, а именно, проблема жертвы, как осознанного волевого акта донора при пересадке трупных органов согласно действующей в нашей стране презумпции согласия. Статья представляет собой попытку осмысления феномена личной жертвы сквозь призму проблем современной трансплантологии.

Ключевые слова: трансплантология, донорство, сотериология, жертва, биоэтика.

Рубеж XX–XXI столетий ознаменовался научным прорывом в медицинской науке, в частности, в таком ее разделе, как трансплантология. То, что еще каких-нибудь 50 лет назад казалось просто фантастическим, возможным только на бумаге, в гипотезе, сегодня успешно перешло от экспериментов в лабораториях в клиническую медицину. Согласно определению большой медицинской энциклопедии, трансплантология – это отрасль биологии и медицины, изучающая проблемы трансплантации, разрабатывающая методы консервирования органов и тканей, создания и применения искусственных органов. На сегодняшний день в мире уже осуществлены успешные пересадки кожи, жировой ткани, фасций, суставов, костей, нервов, кровеносных сосудов, почек, печени, сердца, легких, поджелудочной железы, кишечника и даже лица!

Но, несмотря на такое стремительное развитие, трансплантология породила множество вопросов как религиозного, так и этического характера. И если с добровольным прижизненным донорством всё более или менее понятно, то с пересадкой органов от трупов возникают морально-этические проблемы, начиная от забора органов и заканчивая их распределением среди реципиентов. Кроме того, наличие или отсутствия факта прижизненного волеизъявления донора переводит проблему трансплантации органов в область метафизическую, так именно свободный волевой акт делает её сопоставимой с понятием жертвы. Русский философ А.Ф. Лосев максимально расширяет понимание сути человеческой жертвы: «Вся жизнь, всякая жизнь, жизнь с начала до конца, от первого до последнего вздоха, на каждом шагу и в каждое мгновение, жизнь с ее радостями и горем, с ее счастьем и с ее катастрофами есть жертва, жертва и жертва.» [1] Такое определение жертвы как непрерывного процесса позволяет говорить о том, что человек в своей жизни бесконечное количество раз сталкивается с нравственным выбором – человек либо продолжает жить, принося жертву, либо движется по тропе духовного угасания. Современный мир также предоставляет человеку возможности для жертвы. И если рассматривать земную жизнь человека как несомненную ценность, то донорство вообще, и в особенности посмертное донорство органов, является одной из таковых возможностей.

Выделяют несколько видов донорства. Если классифицировать их по типу донора, то трансплантация может проводиться как от живого человека, так и от трупа. Также имеется классификация по виду трансплантации. Существуют ауто трансплантация (донор и реципиент – это одно и то же лицо), изотрансплантация (донор и реципиент – чаще всего кровные родственники. Исключение – пересадка костного мозга, когда донором зачастую могут быть генетически не связанные с реципиентом люди), аллотрансплантация (донор и реципиент – представители одного вида, пересадка органов от человека к человеку), ксенотрансплантация (донором выступают представители другого вида, пересадка органов животного человеку).

12 глава Основ социальной концепции Русской Православной Церкви, принятой в 2000 году, посвящена отношению Русской Православной Церкви к вопросам биоэтики, и, в частности порядке, рассмотрению вопросов, касаемых пересадки органов. В ней говорится о том, что в связи с недобросовестной пропагандой трансплантологии существует большой риск коммерциализации донорства, а это, в свою очередь, может нести вред здоровью донора, и, таким образом, Церковь считает, что органы человека не могут рассматриваться как объект купли-продажи. Пересадка органов от живого человека может основываться только на добровольном самопожертвовании во имя спасения жизни другого человека. Здесь мы четко можем проследить христуподобные мотивы, движущие донором ради спасения ближних. Это невольно отсылает нас к словам самого Господа Иисуса Христа, сказанные им своим ученикам: «Болши сея любви никтоже имать, да кто душу свою положит за други своя..» (Ин. 15:13).

В этом случае очевидно, что согласие на эксплантацию (изъятие органа) становится проявлением любви и сострадания донора к ближнему. Если же существует прямая угроза жизни донора после изъятия у него органа, то она не может быть морально допустимой. Таким об-

разом, очевидно, что наиболее обоснована с морально-этической точки зрения трансплантация органов от только что умерших людей. Но, помимо морально-этической позиции, есть и медицинская составляющая донорства. Успешность пересадки органа напрямую зависит от биохимических процессов, которые происходят в пересаживаемом органе. Само слово «биохимические» говорит о том, что это определенные химические реакции, присущие еще живой материи. И в случае, когда химические процессы прекращаются в клетках вследствие танатогенеза (умирания), начинают происходить необратимые изменения в пересаживаемом органе, что в результате ухудшает шансы на приживаемость трансплантируемого трупного органа в организме реципиента и может способствовать впоследствии отторжению самого донорского органа. Это ставит под сомнение целесообразность трудоемкой и кропотливой деятельности врачей-трансплантологов, а также ставит под угрозу жизнь и здоровье реципиента. Эти медицинские факторы явились пусковым моментом в отношении поиска средств решения проблемы определения момента смерти. Исторически критериями смерти человека считалось отсутствие самостоятельной деятельности двух систем организма: дыхательной и сердечной. [3, С.28]. В связи с развитием в последние десятилетия такой науки, как реаниматология, появлением аппаратов ИВЛ для замещения функции дыхания, аппаратов искусственного кровообращения для поддержания кровотока в органах с целью замещения работы сердца, традиционные критерии смерти человека перестали являться облигатными, стали более расплывчатыми. Сегодня у человека, не способного самостоятельно дышать, сердце которого может биться при помощи введения лекарственных препаратов, появилась возможность поддерживать эффективное кровообращение. Считать ли такого человека живым? Если эксплантировать органы, основываясь только на этих критериях, то это, очевидно, противоречит действующим критериям смерти человека. В 1959 году французы Моллар и Гулон описали состояние запредельной комы: «coma depasse». Это состояние в дальнейшем стало именоваться смертью мозга и позволило на медицинских и юридических основаниях изымать органы с целью трансплантации. Смерть мозга — это состояние, возникающее в клинической медицине при лечении критических состояний с применением современных методов реанимации, характеризующееся необратимой утратой всех функций головного мозга, включая стволовые, при работающем сердце. Казалось бы, решение проблемы для трансплантологии найдено, ведь искусственно поддерживая жизнедеятельность организма пациента со смертью мозга, можно получить достаточное количество необходимых для трансплантации органов с сохраненным физиологическим состоянием. [4, С.106] Некоторые ученые считают, что смерть мозга и биологическая смерть являются равноправными критериями одного и того же события — смерти, но с различными характеристиками. [4, С.107]

Раньше противоречия между медицинской и религиозной оценками факта наступления смерти не существовало. Медицинская диагностика смерти, связанная с констатацией факта прекращения дыхания и сердцебиения, была непротиворечиво связана с христианским пониманием сердца и дыхания как основ жизни. Большинство религий также испокон веков связывали понятие смерти с остановкой сердечной и дыхательной деятельности. [3]

С христианской точки зрения, вывод о том, что смерть мозга тождественна биологической смерти, неприемлем, ибо человек считается живым до тех пор, пока в нем теплится душа, и только после того, как она покидает тело, наступает смерть, то есть, невозможность пребывания человека в земном мире в едином целостном душевно-телесном состоянии. Смерть мозга, морфологическим субстратом которой является отмирание клеток головного мозга, проявляет себя утратой сознания. Сознание — это свойство души. А термин «смерть мозга», с богословской точки зрения, некорректен, ибо обозначает только утрату одного органа — мозга, но никак не распад союза души и тела. Таким образом, мы находим подтверждение этим словам в социальной концепции Русской Православной Церкви: «Неприемлемо сокращение жизни одного человека, в том числе через отказ от жизнеподдерживающих процедур, с целью продления жизни другого». [2]

Интересно отношение иных конфессий к смерти мозга. Так, католицизм считает смерть мозга критерием определения смерти человека, а концепция смерти мозга официально признается Римско-Католической Церковью. В различных мусульманских странах смерть мозга также принимается как критерий определения факта смерти человека. После констатации смерти допускается прекращение интенсивной терапии. Это решение принято по итогам работы Третьей международной конференции исламских юристов, состоявшейся в 1986 г., и Четвертой сессии Совета Исламской академии юриспруденции, тоже позволившей и разрешившей эксплантацию органов и тканей у человека после установления смерти мозга. В иудаизме существует несколько позиций по этому вопросу. Одни из священнослужителей главным критерием считают сердечную деятельность. Существует и иное мнение, в соответствии с которым жизнь человека заключается в жизнедеятельности мозга, поэтому, пока нет явных доказательств, что весь мозг разложился, остается вероятность того, что человек еще жив. Существует и третья, господствующая на данный момент позиция (именно её в целом придерживается Израильский раввинат), в соответствии с которой смерть ствола мозга является эквивалентом талмудическому казусу о немедленной смерти при декапитации.

Завершая рассмотрение вопроса об этических проблемах, связанных с успехами развития современной реаниматологии, стоит также упомянуть проблему растянутого во времени процесса умирания. На нее также обращает своё внимание социальная концепция Русской Православной Церкви: в Священном Писании смерть представляется как разлучение души от тела (Лк. 12:20). Таким образом, можно говорить о продолжении жизни до тех пор, пока осуществляется деятельность организма как целого. Продление жизни искусственными средствами, при котором фактически действуют лишь отдельные органы, не может рассматриваться как обязательная и во всех случаях желательная задача медицины. Оттягивание смертного часа порой только продлевает мучения больного, лишая человека права на достойную, «непостыдную и мирную» кончину, которую православные христиане испрашивают у Господа за богослужением. [2] В наше время это нашло свое отражение в появлении и развитии паллиативной помощи, ставящей своей целью обеспечение человеческого завершения жизни, согретого милосердием и любовью.

В нашей стране с 1992 года, согласно принципам защиты прав и достоинств человека, разработанными Всемирной Организацией Здравоохранения, был введен закон «О трансплантации органов и тканей человека», в котором присутствует термин «презумпция согласия», или иначе — неиспрошенное согласие. Проще говоря, если человек, его близкие родственники или законный представитель не заявили о несогласии на изъятие органов, то последние могут быть изъятые после смерти. Есть и иная модель — «презумпция несогласия», или испрошенное согласие. Она работает в таких западных странах, как Италия, Португалия, Германия, США. Суть этой модели в том, что еще при жизни человек дает свое письменное согласие на изъятие его органов после смерти (в США, к примеру, в идентификационной карте — аналоге паспорта РФ, ставится литера «D» — «согласен быть донором»), и только тогда, в случае внезапной смерти человека, его органы могут быть изъятые для пересадки. Очевидно, что охват потенциальных доноров гораздо выше в странах, где «работает» неиспрошенное согласие, а это облегчает задачу клинической трансплантологии.

К вопросам проявления внутренней свободы человека христианское вероучение подходит предельно индивидуально, и морализаторство в вопросах нравственного выбора чуждо духу христианства. Так, известная кантовская формула категорического императива (поступай так, чтобы максима твоей воли могла бы быть всеобщим законом) разбивается о парадоксальность закона Любви, данного Спасителем: нет большей максимы, чем заповедь божественной любви — только она способна возвыситься над законом земной справедливости. Именно поэтому вопрос о добровольном посмертном изъятии органов не может носить конкретно-ультимативный характер, но решается в душе каждого человека свободно и самостоятельно. Тем не менее, высоко оценивая значимость жертвы в акте донорства, Цер-

ковь может воздействовать на своих членов, воспитывая в них разумные отношения к культуре донорства.

В современном медицинском обществе, равно как и в обществе в целом, идут популяризация и пропаганда идей посмертного донорства. (Одной из самых масштабных в мире стала кампания, проводившаяся в США в 1994 г. под названием «Share your life... share your decision» («Делись своей жизнью... делись своим решением»). [5, С.100] Фронтменом акции стал легендарный американский баскетболист Майкл Джордан). Регулярно освящается деятельность трансплантологов в местных и федеральных средствах массовой информации. Проводятся круглые столы на телевидении («Трансплантация органов в эпоху коронавируса», от 22.12.2020 ГТРК), снимаются фильмы (документальный фильм «Четыре жизни», ОТС), в которых героизируется акт посмертного донорства, позволяющий спасти жизни даже не одному, а нескольким людям. Безусловно, в случае модели презумпции испрошенного согласия, когда человек, которого уже нельзя спасти, при жизни сознательно изъявил свою волю стать посмертным донором, данное согласие на эксплантацию органов становится проявлением любви и сострадания. Таким образом, продляя жизнь, донор может способствовать спасению души реципиента. Ведь, возможно, после того, как ему будет выполнена пересадка, и у него появится дополнительное жизненное время, дарованное по сути ему посмертным донором, он может прийти к Богу, покаяться и в конечном счете спастись. Но в случае с действующей в нашей стране презумпцией согласия, созревает вопрос сотериологического толка: является ли жертвой донорский орган, если его забор произошел в соответствии с моделью неиспрошенного согласия? Давайте смоделируем ситуацию из жизни, чтобы нагляднее можно было представить себе концепцию неиспрошенного согласия, и попытаться ответить на поставленный выше вопрос. Итак, молодой человек попал в ДТП, в котором получил травмы, несовместимые с жизнью. По стечению обстоятельств ДТП произошло рядом с больницей, где проводят пересадку органов. Пострадавшего привезли в критическом состоянии, но спустя несколько часов он, к сожалению, погибает. Причиной смерти стала тяжелейшая черепно-мозговая травма, остальные органы остались невредимы. В результате происшедшего, исходя из действующей презумпции согласия, он стал посмертным донором для четырех человек. Его органы, а именно: две почки, печень и сердце — были успешно пересажены реципиентам. Таким образом, получилось спасти от скорой смерти четырех человек. Но можно ли говорить в таком контексте, что он принимал участие в спасении этих реципиентов? Можно ли считать, что такой акт донорства, помимо воли умирающего человека, может быть синонимом жертвы, во имя спасения других жизней? Можно провести с некоторыми условностями некую параллель между добровольным волеизъявлением жертвователя и покаянием. «Если не воспринято, то не уврачено» — один из главных сотериологических принципов. Иными словами, если человек выступил пассивным донором, никогда не задумываясь о готовности жертвы во имя спасения других, не изъявляя своего желания быть готовым стать донором в смертельной для него самой ситуации, пусть даже во внутреннем диалоге с самим собой, то, конечно же, такое донорство, несмотря на спасение нескольких жизней, вряд ли может быть спасительным для самого пассивного донора. В этой ситуации уже ненужные ему органы послужили средством, которое позволило кому-то продолжить свой жизненный путь. Несмотря на то, что человек при жизни не распорядился принадлежащими ему органами (пусть даже мысленно, ведь Бог всеведущ), он выступил в роли безвольного спасителя. И в корне неверной в данной ситуации является трактовка такого рода донорской акции, которая в популистских фильмах, посвященных проблемам трансплантологии, излишне приукрашивается венцами некоего «мученичества». Подобное «мученичество» имеет очень мало общего с мученичеством христианским, ибо последнее совершается во имя любви и зиждется на добровольной жертве во славу Божию. А пассивное донорство, основанное на презумпции неиспрошенного согласия, не имеющее добровольной, альтруистической составляющей в своем основании, не может иметь ничего общего с мученичеством. Донор при такой модели скорее становится поставщиком дефицитного биоматериала, который в связи с окончанием его земной жизни уже становится ему ненужным.

Таким образом, основным духовным импульсом донора должно быть сострадание, только в этом случае факт донорства приобретает истинный смысл жертвы. «Сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия всего человечества» — эти слова вкладывает в уста своего героя князя Мышкина Ф.М. Достоевский, подчёркивая, что в деле духовного спасения человека решающее значение имеет не внешнее совершенство в поступках человека, но жертвенный характер его устремлений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лосев А.Ф. Жизнь. URL: <http://www.filosofa.net/book-145-page-1.html>.
2. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>.
3. Пинчук А.В., Минина М.Г., Виноградов В.Л. Этические аспекты концепции смерти мозга // Трансплантология, М.: 2013. № 2. С. 28-33.
4. Сергей Филимонов, протоиер. Социальная доктрина Русской Православной Церкви и православное богословие о трансплантологии // Нефрология, Санкт-Петербург: 2011. Том 15. №4. С. 104-110.
5. Шкомова Е.М. Философские проблемы современной трансплантологии // Вестник Московского университета, М.: 2013. Сер.7, №6. С. 96-105.

ПРАВОСЛАВИЕ И ОБРАЗОВАНИЕ

Любовь Васильевна Шварева

Преподаватель кафедры церковной истории и философии Пензенской духовной семинарии, кандидат педагогических наук

Священник Павел Мельников

Руководитель отделения дополнительного образования при Пензенской духовной семинарии, преподаватель кафедры библеистики и богословия Пензенской духовной семинарии, учащийся магистратуры при Пензенской духовной семинарии

ПОНЯТИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОГО НАСТАВНИЧЕСТВА В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ ЕВРОПЫ И РОССИИ

Данная статья посвящена рассмотрению вопроса о проникновении индивидуального наставничества в систему современного Российского стандартизированного образования. В первую очередь авторы указывают на смену вектора и принятие Европейских образовательных стандартов в эпоху глобализации. Замена традиционной парадигмы на личностно-ориентированную позволяет выстраивать индивидуальную образовательную траекторию, требующую участия индивидуального наставника как гаранта поддержки участников инновационных педагогических технологий. Делается вывод о необходимости уточнения представлений о введении института наставничества в высших учебных заведениях, в том числе и духовных, поскольку от типа учебного заведения будут зависеть способы организации и специфика построения образовательного процесса по отношению индивидуальных наставников к своим обучающимся.

Ключевые слова: отечественное образование, европейское образование, наставничество, наставник, тьютор, взаимодействие, воспитание, высшее учебное заведение, духовное образование.

Одним из приоритетных направлений в системе образования является развитие и модернизация воспитательной системы. Современная практика реализации воспитательного элемента в высших учебных заведениях представлена в форме так называемого тьюторства или индивидуального наставничества. Однако при всех положительных качествах такого подхода реализация воспитания в данной практике отходит на второй план ввиду объективной причины — утраты методологии наставничества в том виде, в каком оно существовало ранее (например, в древнегреческих философских кружках и др.), как взаимовыгодное сотрудничество между учителем (наставником, тьютором) и учеником (воспитываемым).

Современный подход к наставничеству реализует, скорее, вспомогательную функцию — обеспечение студента более опытным сверстником, который может показать, как использовать научную методологию при проведении исследовательской деятельности. Главное же — воспитательный элемент, который в свою очередь отражается в мировоззрении личности, её способности инкорпорироваться в социальную сферу и многие другие области, остаётся вне плана тьюторской работы, как на западе, так и в России.

Заметим, что в настоящее время тьюторство, как механизм воспитания в высших школах, переживает некий застой, выйти из которого возможно только при учёте современных педагогических реалий.

Стоит также отметить, что каждое высшее учебное заведение имеет свою определённую образовательную среду, которая складывается из многих факторов. Говоря о высших школах, имеется ввиду не только многообразие вузов, реализующих программы подготовки специалистов для всех сфер общества, но и высшие духовные школы, которые в России представлены большинством учебных заведений Русской Православной Церкви (духовные семинарии), образовательная среда которых также имеет особую специфику. Следовательно, институт тьюторства, создаваемый на базе вуза, будет иметь как общие, так и частные, присущие только этому конкретному учебному заведению, структуру и механизмы управления.

Обращаясь к зарубежному опыту, стоит подчеркнуть, что работа модели наставничества в разных странах осуществляется по-разному. К примеру, при реализации тьюторской деятельности в Оксфорде между студентом и наставником происходит взаимодействие по нескольким направлениям, которые, как правило, касаются становления студента, как научного сотрудника (к ним относятся: анализ учебного процесса, выявление ресурсов для обучения, обучение во взаимодействии и совместной работе с другими участниками группы, самостоятельная работа и др.). Меньше внимания уделяется воспитательной роли тьютора, что отражено всего лишь одним тезисом — «принятие решений, влияющих на будущую жизнь [5]».

Во Франции при реализации наставничества используется более продуктивная методика, которая заключается в создании так называемого «Офиса по студенческим делам», задачей которого является повышение общего уровня культуры, нравственности и этики студентов. Здесь также существует несколько консультантов (по общим вопросам; по медицинским вопросам; психиатр), задачей которых является решение проблем студентов далеко выходящих за пределы научной деятельности. Главным принципом работы таких сотрудников является принцип конфиденциальности, что отчасти напоминает пастырскую присягу о неразглашении тайны исповеди.

В духовных учебных заведениях таким консультантом, как правило, выступает духовник семинарии. Однако это не означает, что этим не могут заниматься более опытные студенты (в том числе и не являющиеся священнослужителями). Роль его в духовном учреждении очень высока.

Но, прежде чем говорить о роли индивидуального наставника в проектировании образовательной среды, необходимо разобраться с понятием тьюторства.

Для того чтобы осуществить полноценный анализ необходимо выделить несколько граней в понимании индивидуального наставничества (тьюторства). В первую очередь необходимо выяснить — какое понимание тьюторства заложено в толковых словарях русского языка, затем проанализировать как наставничество понимается в современной отечественной системе образования.

Первоначально нужно определиться со значением слова «тьютор»/ «наставник». В этом могут помочь толковые словари.

Вообще, слово «наставничество» происходит от английского «mentoring», что означает «практика помощи и консультирования менее опытного человека в течение определённого периода времени [8]».

Толковый словарь С. И. Ожегова не определяет слова «тьютор», но даёт понимание термина «наставник» — «учитель и воспитатель, руководитель [7]». Как видно, учительство и руководство — неотъемлемая часть работы наставника. Но особенно важно для работы наставника — реализовывать воспитательную функцию, которая является немаловажной при организации образовательной среды в высшей школе.

Словарь В. И. Даля также не содержит определения слова «тьютор», но даёт развёрнутое определение слов «наставник», «наставитель»: «Наставитель<...> наставник<...> — учитель или воспитатель, руководитель: наставитель может заняться этим случайно; наставник, по прямой обязанности [6]». В данном определении видны те же функции наставника, которые даёт Ожегов. Однако Даль указывает на характер возникновения феномена, он говорит, что наставничество может быть как спонтанным, так и целенаправленным. Спонтанным наставничеством можно назвать, к примеру, вопрос младшего студента к старшему как к опытному собрату.

Современное наставничество больше понимается не как спонтанное взаимодействие между старшим и младшим, но как целенаправленный процесс.

Для того чтобы дать точное определение наставничеству, необходимо поставить этот феномен в некие рамки, чтобы наиболее точно отразить сущность процесса воспитания и роли наставника в нём.

Современное понимание наставничества сложилось в конце 60-х гг. XX века. Об этом пишут в историческом обзоре Н. И. Быстрова, С. А. Цыплакова, А. К. Преснова, А. С. Пасечник [1].

Так, Е. А. Дудина определяет тьюторство следующим образом. Она говорит, что наставничество — процесс целенаправленной помощи, поддержки и сопровождения становления, выбора жизненного пути, развития и самосовершенствования человека посредством взаимодействия с более старшим, опытным, мудрым, обладающим уникальным знанием субъектом (в роли которого понимается наставник). Такая форма является почти универсальным методом воспитания и широко присуща большинству мировых культур [2].

Ей же, на основе трудов С. Я. Батышева, Б. М. Бим Бада, Л. В. Лебедевой, И. В. Кругловой и Е. В. Чариной было предложено более точное определение, касающееся взаимодействия тьютора и его подопечного как:

- система (или форма и метод) воспитания, обучения и развития субъекта, который выступает в качестве обучаемого;
- процесс взаимной передачи знаний, социокультурной информации;
- взаимодействие, взаимоотношение.

Рассматривая каждый пункт отдельно, можно выделить следующие аспекты в понимании наставничества.

Как система по выстраиванию взаимодействия, наставничество должно включать в себя субъект и объект действия. В такой системе тьютор должен играть роль субъекта, а его подопечный — роль объекта. Однако современная модель такой системы гораздо более эффективна, поскольку включает элемент субъект-субъектного взаимодействия.

Взаимодействие, о котором речь шла выше при разборе граней наставничества, и есть тот фактор, благодаря которому наставник выполняет свои функции и, развивая другого, развивает себя.

В ходе такого взаимодействия и происходит обмен знаниями, что немаловажно обеим сторонам.

Выше описанные пункты можно назвать последовательной реализацией наставничества, но их взаимопроникновение настолько велико, что всё это лишь теоретическое описание процесса. На практике все стороны тьюторства (система, взаимодействие, обмен) осуществляются, фактически одновременно.

Современное тьюторство кандидатом педагогических наук Г. И. Рогалевой определено как практика студенческого самоуправления, заключающаяся в консультировании студентов младших курсов студентами старших курсов. Задачей старшего собрата является помощь новичкам в освоении новой учебной среды, консультации по образовательной и научно-исследовательской деятельности [2].

Бесспорно, эта точка зрения складывается из того как принято реализовывать наставничество за последние несколько столетий на западе. Воспитательный элемент, так необходимый при современном уровне инфантилизма, фактически, сведён до обязанности консультирования по вопросам изучения литературы, научной методологии и построению отношений со сверстниками, что за пределами вуза вряд ли окажет существенную помощь в формировании мировоззрения студента, укреплению аксиологии личности при смене образовательной сферы на сферу первостепенных жизненных приоритетов, приоритета семьи и любви к ближнему над деньгами и карьерой, что немаловажно в первую очередь для студента духовной школы.

К преимуществам данного подхода к наставничеству стоит отнести одну возрастную категорию студента-наставника (не преподавателя) и студента-новичка, что способствует повышению уровня доверия и качества взаимопонимания сторон.

С. И. Поздеева в статье «Наставничество как деятельностное сопровождение молодого специалиста: модели и типы наставничества» рассматривает наставничество в ключе освоения профессиональной деятельности. Её понимание тьюторства также строится на модели, когда более опытный работник (используя терминологию С. И. Поздеевой) является руководителем при адаптации молодого сотрудника.

Важный момент, отмеченный автором — назначение наставника через административный акт «сверху». При таком подходе молодой специалист лишается «возможности самому выбрать наставника, влиять на содержание и способы наставнической деятельности [4]».

К одной из самых острых проблем автор относит отсутствие специализированной подготовки наставников. Как правило, наставником становится не тот, кто умеет правильно организовать адаптацию специалиста (студента), а тот, кто обладает достаточным уровнем владения компетенциями по мнению администрации.

Рассматривая понятие об индивидуальном наставничестве можно выделить следующие границы определения данного воспитательного элемента:

— слово «наставник» — учитель, воспитатель, руководитель, о чём свидетельствуют толковые словари русского языка;

— наставничество как процесс — организация целенаправленной помощи, поддержки; это касается не только образования, но и воспитания — помощь в становлении как личности, формировании мировоззрения;

— по форме организации наставничество — процесс взаимопомощи старшего студента (сотрудника) младшему в ходе адаптационного периода пребывания в вузе;

— характерными признаками наставничества современные отечественные исследователи выделяют «системность», «взаимопомощь», «обмен информацией».

— самым важным в процессе реализации наставничества стоит отметить не схоластическое изучение научной методологии, а воспитание личности, которое является более важным, чем отработка навыков исследовательской работы.

Таким образом, изучая индивидуальное наставничество как явление, важно помнить, что для успешного процесса необходимо менять технологии и формы обучения, а также развивать методологическую базу. Процесс индивидуального наставничества представляет научный интерес не только докторам и кандидатам наук, но и всем тем, кто участвует в сопровождении студентов в условиях образовательного процесса в стенах высшего учебного заведения, а, следовательно, тема индивидуального наставничества представляет широкую перспективу для практической реализации.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Быстрова Н. И., Цыплакова С. А., Преснова А. К., Пасечник А. С. Наставничество как педагогический феномен: история и современность. *Инновационная экономика: перспективы развития и совершенствования*. № 3 (37). 2019. [Электронный ресурс]: URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/nastavnichestvo-kak-pedagogicheskiy-fenomen-istoriya-i-sovremennost-1/viewer>
2. Дудина Е. А. Наставничество как особый вид педагогической деятельности: сущностные характеристики и структура. *Вестник Новосибирского государственного педагогического университета*. Том. 7. № 5. [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/nastavnichestvo-kak-osoby-vid-pedagogicheskoy-deyatelnosti-suschnostnye-harakteristiki-i-struktura/viewer>
3. Лукьянов Д. Д. Историография тьюторского сопровождения образовательного процесса: взгляд в прошлое в поисках перспектив будущего. *Известия института педагогики и психологии образования учредители: Московский городской педагогический университет*. № 3, 2018, с. 89-98.
4. Поздеева С. И. Наставничество как деятельностное сопровождение молодого специалиста: модели и типы наставничества. [Электронный ресурс]: URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/nastavnichestvo-kak-deyatelnostnoe-soprovozhdenie-molodogo-spetsialista-modeli-i-tipy-nastavnichestva/viewer>
5. Рогалева Г. И. Тьюторство как успешная воспитательная практика зарубежных вузов. [Электронный ресурс]: URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tyutorstvo-kak-uspeshnaya-vozpitatelnaya-praktika-zarubezhnyh-vuzov>
6. Толковый словарь Даля онлайн. [Электронный ресурс]: URL: <https://www.slovardalja.net/>
7. Толковый словарь Ожегова онлайн. [Электронный ресурс]: URL: <https://slovarozhegova.ru/>
8. Oxford learner's Dictionary [Электронный ресурс]: URL: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/mentoring?q=mentoring>

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ И ЦЕРКОВНОЕ КРАЕВЕДЕНИЕ

Диакон Вадим Навныко

■ Магистрант Минской Духовной Академии, клирик храма Архангела Михаила г. Минск, бакалавр богословия

ВОПРОС КАНОНИЧНОСТИ КЛЯТВ БОЛЬШОГО МОСКОВСКОГО СОБОРА 1667 ГОДА В ПРОТИВОРАСКОЛЬНИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

В статье рассматриваются основные аргументы синодальных полемистов, миссионеров по вопросу наложения и снятия клятв на старообрядческих раскольников, утвержденных на Большом Московском Соборе 1667 года. В своих сочинениях они подробно освещают вопрос каноничности и целесообразности этих прещений (наказаний). Несмотря на то, что эти клятвы были сняты решением Поместного Собора Русской Православной Церкви 1971 года, данный вопрос представляет значительный интерес с точки зрения церковного права и историко-канонической православной мысли. Вопрос наложения и снятия клятв (БМС 1667) тесно связан с каноническими аспектами учения о Церкви и церковной иерархии, которые имеют сугубую важность в контексте диалога и полемики со старообрядческими раскольниками разных направлений. Синодальные полемисты, миссионеры досконально знали тонкости богословско-канонического учения старообрядцев, поэтому изучение их сочинений по прежнему актуально, т.к. канонические основания разделения старообрядческих раскольников от Церкви существенно не претерпели изменения со времен Синодального периода, так же это актуально для изучения истории Русской Православной Церкви. В докладе рассматриваются сочинения Павла Прусского (Леднева), прот. А. Флегматова, свящ. Зубарева, свящ. Кандарицкого.

Старообрядческий раскол, клятвы Большого Московского Собора 1667, история Русской Православной Церкви, каноническое право, полемика, Павел Прусский.

2 июня 1971 года на Поместном Соборе Русской Православной Церкви произошла отмена клятв Большого Московского Собора 1667 года. Произошло то, что так долго добивались старообрядческие раскольники, их светские сторонники и отчасти единоверцы. Однако результатом этого примирительного шага со стороны Церкви было не возвращение старообрядцев в Церковь и преодоление раскола, но в некоторой степени еще большее усугубление разделения. Это снятие было встречено со стороны старообрядцев разных направлений практически совершенно равнодушно. Более того последовательная, непримиримая позиция Белокриницкого раскольнического сообщества (РПСЦ-Русская Православная Старообрядческая Церковь) привела к повышению их авторитета среди старообрядцев[5]. Их позиция как 50 лет назад так и сейчас остается неизменной и во многом определяющей настроение в раскольнической среде, т.к. РПСЦ (правопреемники Белокриницкой иерархии) наиболее многочисленная на сегодняшний день в России и во всем мире.

В противораскольнической полемической литературе второй половины XIX- начала XX вв. вопрос снятия клятв БМС 1667 года поднимался очень широко и вызывал бурную дискуссию. Старообрядческие апологеты и их светские сторонники, так же часть единоверцев, однозначно требовали осуждения и отмены этих клятв как незаконных (неканонических) и ошибочных.

Разбор причин наложения клятв, их значение, сущность не мог не занимать крупного места в противораскольнических сочинениях дореволюционных православных авторов. Особенно он актуализировался в связи с бурными социальными изменениями в начале XX века. Но и раньше этот вопрос занимал умы православных апологетов, потому что тогда, как теперь совершенно очевидно ошибочно, считалось, что именно клятвы собора 1667 года мешают возвратиться в Церковь многочисленным сторонникам расколоучителей XVII столетия.

В своем сочинении «Ответы на возражения против беседы о клятвах собора 1667 (1877)»[3] специально посвященному данному вопросу, Павел Прусский (Леднев) известный Синодальный миссионер и знаток раскола, подробно останавливается на основных моментах в полемике по клятвам собора 1667 года.

Прежде всего о.Павел Прусский ставит вопрос о законности Стоглавого собора 1551 года. Этот собор по мнению архим. Павла не был полноправным и не имел права выносить осуждающие решения (предавать анафеме) [3; с.20], т.к. прошел в нарушение 34 правила Святых апостолов, а именно без воли Константинопольского патриарха. Тем самым собор 1551 года подлежал рассмотрению более крупным, то есть собором 1667 года [3; с.19], на котором присутствовали патриархи и епископы Восточных Церквей и который, таким образом, имел полную власть (каноническое право) на исправление обрядов и наказание раскольников. [3; с.18]

Главный вопрос, который предлагает о.Павел Прусский своим оппонентам заключается в уточнении, является ли двоеперстие догматом? [3; с.26]. Чего коснулся собор 1667 года в своих определениях — догматов или обрядов? [3; с.26] Как справедливо замечает архим. Павел, если собор рассматривал догматы и изменил их, то он (собор) подлежит суду Вселенской Церкви, а если обрядов, то он действовал вполне законно [3; с.25].

Как мы знаем вопрос о двоеперстии (его возникновении) очень запутанный и сложный. Отрицать возможность его древнего происхождения было бы неправильно. Однако как отмечает о.Павел Прусский доказательства, что двоеперстие догмат, установленный на Вселенских Соборах нет [3; с.28]. Нет и явных доказательств, что двоеперстие имеет апостольское происхождение [3; с.34]. Ссылаясь на 11-е и 19-е правила Лаодикийского собора архим. Павел доказывает что, церковные предания, связанные с обрядовой стороной (действиями) могут изменяться [3; с.28, 29]. Более того, если Церковь отменила апостольские предания не догматического характера (празднование Пасхи, женатый епископат), то тем более она (Церковь) может отменять предания (обряды) происхождения которых неясно [3;

с.35]. О.Павел Прусский приводит очень интересные примеры канонических ошибок дониконовского, а значит очень авторитетного времени для старообрядцев. Так он напоминает об ошибке патр. Иосифа, отменившего чин священнического погребения, как еретического. А в более ранний период незаконное осуждение преп. Максима Грека [3; с.47]. Но при всех этих явных ошибках Русская Церковь («предки») не переставала быть православной [3; с.47]. Тогда как главная мысль старообрядцев состоит именно в том, что собор 1667 года «отверг православное учение» и поэтому Церковь проведшая этот собор перестала быть «православной», и произвела «соблазн и гонения на православных христиан» [3; с.37, 45]. Но как мы видели выше архим. Павел доказал неосновательность обвинения в догматических нарушениях Большого Московского Собора. По поводу «соблазна и гонений» о.Павел Прусский отвечает, что побудительными причинами созыва собора и жёстких прещений, была деятельность и проповедь расколоучителей, которые «смешали обряд и догмат», то есть не смогли понять границ и значения догмата, чем нарушили церковный мир [3; с.37, см. прим.]. Постановления собора 1667 года о введении обрядового единообразия были необходимы для того, что бы не подавать соблазна Восточным Церквям [3; с.37]. Обоснование этого «введения» архим. Павел видит в том, что возможно во времена собора (1667) было много неправославных толкований двоеперстия, при этом было широко распространено «порицание троеперстия» и из-за этих факторов у восточных православных возникали подозрения в неправославности русских. Неправильно думать, что имела место некая специальная злонамеренность, все это было сделано (унификация обрядов, осуждение раскольников) по ревности к чистоте Православия [3; с.43-44].

На обвинения о якобы нарушении соборных определений при введении единоверия [3; с.38-39] Павел Прусский приводит в пример св. Василия Великого и св. Григория Богослова, которые допускали снисхождение даже в неточном исповедании догматов [3; с.39, 73-74]. Обращаясь к церковному праву он (о. Павел) приводит в пример 13 правило VI Вселенского собора, где восточным клирикам запрещено «пускать свою жену», а западным допустимо, то есть в одном правиле существует как запрещение, так и разрешение [3; с.42]. Основываясь на этих доводах архим. Павел говорит о праве Церкви решать где и как проявлять снисхождение [3; с.42]. К тому же, как замечает о. Павел, единоверие появилось позже раскола [3; с.39].

Подводя итоги своей дискуссии Павел Прусский пишет, что собором 1667 года были положены клятвы на «отделившихся от Церкви, хулящих церковные таинства и исправленные обряды», а не на тех «кто в простоте молились двоеперстно», но если даже допустить (чего сам архим. Павел не допускает), что «клятвы были на обряды», то и тогда этот собор не переставал быть правослаивным и законным, то есть полностью каноничным [3; с.55-56].

Миссионер и проповедник прот. Андрей Флегматов в своем сборнике гомилетико-публицистического характера «Беседы и заметки по русскому расколу и сектанству» [4] наряду с прочими полемическими вопросами касается и вопроса «клятв». Он однозначно утверждает, что клятвы положены на «раздорников» [4; с.143]. Они «изречены не на тех кто без противления, хулы на Церковь и на «новые» обряды употребляет их (дониконовские)[4; с.144]. Клятва же Антиохийского патриарха Макария (1655) была положена ввиду подозрения в еретичности двоеперстия (его толкования), что одновременно с «хулением троеперстия» могло вызвать не безосновательное подозрение [4; с.147]. Как пишет о.Флегматов, ко времени собора 1667 года, выяснилось, что приверженцы двоеперстия не учат через него ереси, поэтому анафема была лишь за отделение от Церкви [4; с.148]. При этом, как отмечает прот. Андрей, приводя в пример канонические ошибки в истории Русской Церкви, если даже п. Макарий и ошибался, то за это «не должно отделяться от Церкви»[4; с.148]. Флегматов делает важное замечание на очень распространенный полемический выпад старообрядцев о якобы бывшем осуждении на соборе 1667 года всего «древляго русского благочестия». Доказывая полную несостоятельность этого упрека Флегматов ссылается на исторический пример осуждения т.н. «четыренадесятников», которым Церковь не вменяла вину за их празднование Пасхи до I Всел. соб. [4; с.147-148].

По поводу «снятия (отмены) клятв» Флегматов делает следующее замечание. Он видит в одностороннем акте «снятия», без какого либо движения (покаяния, признание равнозначности «новых обрядов») со стороны старообрядческих раскольников, бессмысленность. По Флегматову клятвы «снимаются присоединением к Церкви» [4; с.360-361].

В 1909 году в Костроме вышел полемический сборник священника Е. Зубарева «Современные вопросы в полемике с расколом старообрядчества» [1]. В нем он размышляет и над вопросом каноничности собора 1667 года и каноничности наложенных на нем клятв.

Анализируя предысторию наложения клятв [1; с.24-30] свящ. Зубарев приходит к выводу, что «не клятвы причина раскола, а раскол — причина клятв» [1; с.30]. Как утверждает о.Зубарев, об этом свидетельствует 1 глава собора 1667 [1; с.30]. Именно на них «раскольников» и были произнесены клятвы [1; с.30-31]. Зубарев признает, что двоеперстие (основа раскола) несомненно часть православного предания [1; с.31], но из-за предания («предметы») вполне православного, даже апостольского происхождения и даже Божественного церковная власть может налагать прещения (клятвы), если «ими злоупотребляют» [1; с.31]. Свящ. Зубарев приводит примеры из Священного Писания и Предания в подтверждение своей мысли. Например «обрезание», которое было распространено в ранней Церкви. Само по себе оно не препятствует спасению, но анафема была на тех, кто думал оправдать себя перед Богом им (то есть исполнением «ветхого закона»), а не «благодатию» (Гал. 1:8-9). На основании Священного Писания можно сделать вывод, что если не хорошо (не благочестиво) делаются благословенные Богом действия — они проклинаются (Малах. 2: 2-3; 1Цар. 15: 22-23; Ис. 66: 2-3) [1; с.31]. Так же Зубарев приводит уже упоминавшийся выше пример вопроса «празднования Пасхи» [1; с.33, 35].

Как мы видим о.Зубарев полагал совершенно справедливыми постановления собора 1667 года [1; с.36, 49]. И поэтому «снятие клятв», которые так усиленно добивались старообрядцы [1; с.50] будет совершенно неправильным, т.к. как утверждает Зубарев, при их отмене («снятии») «причины отделения старообрядцев становятся благословными по 15 правилу Двухкратного собора», а себя Греко-Российская Церковь автоматически «признает еретиками» [1; с.50]. И «как нельзя оправдывать раскол тем, что непокорение усилилось после этих клятв», так и «нельзя признавать себя еретиками и раскольниками вопреки историческим событиям» [1; с.50]. Так же как и свящ. Флегматов, свящ. Зубарев видит бессмысленными отмену клятв, потому что «те которые покаялись и испросили благословения на сохранение старых обрядов, продолжают пользоваться ими по благословию» [1; с.51]. Зубарев обращает внимание на «в случае отмены», странное и путанное положение единоверцев, как будто они участвуют (участвовали) в церковных таинствах, находясь при этом под проклятием [1; с.52]. И так же как и о.Флегматов, он утверждает, что единственным выходом из раскола, и как мы видим сейчас совершенно правильным после Поместного Собора 1971 года, может быть только покаяние старообрядцев и получении ими разрешения от действующей («живой») церковной власти. Тогда «клятвы XVII века» к ним перестанут относиться [1; с.51-52].

В заключении приведем разбор священника-миссионера А. Кандарицкого который он произвел в своем монументальном труде, компилятивного [см. прим.] характера «Опыт систематического пособия при полемике с старообрядцами» [2].

В этом сочинении подробно рассмотрены акты собора 1667 года [2; с.626]. Из них следовало, что цель созыва собора была из-за некоторых людей (церковных деятелей), которые обвинялись с том, что «...возмутиша многих души неутвержденных...нарицаху бо книги печатные новоисправленные...быти еретическия и растленные...чины церковныя злословиша...весь архиерейский чин и сан уничижиша и возмутиша народ буйством своим, и глаголаша церкви быти не церкви, архиереи не архиереи: священники не священники», вследствие чего «многия христиане отлучишася церковного входа и молитвы...покаяния и исповедания и приятия Пречистаго Тела и Крови лишишася...по домом своим, начаша держати вдовых священников без благословения и без свидетельств архиерейскаго, иные из тех

священников под запрещением и извержением от своего архиерея служаху...и угождаху непокорником святыя восточныя церкви» [2; с.626-627].

Кандарицкий указывает на неканоническое действие (самовольное богослужение, чем нарушил 6 правило Гангрского собора) Аввакума, которое произошло в 1653 году, за 14 лет до собора 1667 г., как на одно из первых проявлений раскола [2; с.616]. И далее подробно перечисляет за что были преданы анафеме в 1667 году раскольники. Это были следующие нарушения: непокорение Церкви, хула на новопечатные книги, не принятие их, хотя там нет ничего «стропотного и вере противного», тогда как собор не отрицал старопечатные, а только совершенствовал их; не принимали просфор с четвероконечным крестом; считали за ересь: молитву «Господи Иисусе Христе Боже наш помилуй нас», тройное «Аллилуйя», особенно нападали на обряд троеперстия, называли его еретическим [2; с.628-630].

Кандарицкий однозначно утверждает, что Церковь по этому собору (1667) нельзя обвинить в ереси, потому что на нем не рассматривались догматы (вероучение), следовательно не могла быть принята ересь, вопросы были сугубо обрядово-дисциплинарного характера [2; с.618]. Все определения собора 1667 г. Кандарицкий совершенно справедливо относит к праву Церкви «делать изменения» в «предметах до существа веры не касающихся» (обряды, каноны) «на лучшее». Доказательством этого служат постановления VI Вселенского собора, которыми были изменены (отменены) целый ряд канонов (например: отмена брачной жизни епископов 12 правилом, чем было отменено 5 пр. Святых Апостолов) более ранних соборов и даже апостольского происхождения [2; с.661-662].

Вина разделения и причина клятв лежит сугубо на старообрядческих раскольниках (расколуучителей), за их антиканонические действия (обвинение в ереси). Кандарицкий обращает внимание на долготерпение Церкви — 14 лет с момента начала раскола до его осуждения (1653-1667) [2; с.617-618], что говорит нам о том, что наложение клятв было продуманным и имело под собой веские основания.

На основании обзора противораскольнических сочинений по вопросу каноничности клятв собора 1667 г. Мы можем заключить, что Большой Московский Собор 1667 года и наложенные им прещения (клятвы) с историко-канонической точки зрения были законны и правильны. Рассмотренные сочинения говорят практически повторяя друг друга и не противоречат между собой. Не смотря на то, что данные клятвы были отменены Поместным собором 1971 года, тем не менее следует помнить, что при этом они не были осуждены церковной властью, что доказывается современным чиноприемом старообрядцев-раскольников (2-м чином). Из чего можно сделать вывод о согласии участников собора 1667 года с их канонически правильным наложением.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Зубарев Е., свящ. Современные вопросы в полемике с расколом старообрядчества (сборник). Кострома: Губернская типография, 1909. 108 с.
2. Кандарицкий А., свящ. Опыт систематического пособия при полемике с старообрядцами. Стерлитамак: Тип. А. В. Кузнецова, 1907. 720 [5] с. Примечание: В своем предисловии (ук. соч. л. II) Кандарицкий пишет: «Я не выдаю своего скромного труда за оригинальное сочинение и открыто признаю, что при составлении настоящей книги широко пользовался произведениями...писателей-полемистов...» и «...не везде делал ссылки на страницы трудов». В частности глава №102 «О соборных клятвах» (ук. соч. с.624, см. прим.) написана им на основе статьи о Шалкинском (Миссионерское Обозрение, 1900), которую автору данной статьи найти не удалось. Поэтому степень заимствования из нее и степень оригинальности самого Кандарицкого не установлена.
3. Павел Прусский (Леднев), игумен. Ответы на возражения против беседы о клятвах собора 1667 г. М.: Типография Т.Рисс, 1877. 82 с.

4. Флегматов Андрей, прот. Беседы и заметки по русскому расколу и сектантству. Царицыно: Типография В. Р. Федоровой, 1897. 575 [5] с. Изд. 2-е.
5. См. напр.: Миловидов В. Ф. Современное старообрядчество. М.: Мысль, 1979. 126 с. С. 102.

Священник Дмитрий Олихов

Заведующий кафедрой библеистики и богословия Омской духовной семинарии Омской Епархии Русской Православной Церкви, доцент кафедры истории и теории религии Омского Государственного университета им. Ф.М. Достоевского, кандидат исторических наук, кандидат богословия

ИСТОРИОГРАФИЯ ТОМСКОГО СОБОРНОГО СОВЕЩАНИЯ 1918 Г.

История изучения истории Сибирского собора подразделяется на четыре периода. Первый охватывает историографию 1920-х — начала 1930-х гг. Второй период включает исследования, осуществлявшиеся с середины 1930-х по середину 1950-х гг. Третий период приходится на конец 1950-х — середину 1980-х гг. Четвертый охватывает хронологический отрезок с конца 1980-х гг. по настоящее время.

Издание тома документов Сибирского совещания осуществлено на основе совокупности исторических источников. Часть из них хранится в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ), Российском государственном военном архиве (РГВА), Историческом архиве Омской области (ИАОО). Публикуемые источники состоят из несколько групп документов, включая нормативно-директивную документацию церковных и светских учреждений, законодательство и официальные документы правительства адмирала А. В. Колчака, делопроизводственную документацию, периодическую печать, источники личного происхождения, публицистику.

Ключевые слова: Сибирское соборное совещание, Временное Церковное управление.

В ноябре 1918 г. в Томске было созвано Сибирское соборное совещание, которое было призвано осуществить всю полноту духовной власти над православными в восточных регионах страны, реализуя решения Всероссийского Поместного собора 1917–1918 гг. На этом совещании было организовано Временное высшее церковное управление (ВВЦУ) Сибири, которое стремилось осуществлять адаптацию церковных структур к изменившимся социально-политическим реалиям, поддержать активный церковно-государственный диалог.

История изучения истории Сибирского собора подразделяется на четыре периода. Первый охватывает историографию 1920-х — начала 1930-х гг. Второй период включает исследования, осуществлявшиеся с середины 1930-х по середину 1950-х гг. Третий период приходится на конец 1950-х — середину 1980-х гг. Четвертый охватывает хронологический отрезок с конца 1980-х гг. по настоящее время. Как и во всякой периодизации, рубежи между отдельными этапами не всегда определяются точной исторической датой и являются в какой-то мере условными, но вполне определенно фиксируют наиболее типичные черты и результаты изучения проблемы созыва, деятельности и реализации решений Сибирского собора.

Первые попытки изучения событий, связанных с деятельностью православной церкви накануне и в период Гражданской войны, в частности Соборного движения, характеризовались обращением историков к проблемам взаимоотношений церкви, как с самодержавным режимом, так и с советской властью. Историки поставили проблему влияния революции на церковную жизнь и политические позиции церкви на переломе эпох [1].

Одной из главных проблем историографии темы являлось выявление и характеристика причин и мотивов участия православной церкви в Гражданской войне, рассматривались проблемы складывания взаимоотношений церкви и новой революционной власти. В работах подчеркивалась связь религиозных организаций с «эксплуататорскими классами» и стремление церкви сохранить свои привилегии. Авторы отмечали крайне негативную реакцию церковных иерархов в отношении декрета советской власти об отделении церкви от государства и школы от церкви. Кроме того, такими авторами как Б. П. Кандидов, А. Н. Анишев рассматривались вопросы деятельности церкви в рядах дореволюционной русской армии [2].

А. Н. Анишев в труде «Очерки истории гражданской войны 1917–1920 гг.» [3], наряду с социально-политическим анализом войны впервые в советской исторической науке представил попытку осмысления феномена церковной контрреволюции и классификации форм антибольшевистской деятельности церкви.

Б. П. Кандидов посвятил целый ряд работ деятельности православной церкви в период Гражданской войны и интервенции в России. В его очерках и брошюрах широко раскрыта деятельность церкви не только в общероссийских масштабах, но и непосредственно в Сибири в период Гражданской войны [4].

Кроме того, специально проблемам истории церкви на востоке России в период Гражданской войны были посвящены труды А. Парнищева и А. С. Долотова. Указанные авторы отстаивали тезис о том, что монархические настроения внутри церкви неизбежно привели её в стан «белого» движения. Исследователи руководствовались оценкой событий, рассматривая их с классовых позиций, они стремились убедить читателя в контрреволюционности церкви, доказывая тем самым важность борьбы государства с религией.

Кроме того, в книге А. С. Долотова «Церковь и сектантство в Сибири» представлена попытка систематизации материала о развитии религиозных течений в крае. Автор стремился обобщить факты о контрреволюционной деятельности церковных организаций Сибири. Деятельность Русской православной церкви, в частности организация Томского соборного совещания, А. С. Долотовым рассматривалась как реакционная, направленная на поддержку режима А. В. Колчака.

К числу особенностей первого периода историографии Сибирского соборного совещания и реализации его итогов следует отнести малочисленность работ, отсутствие системного изучения проблемы, фрагментарность. Вместе с тем в первое десятилетие изучения темы, так или иначе, осуществлялось накопление фактов, деятельность церкви справедливо рассматривалась как органическая и неотъемлемая часть общего противостояния «белых» и «красных».

В исследованиях второго периода (в советской исторической литературе) стало доминировать мнение, что изучение «белого» движения не столь актуально. На протяжении середины 30-х — середины 50-х гг. XX в. значительно сужается проблематика исследований о Гражданской войне. На этом этапе заметно сократилось число работ и по истории православной церкви, истории религии и атеизма в Сибири. Однако было бы неверно утверждать, что интерес к событиям 1918 г. и роли в них православной церкви на востоке России пропал совсем. Советские историки вводят в научный оборот новый фактический материал, расширяется проблематика исследований о контрреволюционной деятельности православного духовенства накануне и в годы Гражданской войны [6].

Об участие церкви в вооруженной борьбе писал Н. А. Амосов в работе «Октябрьская революция и церковь». Деятельность священства в период гражданского противостояния обозначалась им как «бешенная антисоветская агитация», а противодействие верующих — результатом обмана со стороны духовенства [7]. В целом позиция церкви в этот период однозначно рассматривалась как реакционная, сама тема участия религиозных организаций в борьбе на стороне «белого» движения являлась третьестепенной.

В рамках третьего периода историографии темы (конец 1950-х — середина 1980-х гг.) в среде историков вновь активизировался интерес к изучению Гражданской войны в России, в Сибири в частности. Однако сложившиеся ранее идеологические схемы продолжали оставаться шаблоном, по которому советские историки сверяли научные труды.

В частности, в работе М. М. Персица, который изучал реакцию Русской православной церкви на проведение в жизнь декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви, протестные выступления различных социальных групп и служителей культа в период Гражданской войны объяснялись борьбой духовенства за привилегии и богатства [8].

В то же время на протяжении данного периода появляются специальные работы, раскрывающие деятельность, в том числе и Томского совещания в 1918 г. [9]. Монография И. Д. Эйнгорна «Очерки истории религии и атеизма в Сибири (1917–1937 гг.)» стала важным этапом в исследовании общественной роли Русской православной церкви в период Гражданской войны в сибирском регионе [10]. Главное внимание автор уделил недостаточно изученным к тому времени вопросам, среди них — политические и идеологические предпосылки создания Временного церковного управления на Сибирском соборном совещании, участие духовенства в заговорах и мятежах в первые годы советской власти. Основной заслугой И. Д. Эйнгорна, как исследователя данной темы, является изучение широкого контекста деятельности церковных институций в начальный период становления советской власти в Сибири. До конца 1980-х гг. всестороннее изучение истории церкви в послереволюционной России было затруднено. С этого момента интерес историков к деятельности церковных структур эпохи Гражданской войны заметно усилился, появились новые публикации, в том числе и касающиеся деятельности Сибирского соборного совещания. Таким образом, последний — четвертый — период историографии темы открыли публикации конца 1980-х — первой половины 1990-х гг.

Канадский историк русского происхождения Д. В. Поспеловский, автор книги «История Русской православной церкви в XX веке», убежден в полном нейтралитете церкви в годы Гражданской войны и считает советскую власть «палачом», а церковь — «жертвой» [11]. На наш взгляд, с данными взглядами нельзя согласиться полностью, поскольку, например, деятельность Сибирского совещания и структур, созданных на нём носила выраженный антиболь-

шевицкий характер и никак не была осуждена высшей церковной властью в лице Патриарха Тихона.

За последнее десятилетие появились исследования ряда авторов, касающиеся Томского Соборного совещания, ВВЦУ Сибири и духовенства колчаковской армии. В трудах А. В. Попова, Е. В. Волкова, С. П. Звягина, В. Ж. Цветкова, протоиерея Г. Митрофанова, В. В. Журавлева, Н. Э. Двинянинова, протоиерея Д. В. Олихова дается развернутая оценка положения церковных дел в «белой» Сибири [12].

По справедливому мнению А. В. Попова, деятельность Томского совещания и созданного на нём ВВЦУ Сибири явились первым опытом автономного церковного управления в обход высших органов власти Русской православной церкви. «Именно из Временных церковных управлений впоследствии организационно выросла РЗПЦ» [13].

С. П. Звягин, раскрывая тему сотрудничества Русской православной церкви и «белой» армии в годы Гражданской войны, указывает на высокую эффективность проповеднических отрядов, организованных ВВЦУ Сибири, объезжающих фронт в собственных вагонах-церквях [14].

В 2008 г. вышел 10-й выпуск альманаха «Белая гвардия» под названием «Русская православная церковь и белое движение», посвященный истории взаимодействия Русской православной церкви и «белого» движения в России в 1917–1922 гг. Во вступительной статье В. Ж. Цветков раскрывает духовные основы противостояния враждующих сторон Гражданской войны, рассматривает деятельность представителей Сибирского духовенства как нравственный подвиг [15].

Н. Э. Двинянинов дает развернутую характеристику Томскому соборному совещанию и принятым на нем решениям, отмечает, что «созыв Сибирского соборного совещания был очень своевременным и необходимым делом». По его мнению, участники этого форума сделали попытку объединить епархии, приходы в общую церковную структуру, которая была нарушена политическими и социальными катаклизмами в стране [16].

Вадим Журавлев, доцент Новосибирского Государственного университета, в журнале «Животный источник» опубликовал серию статей под общим названием «Сибирский Церковный собор 1918 года» по материалам «Народной газеты» — органа Томской губернской земской управы. Парадоксально, но на сегодняшний день именно этот социалистический печатный орган является наиболее подробным, хотя и пристрастным в своих оценках деятельности представителей «белой» армии и православного духовенства, источником, отражающим работу Сибирского соборного совещания [17].

Среди трудов, в которых дается краткая характеристика современной историографии Белого дела, необходимо отметить монографию и диссертацию исследовательницы Т. А. Немчиновой, которые дают представление об объеме и направлении работы в области исследования проблем истории «белой» Сибири [18].

В публикациях и диссертационном исследовании протоиерея Д. В. Олихова рассматриваются вопросы, связанные с созывом Томского соборного совещания и организации на нем Временного высшего церковного управления Сибири.

Таким образом, в историографии Томского соборного совещания значительное число проблем в той или иной мере получило освещение. Например, участие духовенства в гражданском противостоянии в Сибири на стороне «белых» подробно раскрыто как в трудах советских историков ранних периодов, так и в церковной историографии более позднего времени. В соответствующих публикациях были затронуты лишь отдельные аспекты реализации решений Сибирского соборного совещания и ВВЦУ Сибири, как институций кризисного периода, а уникальный опыт деятельности автономной церковной структуры в условиях гражданского противостояния не получил адекватной оценки. В итоге существующие работы не давали целостного и четкого представления о событиях, связанных с созывом и реализаци-

ей решений Томского соборного совещания 1918 г. В последнее время назрела необходимость в создании специального исследования по данной теме.

Издание настоящего тома осуществлено на основе совокупности исторических источников. Часть из них хранится в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ), Российском государственном военном архиве (РГВА), Историческом архиве Омской области (ИАОО).

Публикуемые источники состоят из несколько групп документов, включая нормативно-директивную документацию церковных и светских учреждений, законодательство и официальные документы правительства адмирала А. В. Колчака, делопроизводственную документацию, периодическую печать, источники личного происхождения, публицистику. Данные группы документов сформированы по степени информативности.

Первая, наиболее информативная группа источников представлена нормативными актами церковных учреждений, прежде всего Сибирского соборного совещания. Кроме того, в неё входят постановления и указы Временного высшего церковного управления; указы и распоряжения Главного священника колчаковской армии и флота. Следует учесть, что Временное высшее церковное управление Сибири дважды эвакуировалось. Не все материалы в этих условиях сохранились, а многие из них, очевидно, безвозвратно утеряны. В том числе, на сегодняшний день неизвестна судьба фонда ВВЦУ Сибири, содержащего более 3000 исходящих номеров. Отсутствуют также в архивах и материалы собственно Сибирского соборного совещания. В то же время сохранившиеся документы достаточно информативны в своей области, особенно это касается материалов, находящихся в Российском государственном военном архиве. В архивном фонде Главного священника армии и флота протоиерея А. Касаткина (РГВА.Ф. 40253) значительную ценность представляют указы и назначения Главного священника, его распоряжения, касающиеся организации духовной работы в действующей армии.

Вторую группу источников составляет делопроизводственная документация — переписка ВВЦУ с государственными учреждениями и епархиальными структурами «белой» Сибири, в том числе донесения, служебные телеграммы, запросы и отчеты, а также отчеты войсковых благочинных, протоколы собраний военного духовенства. Основной массив делопроизводственной документации, касающийся взаимодействия высших государственных и церковных структур, находится в архивном фонде Главного управления по делам вероисповеданий Всероссийского правительства А. В. Колчака (ГАРФ.Ф. Р140).

Следующая группа источников — периодическая печать — позволяет окунуться в напряженную атмосферу повседневности тех лет и более полно представить позиции сторон в происходивших событиях. Необходимо отметить, что периодика Сибири, выпускавшаяся с ноября 1918 г. по январь 1920 г., отличается большим разнообразием и информативностью. Помимо светских изданий, в то время выходила и собственно церковная периодическая печать, прежде всего издания ВВЦУ «Сибирский благовестник» и «За Русь Святую», а также «Епархиальные ведомости» — Омские, Томские, Пермские, Енисейские, Забайкальские, Якутские, Тобольские. К сожалению, церковные источники не отличаются многочисленностью. «Сибирский благовестник» вышел всего в трех номерах, региональные (сибирские, уральские и дальневосточные) «Епархиальные ведомости» за 1919 г. сохранились не полностью. Именно «Сибирский благовестник» задумывался как центральный орган ВВЦУ на Томском Соборном совещании в ноябре 1918 г. Его выпуск состоял из двух частей — официальной и неофициальной. В первой публиковались указы Церковного управления, отчеты о заседаниях, документы правительства, касающиеся жизни церкви и другие подобные материалы. Неофициальная часть мыслилась как проповедническая, пропагандистская трибуна, разъясняющая верующим политику высшего духовенства в условиях идеологического противостояния. Епархиальные печатные издания выходили в свет в 1919 г., как правило, на контролировавшихся «белыми» тех или иных территориях. Примером в данном случае могут служить «Пермские епархиальные ведомости», вышедшие в 1919 г. только в двух но-

мерах начала 1919 г., в которых была отражена деятельность Сибирского соборного совещания.

Среди светских изданий важнейшим источником является «Правительственный вестник» (Омск) — официальное печатное издание правительства А. В. Колчака. Представленные здесь публикации разносторонне отображают идеологическую направленность политики правящего режима. Публикуемый на страницах газеты материал иногда напрямую касался развитию церковной жизни по итогам Томского соборного совещания. Из числа военной периодической печати наибольший тираж был у официальной газеты военного ведомства «Русская армия» (Омск). Этот печатный орган освещал деятельность военного духовенства, публиковал распоряжения Главного священника армии и флота, информировал об организации крестноносных дружин, призывал к защите Родины с оружием в руках. В газете часто печатались участники Сибирского собора, раскрывающие свои взгляды на развитие церковной жизни.

Либеральные издания «белой» Сибири представлены такими газетами, как «Сибирская речь» (Омск), «Сибирская жизнь» (Томск), «Народная газета» (Томск) и др. Именно в материалах либеральной прессы находили отражение идеологические схемы, которые часто брала на вооружение официальная власть. Социалистическая «Народная газета», а также «Сибирская жизнь» — старейшее печатное издание Сибири, достаточно полно осветили деятельность Томского соборного совещания ноября 1918 г.

При этом издатели осознают, что отсутствие фондов Сибирского ВВЦУ является существенной проблемой в освещении истории Томского Соборного совещания. При этом, как следует из «Докладной записке заведующего отделом по отделению церкви от государства Архива Октябрьской Революции (в настоящее время — ГА РФ) И. А. Шпицберга в Центральном архиве РСФСР о положении церковных архивов» [20], эти фонды находились в 1921 г. «частью в Канцелярии Омского Епархиального совета, частью в квартире епископа Сильвестра, частью в Омской губчека, частью в канцелярии уполномоченного ВЧК т. Павлуновского», т.е. не покидали не только Россию, но и Омск. При этом одной из главных задач вновь созданного Сибархива, до 15 января 1924 г. находившегося в Омске, становилась сбор рассеянных по Сибири архивов белых правительств, документов царской семьи и активных деятелей контрреволюции, Высшего временного церковного управления.

Вследствие сказанного, считаем, что в будущем нас ждет еще немало открытий, касающихся развития источниковой базы Сибирского Соборного совещания.

ИСТОЧНИКИ

1. Титлинов Б. В. Православие на службе самодержавия в русском государстве. Л., 1924; Грекулов Е. Ф. Русская церковь в роли помещика и капиталиста. М., 1929; Лукин Н. М. Церковь и государство. М., 1922; Его же. Революция и церковь. М., 1924.
2. Кандидов Б. П. Религия в царской армии. М., 1929; Василенко В. Офицеры в рясах. М.; Л., 1930.
3. Анишев А. Н. Очерк истории гражданской войны 1917–1920 гг. Л., 1925.
4. Кандидов Б. Религиозная контрреволюция 1918–1920 гг. и интервенция (очерки и материалы). М., 1930; Его же. Церковь и гражданская война на юге (Материалы к истории религиозной контрреволюции в годы гражданской войны). М., 1931; Его же. Японская интервенция в Сибири и церковь. М., 1932.
5. Парнищев А. Церковная контрреволюция и гражданская война. М., 1932; Долотов А. Церковь и сектантство в Сибири. Новосибирск, 1930.
6. Кандидов Б. Октябрь в деревне и церковь // Антирелигиозник. 1934. № 5; Его же. Церковь и шпионаж: о некоторых фактах контрреволюционной и шпионской деятельности религиозных организаций. М., 1938; Олещук Ф. Борьба церкви против народа. М., 1939.

7. Амосов Н. Октябрьская революция и церковь. М., 1937.
8. Персиц М. М. Отделение церкви от государства и школы от церкви в СССР (1917–1919 гг.). М., 1958.
9. Флеров В. С. Контрреволюционная роль церковников и сектантов на Дальнем Востоке в 1918–1923 гг. // Ученые записки Томского Государственного университета. Томск, 1959. № 37. С. 71–133.
10. Эйнгорн И. Д. Очерки истории религии и атеизма в Сибири (1917–1937 гг.). Томск, 1982.
11. Поспеловский Д. История Русской Православной Церкви в XX веке. М., 1995.
12. Попов А. В. Временные Высшие Церковные Управления на территориях, контролируемых белогвардейскими правительствами // История белой Сибири: материалы VI международной научной конференции. 7–8 февраля 2005 г. Кемерово, 2005; Волков Е. В. Православное духовенство в войсках А. В. Колчака в годы гражданской войны // Гражданская война на Востоке России: новые подходы, открытия, находки: материалы научной конференции (Челябинск, 19–20 апреля 2002 г.). М., 2003; Цветков В. Ж. Генерал Дитерихс. М., 2004. 489 с.; Его же. Белое движение в России. 1917–1922 гг. // Вопросы истории. 2000. № 7. С. 56–74; Его же. Белое дело в России. 1919 г. (формирование и эволюция политических структур Белого движения в России). М., 2009; Митрофанов Г., Протоиерей, Православная Церковь в России и эмиграции в 1920-е годы. СПб., 1995.
13. Попов А. В. Временные Высшие Церковные Управления на территориях, контролируемых белогвардейскими правительствами // История белой Сибири: материалы VI международной научной конференции. 7–8 февраля 2005 г. Кемерово, 2005. С. 180–188.
14. Звягин С. П. Взаимоотношения Русской Православной Церкви и Сибирской белой армии в годы гражданской войны (1918–1920 гг.) // Русская Православная Церковь и Армия: материалы I Кузбасских сборов военного духовенства. Кемерово, 2008. С. 28–30.
15. Цветков В. Ж. Русская православная церковь и Белое движение // Белая гвардия. М., 2009. № 10.
16. Двинянинов Н. Э. Сибирское Соборное церковное совещание 1918 года // Богословский сборник Новосибирской Православной Духовной семинарии. 2015. № 1(10). С. 171–199.
17. Журавлев В. Сибирский Церковный собор 1918 года // Живоносный источник. 2009. № 1 (1). С. 35–36; 2010. № 1 (2). С. 35–37, №2 (3). С. 36–39; 2011. №1 (4). С. 43–47.
18. Немчинова Т. А. Белое движение в Сибири: современная российская историография: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2002; Немчинова Т. А. Современная российская историография белого движения в Сибири. Улан-Удэ, 2002.
19. Олихов Д. В. Создание Высшего временного церковного управления на Томском соборном совещании в ноябре 1918 г. // Православная культура Омского Прииртышья: учебное пособие. Часть III. Омск: БОУ ДПО «ИРОО», 2008. С. 21–50.; Олихов Д. В. Приходской вопрос в деятельности Временного высшего церковного управления Сибири (1918–1920 гг.) // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2013. № 7. С. 283–285.; Олихов Д. В. Создание и деятельность Временного высшего церковного управления Сибири (1918–1920 гг.) // Вестник Омской Духовной семинарии / главный редактор Н. В. Воробьева. 2016. Вып. 1. 215 с.: ил. С. 72–86.; Олихов Д. В. Создание и деятельность Временного высшего церковного управления Сибири (1918–1920 гг.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Омск, 2014.
20. ГАРФ. Ф. Р-5325. Оп. 1. Д. 11. Л. 15–16. Подлинник. Рукопись.

ПОЧИТАНИЕ ЧУДОТВОРНОЙ КОРОБЕЙНИКОВСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ НА АЛТАЕ

Икона Богоматери «Казанская» (Коробейниковская) является величайшей святыней Алтайского края и единственным во всей Сибири чудотворным образом. На золотом фоне иконы изображена Пресвятая Богородица в пурпурном одеянии, держащая на руках благословляющего Богомладенца. Икона Божией Матери «Казанская» (Коробейниковская) находится в Богородице-Казанском храме в селе Коробейниково Усть-Пристанского района Алтайского края еще с начала XX века.

Ключевые слова: чудотворные иконы, Алтай, Икона Божией Матери «Казанская» (Коробейниковская)

Посвященные чудотворным иконам часовни и храмы возводились еще в Византии, позже подобная практика получила широкое распространение и в России. Поэтому на рубеже XIX–XX вв. было построено более 300 Богородице-Казанских храмов. В связи с этим не удивителен тот факт, что новый храм в селе Коробейниково Усть-Пристанского района Алтайского края, был посвящен этой иконе.

Богородице-Казанский храм в селе был возведен в 1902 г. С большой долей вероятности строительство храма происходило под руководством строителя-зодчего Архипа Александровича Борзенкова. Храм был освящен в 1903-1904 гг.

Икона Богоматери «Казанская» (Коробейниковская) является величайшей святыней Алтайского края и единственным во всей Сибири чудотворным образом.

На золотом фоне иконы изображена Пресвятая Богородица в пурпурном одеянии, держащая на руках благословляющего Богомладенца.

Икона Божией Матери «Казанская» (Коробейниковская) находится в Богородице-Казанском храме в селе Коробейниково Усть-Пристанского района Алтайского края еще с начала XX века.

Почитание иконы Казанской Божией Матери как чудотворной началось еще в дореволюционные годы.

Богородице-Казанский храм был закрыт и разграблен в 1938 г. После разорения храм был превращен в зерносклад.

Икону преследовали особо. Когда Богородице-Казанский храм разоряли, то все иконы были вытасканы из дорогих риз, проданных, по воспоминаниям очевидцев, за границу. Практически все иконы уничтожили или использовали для хозяйственных нужд. Лишь некоторые из икон удалось спасти местным жителям и разобрать их по домам. В случае же иконы Казанской Богоматери, ее стали использовать в качестве мостков для перехода через лужи.

О спасении и преображении чудотворной иконы Коробейниковской Божией Матери говорится в многочисленных преданиях. Предания были собраны и задокументированы верующими из села Коробейниково, Барнаула, Бийска и села Нижнеозерного.

Спасение от поругания принесла иконе слепая женщина — Ольга Гавриловна Перегудова — Олюшка Темная, как ее звали люди. Ольга Перегудова и Доминика Фатеевна Капустина, известная своим подвижничеством, жили в селе Нижнеозерном, где их и застало известие о том, что храмовая икона Коробейниковской Божией Матери находится на поругании.

Ольга Гавриловна Перегудова была известна своей смиренностью, простотой, незлобием и молитвенностью, за что она и была уважаема среди сельчан. Слепшая в раннем детстве, Ольга Перегудова была научена молитвам ее старшими родными сестрами. Молитвы и стали для нее главным занятием и смыслом жизни. Она проводила долгое время за молитвой и не могла и часа прожить без беседы с Богом, Божией Матерью и святыми угодниками.

Согласно преданию, Богоматерь явилась своей спасительнице во сне с мольбой о помощи. По просьбе Ольги ее племянница и соседка сшили мешок и пошли к порушенному храму выручать икону. В ту ночь сторожей, всегда охранявших склад, не оказалось на месте, и женщины без труда проникли в бывший храм и вынесли тяжелую икону с территории бывшего храма.

Однако ввиду того, что долгое время икона находилась на земле и подвергалась воздействию воды и грязи, лики на ней практически невозможно было уже разглядеть. Икона была вся затоптана грязью и истерта ногами. Лики Богородицы и Младенца были едва различимы, слой краски крошился, на доске — щели и царапины, посередине иконы

образовалась крупная щель. По воспоминаниям очевидцев, когда обмывали образ, из очей Божией Матери потекли слезы.

Опасаясь преследования властей, девушки выбросили из дровника все имеющиеся там дрова. Потом они прислонили предварительно омытую икону к дальней сплошной стенке сарая и снова уложили все поленницы на место. В дровнике икона простояла продолжительное время.

Однажды, по промыслу Божию, дрова в семью, где жила Ольга, вовремя не подвезли, и последняя поленница начала свой путь в печку. Вот тогда-то впервые обнаружилось, что за время, что икона простояла за поленницами, на прежде голых досках проявились очи Божией Матери и Богомладенца. Так же, ясно и ярко проявились и синие полосочки нимбов Пресвятой Богородицы и Христа. Слух о чуде моментально полетел по всей деревне. С того времени началось почитание этой чудотворной иконы народом. Многие сельчане приходили, видели это чудо, молились.

Окончательное обновление иконы произошло в 1972 году в Пасхальную ночь. В Страстную субботу икона была украшена венком из тканевых цветов, который принесла в дар иконе работница меланжевого комбината Клавдия Владимировна Бурачевская. В эту ночь поверхность иконы Божией Матери стала гладкой, изображения четкими и красочными.

С тех пор обновление Иконы было уже очевидным для всех видевших ее. В то время Варвара и Федор Шилкины боялись открыто говорить об этом, боялись они и показывать Икону малознакомым и незнакомым людям, приходившим к Ольге: страх, посеянный в душах людей при богоборческой власти, еще жил в их сознании.

Протоиерей Максим Мальцев

Председатель комиссии по канонизации святых Кемеровской епархии Русской Православной Церкви, редактор епархиальной газеты «Золотые купола».

СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛИ КУЗБАССА – УЧАСТНИКИ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

Аннотация. Показано положение Русской Православной Церкви накануне Великой Отечественной войны, когда над ней нависла угроза полного уничтожения. Рассматривается патриотическая позиция, которую заняла Церковь, оказывая активную помощь государству. На фронтах Великой Отечественной сражались и представители духовенства. Неизвестно, сколько их погибло, но мы можем и должны помнить о тех священнослужителях, которые воевали, приближая победу. Отмечается, что непростым было и их послевоенное пастырское служение, связанное с множеством запретов, доносов, ослабленным в годы лихолетья здоровьем. При этом священники стойко переносили все невзгоды, не отклоняясь от избранного пути служения Богу и людям, проявляя духовную силу. В статье на основе сохранившихся документов и свидетельств родственников предпринята попытка исследования воинского и пастырского служения тех священнослужителей — участников Великой Отечественной войны, чей земной путь закончился в Кузбассе.

Ключевые слова: Великая Отечественная война, победа, Русская Православная Церковь, священнослужители, историческое наследие, Красная армия, награды, пастырское служение.

Русская Православная Церковь на протяжении своей тысячелетней истории неоднократно переживала вместе со своим народом беды и тяготы военного времени. К началу Великой Отечественной войны над самой Церковью в СССР нависла угроза полного уничтожения. В стране была объявлена «безбожная пятилетка», в ходе которой советское государство должно было окончательно избавиться от «религиозных пережитков».

О положении Церкви к началу войны говорят следующие факты: в 1941 г. Русская Православная Церковь имела 3732 действующих храма, причем из них 3350 церквей находились на территориях, вошедших в состав СССР в 1939–1940 гг. В 1938 г. в СССР не существовало ни одного действующего монастыря. Из высшего духовенства в предвоенные годы на кафедрах оставалось четыре человека: два епископа и два митрополита, которые и составляли все управление Церкви на территории СССР. С 1918 г. не созывались ни Поместный, ни архиерейские Соборы.¹

На территории Западной Сибири к 1937 г. все архиереи были арестованы и расстреляны, такая же участь ждала и других священнослужителей. Решениями исполкома Новосибирской области, а еще ранее Западно-Сибирского края, в 1931–37 гг. на территории Кузбасса было закрыто 40 церквей и молитвенных домов, с 1939 по 1942 гг. — 70 [1, с. 225]. В итоге, к моменту образования Кемеровской области в январе 1943 г. из почти 200 действующих на её территории до революции православных храмов [2, с. 23] все были ликвидированы [3, с. 74]. Известно, что действующим был только приход Покровский церкви в Прокопьевске, образованный в 1942 г.²

Великая Отечественная война, став тяжелым испытанием для всего народа, спасла Русскую Церковь от полного уничтожения. В этом, несомненно, проявился Промысел Божий и Его благое произволение о России. Начавшаяся война расстроила задумки безбожников и отвлекла от исполнения планов, согласно которым к 1943 г. в Советском Союзе не должно было остаться ни работающих церквей, ни священников при них.

Гонимая Церковь в нашей стране с первых дней войны заняла патриотическую позицию и приняла активное участие в оказании помощи государству. Сбор средств в Фонд обороны, на подарки Красной армии, помощь сиротам, воинам-инвалидам, семьям погибших составляли основную часть внешней деятельности Русской Православной Церкви в годы войны. Была и еще одна важная форма деятельности — молебны о победе русского воинства.

В Красной армии не могло быть военных священников, но были призванные в нее монахи, диаконы, священники. Нельзя подсчитать, сколько представителей православного духовенства погибло на этой войне, т.к. никто в свое время не вел такого учета. Да и многие священники к началу 1940-х годов либо были арестованы и находились в лагерях, либо попросту остались без приходов, без паствы, без какого-либо официального статуса.

Начало новому этапу государственно-церковных отношений положила встреча в Кремле митрополитов Сергия (Страгородского), Алексия (Симанского) и Николая (Ярушевича) с И.В. Сталиным 4 сентября 1943 г. В стране, и в Западной Сибири в частности, начинается возрождение религиозной жизни. В августе 1943 г. на Новосибирскую кафедру был назначен архиепископ Варфоломей (Городцев) [4, с. 81]. В состав Новосибирской епархии тогда вошла и Кемеровская область [5, с. 190].

Государственная регистрация первых православных приходов в Кузбассе начинается с 1945 г. Во вновь открываемые храмы нужны были церковно- и священнослужители. Ими становились бывшие фронтовики. К служению вернулись уцелевшие в битве с фашизмом

¹ Шкаровский М. В. Православие при социализме. [Электронный ресурс] // https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/pravoslavie-pri-sotsializme/2_1 (дата обращения: 15.09.2020).

² Документы Покровской церкви г. Прокопьевска за 1956–1982 гг. // Текущий архив канцелярии Кемеровского епархиального управления.

священники, это поприще избрали и просто воцерковленные люди, утвердившиеся в вере после перенесенных на войне испытаний.

Непростым было и послевоенное их пастырское служение, связанное с множеством запретов, доносов, ослабленным в годы лихолетья здоровьем. Но воины Христовы стойко переносили все невзгоды, не отклоняясь от избранного пути служения Богу и людям, проявляя духовную силу.

В Кузбасской митрополии ведется работа по сбору сведений о священнослужителях — участниках Великой Отечественной войны. К 70-летию Победы в Кемеровском епархиальном управлении была оформлена, а к 75-летию — обновлена и дополнена выставка, рассказывающая об участии священнослужителей нашей области в Великой Отечественной войне. Отдавая дань памяти защитникам Отечества, на основе сохранившихся документов и свидетельств родственников далее исследуется пастырское и воинское служение тех священнослужителей — участников Великой Отечественной войны, чей земной путь закончился в Кузбассе.

Служение Богу и военная служба в судьбе **иерея Григория Кошелева** слились воедино. Не единожды он надевал военную форму и дважды возвращался к пастырскому служению.

Родился Григорий Дмитриевич 17 января 1898 г. на территории современной Пензенской области Керенского района села Выша в крестьянской православной семье. Учился в сельской школе, в восемнадцать лет женился. В начале 1917 г. был призван на фронт Первой мировой войны, с 1918 г. участвовал в Гражданской войне в составе Красной армии. В одном из боев получил тяжелое ранение в спину: 13 осколков от гранаты удалили врачи во время операции. Вернувшись домой, много работал, кормил семью, в которой родились два сына и три дочери. Воскресные посещения церкви, пение на клиросе привели Григория к служению Богу.³ В 1934 г. он принял сан диакона и служил в Пензенской области.

В 1942 г. из Новосибирской области, куда семья переселилась в 1937 г., был призван на фронт уже Великой Отечественной войны. Как и многим, выпали на его долю годы невероятных испытаний и разлуки с родными. На фронте был до конца войны. После демобилизации продолжил церковное служение, в 1955 г. диакон Григорий рукоположен во священника.⁴

Батюшке было 62 года, когда у него заболела жена, на его попечении остался ослепший престарелый отец, а потом и дочь с маленьким ребенком без мужа. Отец Григорий принимает решение переселиться поближе к дочерям и последние 10 лет служил в храмах Кемеровской области: сначала в Новокузнецке, а с 1965 г. — в Покровской церкви Прокопьевска. Даже выйдя за штат по состоянию здоровья, батюшка направлялся замещать уходящих в отпуск священников в разных храмах области.⁵ К празднику Святой Пасхи 1971 г. заштатный священник Григорий Кошелев был награжден Благословенной архиерейской грамотой.⁶

Скончался священник и боевой ветеран, участник трех войн на 74 году жизни, 24 августа 1971 г. в Новокузнецке.

Солдатом на войне был **иерей Михаил Соболев**. Родился он 2 сентября 1906 г. в Тобольской губернии в семье священника. Церковное служение начал псаломщиком в 1921 г. в селе Борисоглебском Мариинского уезда Томской губернии (ныне Кемеровская область). В 1926 г. рукоположен во диакона, а через два года — во священника.⁷ В 1930 г. после за-

³ Попова Ю. Война и мир в судьбе священника. // Кузбасс (приложение «Золотые купола»). 2020. 25 августа.

⁴ Архив Кемеровского епархиального управления (КЕУ). Ф. 1. Оп. 2. Д. 17.

⁵ Попова Ю. Война и мир в судьбе священника. // Кузбасс (приложение «Золотые купола»). 2020. 25 августа.

⁶ Архив КЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 17.

⁷ Архив КЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 32.

крытия храма в селе Усманском, где служил отец Михаил, его отправили на трудовые работы, как тунеядца. После освобождения в июле 1932 г. более 10 лет проработал Михаил Соболев бухгалтером на различных предприятиях Томска.⁸ Восстанавливаться в священническом служении Михаил Георгиевич не стал. Причины не известны. Определенное влияние могла оказать смерть в августе 1932 г. владыки Димитрия (Беликова), главы григорианского раскола в Сибири, рукополагавшего его в иереи, сыгравшего важную роль в его жизни. Возможно, причина была в продолжающемся закрытии храмов и усилении гонений на Церковь.

В 1944 г. пришло время встать на защиту Отечества и Михаилу Георгиевичу. В январе он был призван на фронт Томским РВК в возрасте 37 лет [6, с. 483]. Воевал на I Украинском фронте. О достойном выполнении солдатского долга говорят благодарности Верховного главнокомандующего, медаль «За боевые заслуги», которой он был награжден, когда бои шли на подступах к Берлину.⁹ По свидетельству родственников, награжден также орденами Красной Звезды и Отечественной войны II степени.

Очевидно, на фронте пришло решение вернуться к служению духовному. После демобилизации и возвращения в Томск 31 мая 1947 г. Михаил Георгиевич был приведен к присяге, подписал присяжный лист, заверив, что звание священника ищет для славы Божией и спасения душ, которые будут вверены ему, а не для прибытка.¹⁰ После перерукоположения во священника получил назначение в Казанскую церковь г. Ачинска, где создал прекрасный хор. Служил в разных храмах Сибири, был отец Михаил штатным священником Вознесенского кафедрального собора г. Новосибирска.¹¹ Довелось служить и в храмах Кузбасса: Вознесенском в Белове, Знаменском и Никольском в Кемерове, где он был настоятелем. Батюшка имел церковные награды. Имел и взыскания из-за многочисленных доносов, которым подвергался, как и другие священники этого времени. Последнее место служения — Ильинский храм в г. Тайге Кемеровской области [7, с. 122]. Отошел ко Господу иерей Михаил Соболев 25 декабря 1959 г. в возрасте 53-х лет после тяжелой болезни.

Вся семья Соболевых, по свидетельству внука отца Михаила, Константина Николаева, была крепка в вере. Известно, что один из сыновей отца Михаила, Иван, в 1959 г. служил дьяконом в Спасском соборе Минусинска Красноярского края.¹²

Василий Иванович Сокольников к церковному служению пришел в зрелом возрасте после Великой Отечественной войны. Он родился в 1903 г. в семье крестьянина села Шиняево современной Томской области. С детских лет тяготел к церкви, очень любил богослужения, часто посещал их в деревенском храме [8, с. 80-81]. С 1925 по 1928 гг. проходил срочную службу рядовым. До войны работал на различных предприятиях, в том числе и в Кузбассе. В 1939 г. Василию Ивановичу вновь пришлось надеть военную форму (02.08.–10.10. 1939 г.), он был призван и участвовал в завершающем сражении вооруженного конфликта на Халхин-Голе. Когда началась Великая Отечественная война, 9 октября 1941 г. был мобилизован. В звании сержанта прошел всю войну, до 1945 г. Из наград известно о благодарностях командования.¹³

После победы вернулся к гражданской работе. Но через какое-то время решает посвятить себя священническому служению. В 1958 г. рукополагается во диакона, в 1967 г. во священника.¹⁴ 5 июля 1967 г. в Знаменском кафедральном соборе г. Иркутска архиеписко-

⁸ Малышкина Т. Священник, сын священника. // Кузбасс (приложение «Золотые купола»). 2008. 7 мая.

⁹ Центральный архив Министерства обороны РФ. Ф. 33. Оп. 690306. Д. 773. Л. 309

¹⁰ Малышкина Т. Священник, сын священника. // Кузбасс (приложение «Золотые купола»). 2008. 7 мая.

¹¹ Государственный архив Новосибирской области. Р-1418. Оп. 2. Д. 3. Л. 6.

¹² Малышкина Т. Семейная реликвия. // Кузбасс (приложение «Золотые купола»). 2008. 2 июля.

¹³ Государственный архив Иркутской области (ГАИО). Ф. Р-2951. Оп. 2. Д. 114. Л. 3.

¹⁴ ГАИО. Ф. Р-2951. Оп. 2. Д. 114. Л. 17.

пом Иркутским и Читинским Вениамином был пострижен в монахи с именем Василид.¹⁵ В разное время ему приходилось служить в разных храмах Иркутской епархии. Последнее место его служения — Никольский храм города Тулуна Иркутской области. Отсюда в 1973 г. он вышел за штат по состоянию здоровья.¹⁶ Поселился у родственников в селе Таежно-Александровка Мариинского района Кемеровской области. Но, даже находясь за штатом, продолжал священническое служение, заменяя ушедших в отпуск священников в разных храмах Кузбасса.¹⁷ В 80-летнем возрасте, преодолевая расстояние в 70 километров, отец Василид старался по возможности принимать участие в богослужениях во вновь открывшейся церкви святителя Николая в г. Мариинске. Тепло вспоминал о нем бывший в то время настоятелем отец Ростислав Киращук [8, с. 81].

Скончался иеромонах Василид 25 апреля 1985 г. Похоронен в селе Таежно-Александровка Мариинского района.

Непростой была судьба солдата Максима Яковлевича Штона, ставшего священником уже после войны. **Протоиерей Максим Штонь** родом с Тернопольщины, родился в 1906 г. в верующей крестьянской семье. Сам крестьянствовал и пел в хоре православной церкви.¹⁸ Когда в 1944 г. Тернопольщину освободили от немцев, 35-летнего Максима Штона призвали в Красную армию. Участвовал в боях в Финляндии и Германии, трижды был ранен. Вскоре после Победы демобилизовался. Из боевых наград известно только об ордене Отечественной войны I степени.¹⁹

С 1950 г. жил в Кемеровской области. В Ильинской церкви Осинников Максим Яковлевич был певчим, потом штатным псаломщиком. В 1956 г. в Вознесенском кафедральном соборе Новосибирска рукоположен во диакона, а в 1958 г. епископом Новосибирским и Барнаульским Донатом — во священника. После рукоположения занимает вакансию священника в Пантелеимоновской церкви села Кузедеево. Служил также в храмах Осинников [9, с. 82], Белова, Тайги.²⁰ В обретении сана он не стремился к сытой и почетной жизни, искренне желая служить Господу, нести его слово пастве. Он так и служил, о чем говорят врученные ему церковные награды: набедренник, камилавка, наперсный крест, возведение в сан протоиерея. Однако служение было связано с довольно частыми перемещениями, иногда из-за непомерных требований матушки Евдокии.²¹ Были даже запрещения в службе, перевод на должность псаломщика. Много раз отца Максима переводили, закрывая вакансии из-за болезни или на время отпуска настоятелей. Трудно обрести авторитет, служа в приходе непродолжительное время. Однако, судя по отзывам, прихожане были довольны батюшкой, его служением и пением. В 1973 г. после тяжелой болезни священник был отправлен за штат, а поправившись, еще пять лет служит в малых приходах.

Пастырское послушание отец Максим нес до 76 лет. Обид на несправедливые обвинения старался не держать и никогда не раскаивался, что выбрал путь служения Божией Церкви.²²

Отошел ко Господу протоиерей Максим Штонь 27 марта 1995 г., похоронен в поселке Машиновка города Калтана, где прошли их с матушкой последние годы.

Хомутов Сергей Александрович — коренной кузбассовец, родился 5 мая 1924 г. в православной семье в г. Кузнецке (ныне Новокузнецк). В июне 1941 г., окончив семилетку, по-

¹⁵ Личное дело иеромонаха Василида (Сокольников). // Текущий архив Иркутского епархиального управления.

¹⁶ ГАИО. Ф. Р-2951. Оп. 2. Д. 114. Л. 17.

¹⁷ Архив КЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 33.

¹⁸ Архив КЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 38.

¹⁹ Малышкина Т. Господь все видит и воздает каждому. // Кузбасс (приложение «Золотые купола»). 2020. 21 апреля.

²⁰ Архив КЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 38.

²¹ Архив КЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 39.

²² Малышкина Т. Господь все видит и воздает каждому. // Кузбасс (приложение «Золотые купола»). 2020. 21 апреля.

ступил на курсы чертежников, которые окончил в 1942 г., и работал по специальности.²³ В 1944 г. молодого чертежника призывают в армию. Некоторое время служил в Новосибирске, учась на радиста, оттуда его направили на фронт. Воевал в артиллерийской части особой мощности в составе III Белорусского фронта. На свой ратный подвиг воин Сергей получил родительское благословение. По молитвам родителей войну прошел без единого ранения, однако служба в армии и пребывание на фронте подорвали здоровье Сергея Хомутова.²⁴ Победу встречал в Восточной Пруссии в звании ефрейтора. За боевые подвиги отмечен правительственными наградами: медалями «За взятие Кенигсберга», «За победу над Германией» [2, с. 187].

После демобилизации, вернувшись в 1947 г. в родной Сталинск (Новокузнецк), работал художником на Кузнецком металлургическом комбинате. Но вскоре оставил эту работу и был принят послушником в Свято-Никольский храм. В рапорте настоятеля Высокопреосвященнейшему Нестору, митрополиту Новосибирскому и Барнаульскому есть такие слова: «...такие лица, как Хомутов, только пополнят ряды воинов Христовой Церкви».²⁵ 5 октября 1958 г. рукоположен в сан дьякона, в сан иерея — 7 июля 1959 г. Началось священническое служение, которое продолжалось более полувека. Служил в разных храмах области и за ее пределами: в Тайге, Киселевске, Ужуре, Абакане, Абазе. В годы антирелигиозной хрущевской кампании отцу Сергию пришлось понести немало скорбей. Однако он сумел в богоборческие годы выстроить каменный храм вместо ветхого деревянного в селе Кузедеево. Сам же его и расписал. Во всех храмах, где довелось служить батюшке, остались написанные им иконы. Долгое время нес послушание духовника Кемеровского благочиния. В 1969 г. награжден саном протоиерея, в 1988 г. — правом ношения митры.²⁶ Помощницей в священническом деле стала отцу Сергию матушка Надежда, с которой они прожили душа в душу 56 лет. Их сын и внуки пошли по стопам родителей.²⁷

Последнее место служения отца Сергия — храм поселка Темиртау Таштагольского района. Там он служил с 1987 г., с нуля отстроив храм, созидавая храм Божий в душах людей. В 2008 г., к 50-летию своего священнического служения, митрофорный протоиерей Сергей Хомутов удостоен ордена преп. Сергия Радонежского III степени [3, с. 187]. 16 января 2015 г. был пострижен в великую схиму с наречением имени Сергей.

28 сентября 2016 г. иеросхимонах Сергей отошел ко Господу. Погребен на территории выстроенного им храма, места последнего служения [10, с. 93].

Непростым был жизненный путь **Николая Ивановича Ермолаева**. Родился он в 1895 г. в Енисейской губернии. Образование получил, окончив 6-классное Красноярское городское училище. С 1914 по 1928 гг. служил псаломщиком в с. Кубеково Енисейской губернии. В 1928 г. был рукоположен в сан диакона, в 1929 г. — во священника. Служил в сельской местности, а с 1932 г. — в соборном храме Красноярска.²⁸

Но в 1935 г. иерей Николай Ермолаев был арестован и осужден по традиционной для священнослужителей ст. 58 п. 10 к семи годам ИТР по обвинению «во враждебном настрое по отношению к советской власти и ее руководителям, систематической организации антисоветской агитации среди населения».²⁹ Отбыв срок, 15 июля 1942 г. освобожден и призван в ряды Красной армии. Сведений о том, где воевал, в послужном списке нет. Известно, что

²³ Архив КЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 40.

²⁴ Бояршинова Т. Воин Христовой Церкви. // Кузбасс (приложение «Золотые купола»). 2010. 28 апреля.

²⁵ Бояршинова Т. Воин Христовой Церкви. // Кузбасс (приложение «Золотые купола»). 2010. 28 апреля.

²⁶ Архив КЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 40.

²⁷ Бояршинова Т. Воин Христовой Церкви. // Кузбасс (приложение «Золотые купола»). 2010. 28 апреля.

²⁸ Архив КЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 14.

²⁹ Архивная справка УФСБ России по Красноярскому краю от 20.07.2020 №10/М-1254.

служил медицинским работником с 1942 по 1945 гг., дважды был ранен, один раз контужен. За участие в боевых действиях судимость была снята.³⁰

После демобилизации Николай Иванович вернулся в Красноярск к жене и дочерям. Вернулся и к священнической деятельности: служил в храмах Красноярска и в Иркутской епархии. Служение батюшки отмечалось церковными наградами: набедренник, скуфья, камиллавка, наперсный крест. Но подводит здоровье, подорванное в лагерях и на фронте, усугубляет болезнь и климат Прибайкалья. По просьбе отца Николая его переводят в Новосибирскую епархию и 31 августа 1954 г. назначают священником Спасской церкви г. Минусинска.

В январе 1956 г. отец Николай переводится в Кузбасс к Михаило-Архангельской церкви Сталинска (ныне Новокузнецк). Ему уже за 60, но он продолжает служить, перенося конфликты, разбирательства, безденежье, связанное с болезнью и перенесенной операцией. Продолжает служение и после выхода за штат, заменяя находящихся в отпуске священников в Новокузнецке и в Осинниках. В штате Новосибирской епархии отец Николай находился до 1971 г. — 43 года со времени рукоположения, «из которых церкви не служил по независящим обстоятельствам 7 лет (заключение) и в армии в Отечественную войну пробыл 3 года».³¹

Скончался батюшка 4 августа 1982 г. в Новокузнецке. Реабилитирован только 17 февраля 1997 г., через 15 лет после смерти.³²

Разные люди, непростые судьбы. Их поколению выпало на долю тяжелое испытание — Великая Отечественная война: они надели солдатские шинели и встали на защиту своего Отечества от страшного и вероломного врага. Некоторым пришлось надевать шинели не единожды: участником Первой мировой, Гражданской и Великой Отечественной был Григорий Дмитриевич Кошелев, три года срочной службы, участие в решающем сражении на Халхин-Голе, Великая Отечественная с 1941 по 1945 гг. выпали на долю Василия Ивановича Сокольников. Честно исполняли все они воинский долг, получали заслуженные награды, были среди них раненые и не один раз, контуженные: три ранения получил Максим Яковлевич Штонь, два ранения и контузию — Николай Иванович Ермолаев. А когда в послевоенное время вернулись или пришли к пастырскому служению, скромно молчали о своих воинских подвигах, наградах. В послужных списках батюшек этих сведений, как правило, нет, лишь скупые фразы о годах пребывания на войне, не всегда даже указано, на каком фронте воевал.

К пастырскому служению каждый из них также пришел своим путем. Священником только Михаил Георгиевич Соболев стал в двадцатилетнем возрасте, решив пойти по стопам отца, остальные — в более зрелом: после 30 лет стали священниками Сергей Хомутов, Николай Ермолаев, а Григорий Кошелев, Василий Сокольников, Михаил Штонь — после пятидесяти. Г. Кошелев, М. Соболев и Н. Ермолаев священство приняли ещё до войны, остальные — уже пройдя суровое испытание.

Они и пастырский долг исполняли в непростое время хрущевских гонений на Церковь, претерпевая наветы от недругов и власти, испытывая безденежье, перенося недуги. Священнику Николаю Ермолаеву пришлось семь лет отбывать наказание в лагерях по политической статье, снятие судимости зарабатывать участием в боевых действиях. А реабилитации батюшка так и не дождался, это произошло через 15 лет после его смерти. При этом все они оставались верны Церкви Божией, сохраняя кровное родство с ней до конца своей земной жизни. Господь даровал многим из них прожить долгую жизнь: 82 года иеромонаху Василиду (Сокольникову), 87 — отцу Николаю Ермолаеву, на 90 году ушел в мир иной свя-

³⁰ Малышкина Т. Воины Христовы. // Кузбасс (приложение «Золотые купола»). 2007. 25 июля.

³¹ Архив КЕУ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 14.

³² Архивная справка УФСБ России по Красноярскому краю от 20.07.2020 №10/М-1254.

щенник Михаил Штонь, в 92 отошел ко Господу иеросхимонах Сергей (Хомутов)... Все они не оставляли служения, даже выйдя за штат, помогали Церкви Христовой, как могли, замещая ушедших в отпуск, немощных священников, совершая требы.

Осуждая захватническую войну, Церковь во все времена благословляла подвиг обороны и защиты родного народа и Отечества. Тот факт, что духовенство и священноначалие Московской Патриархии, несмотря на свое отчаянное положение в условиях преследования со стороны коммунистической власти, сохранило трезвость ума, верно оценило грозные перемены и истолковало цели нацистского руководства в отношении России, не должен быть забыт и извращен. Это особенно важно в условиях современного информационного пространства, когда человек, интересующийся историей Православия, неизбежно сталкивается с огромным количеством противоречивых оценок исторического прошлого Русской Православной Церкви.

Воины на поле брани и воины Христовы — это про них, священников, для которых защита Отечества и пастырское служение были одинаково важны. Не случайно и то и другое называется одним словом — служить.

Каждая эпоха сохранила в церковной истории, наряду с высокими образами святых и подвижников, примеры патриотического служения Родине и народу лучших представителей Церкви, среди них и эти скромные батюшки.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Русская Православная Церковь юга Западной Сибири (XIX–XX вв.): исторические очерки* / Кемеровский госуниверситет; ред. кол. В. А. Волчек, А. М. Адаменко, В. А. Овчинников. — Кемерово: Кузбассвузиздат, 2007.
2. *Сквозь времена и годы*. Кемерово, 2013.
3. *Кемеровская и Новокузнецкая епархия Русской Православной Церкви*. Новосибирск: АНО «МАСС-Медиа-Центр», 2003.
4. *Фаст М. В. Фаст Н. П. Нарымская голгофа: Материалы к истории церковных репрессий в Томской области в советский период*. Томск; М.: Водолей Publishers, 2004.
5. *Симон (Истюков), иеромонах*. Новосибирская епархия в 1920-е — 1960-е гг.: проблемы внутреннего устройства и взаимоотношений с государством. М.: Издательство «Спасское дело», 2020.
6. *Шинкарев С. В. Книга памяти. Часть 2. «Победители»*. Тайга, 2019.
7. *Морозов Н. М. Тайга. Исторический опыт поколений. Том 3*. Кемерово, 2017.
8. *Винников А. В. История православия на мариинской земле*. ИПП «Кузбасс». Кемерово. 2009. С. 80-81.
9. *Земля, где ходили святые*. Кемерово, 2014.
10. *Мальцев М., протоиерей*. Иеросхимонах Сергей (Хомутов) / Журнал Московской Патриархии. 2017. №4 С. 93.

КАТЕХЕТИКА И МИССИОЛОГИЯ

ОБЗОР МОТИВОВ КРЕЩЕНИЯ СОВРЕМЕННЫХ ЛЮДЕЙ И ИЗЛОЖЕНИЕ СВЯТООТЕЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ ЦЕЛЕЙ ТАИНСТВА КРЕЩЕНИЯ

Аннотация. Согласно Положению о религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви (2011 г.) «...особое внимание должно быть уделено выяснению мотивов обращения человека к Церкви с просьбой о Крещении, помощи ему в осознании христианского смысла таинства». В первой части настоящей работы анализируются мотивы, побудившие современных людей приступить к Крещению (на основании анкет обратившихся в Троице-Владимирский собор г. Новосибирска за несколько последних лет). Во второй части излагается святоотеческое учение о том, что единственная цель нашей христианской жизни — искоренение греховных страстей и насаждение противоположных страстям добродетелей. Цель эту невозможно достичь без благодати, подаваемой в церковных таинствах, и в первую очередь, в Крещении и Миропомазании. Также необходимым для искоренения страстей является исполнение Евангельских заповедей, направленных против страстей. В третьей, заключительной части, рассматриваются средства для того, чтобы готовящиеся принять Крещение подходили к таинству сознательно, принимали благодать во спасение.

Ключевые слова: огласительные беседы, религиозное образование, катехизация, оглашение, Крещение.

Святая Церковь требует, чтобы готовящиеся принять Крещение обучались вере. Так, 78-е правило Шестого Всемирного Собора и 46-е правило Лаодикийского Собора говорят о том, что готовящиеся ко Крещению должны еженедельно в пятый день седмицы «давать ответ епископу или пресвитерам» [6; с. 106, с. 169]. Согласно Положению о религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви (2011 г.) «...особое внимание должно быть уделено выяснению мотивов обращения человека к Церкви с просьбой о Крещении, помощи ему в осознании христианского смысла таинства» [8].

Сегодня многие наши соотечественники желают сами принимать Святое Крещение, желают крестить своих детей. Однако следует обратить внимание на то, какие мотивы побуждают их это совершать.

Статистические данные о мотивах Крещения современных людей

В Троице-Владимирском Соборе г. Новосибирска желающим принять Крещение или крестить своих детей предлагается заполнить анкету, в которой имеется вопрос о мотивах Крещения. Для получения статистических данных по изучаемому вопросу изучено 509 анкет (датированных с 2016 г. по 2020 г.). Примерно в 36% анкетах были указаны следующие побудительные мотивы для приятия таинства: спасение души, исправление жизни, попасть в Царство Небесное, принять и познать веру, получить благодать и благословение Божие. В остальных случаях побудительными мотивами являлись такие: получать защиту от зла, болезней, бед, чтоб было все хорошо, по традиции, по желанию других, для семейных отношений и т.п.

Необходимо также отметить, что очень часто люди не знают, что означает спасение души, что следует понимать под получением благодати Божией. Так что из указанных 36% едва ли многие давали себе отчет в том, к чему они стараются приступить.

Что касается остальных, составляющих приблизительно 64%, то здесь видно, что людей интересует положение только в настоящей временной жизни. Такая жизненная установка многих людей общеизвестна. О подобном мировоззрении упоминается, например, в Евангелии. В 6-й главе Евангелия от Иоанна повествуется, как Господь Иисус Христос совершил чудо умножения хлебов и напитал народ. Восторженные насытившиеся люди хотели «нечаянно взять Его и сделать царем» (Ин. 6, 1-5). После чудесного перехода Господа на другую сторону Галилейского моря народ нашел Господа, но получил укор: «истинно, истинно говорю вам: вы ищите меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились. Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную...» (Ин. 6, 26-27).

Святитель Иоанн Златоуст в 46-й беседе на Евангелие от Иоанна, изъясняя дальнейшие события, описанные в 6-й главе, говорит об иудеях, что когда Христос «дал им хлеб и насытил их чрево, они и пророком называли Его, и царем хотели поставить; а когда преподал им учение о пище духовной, о жизни вечной, когда беседовал о воскресении и возвышал их мысль, и когда в особенности следовало бы дивиться Ему, — тогда они ропщут и отступают от Него». [4; с. 310]. Чтобы не случилось подобного с приступающими к Крещению, необходимо разъяснять смысл таинства, и что следует понимать под получением благодати.

Смысл таинства Крещения

По определению святителя Филарета Московского, Крещение есть таинство, в котором верующий при трехкратном погружении тела в воду с призыванием Бога Отца и Сына и Святого Духа умирает для жизни плотской, греховной и возрождается от Духа Святого в жизнь духовную, святую [9; с. 75].

Сразу после Крещения над крестившимся совершается таинство Миропомазания.

Согласно святителю Филарету, Миропомазание есть таинство, в котором при помазании освященным миром частей тела во имя Святого Духа подаются дары Святого Духа, возражающие и укрепляющие в жизни духовной [9; с. 79]. В Крещении человек таинственно рождается в жизнь духовную, в Миропомазании получает благодать духовно возвращающую и

укрепляющую [9; с. 74]. В таинствах тайным образом действует на человека благодать или, что то же, спасительная сила Божия [9; с. 74].

Что следует называть жизнью плотской, греховной, от которой человек освобождается в Крещении? Это жизнь по греховным страстям. В учении святых отцов указывается три главнейшие греховные страсти: сластолюбие, сребролюбие, славолубие (тщеславие). От них рождается 8 основных страстей: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Эти восемь порождают множество греховных страстей.

Преподобный Авва Дорофей говорит: «Поверьте, братия, что если у кого-нибудь хотя одна страсть обратилась в навык, то он подлежит муке, и случается, что иной совершает десять добрых дел и имеет один злой навык, и это одно, происходящее от злого навыка, превозмогает десять добрых дел» [3; с. 148].

Просто и точно учит преподобный Варсонофий Оптинский: «Цель, единственная цель нашей жизни и заключается в том, чтобы искоренить страсти и заменить их противоположными добродетелями» [2; с. 92].

Добродетели нам естественны, страсти — нет. Авва Дорофей так объясняет: «Ибо когда Бог сотворил человека, Он всеял в него добродетели, как и сказал: сотворим человека по образу нашему и по подобию (Быт. 1, 26). Сказано: по образу, поелику Бог сотворил душу бессмертною и самовластною, а по подобию — относится к добродетелям... Следовательно, по естеству Бог дал нам добродетели. Страсти же не принадлежат нам по естеству... но душа, по сластолюбию уклонившись от добродетелей, водворяет в себе страсти и укрепляет их против себя» [3; с. 157].

Преподобный Симеон Новый Богослов в 23-м слове говорит: «Всякий человек, рождающийся в мир сей, трем бывает раб страстям: сребролюбию, славолобию и сластолюбию... Знать нам надлежит, что если случится кому быть пленену этими тремя страстями, то после, хоть бы и захотел, не может освободиться от них сам собою, но имеет нужду в высшей помощи и силе, чтоб избавиться от них... Эти три страсти точно суть сети и тенета диавола, запутываясь в которые попадает человек во власти его; и если кто умрет, будучи поработен им, то пойдет прямо туда, где и диавол, поработивший его себе через них» [1; с. 247-248]. Далее святой отец поясняет: «Что же это за рабство и что за тирания сих трех страстей? Это сила некая диавольская, скрытая, незаметно действующая, которая приводит душу в такое состояние, что она страдает сими тремя страстями, а между тем думает, что они хороши, покоят ее и радуют, и избавляют от скорби и печали. Сама она недовольна к тому, чтобы понять скрытый здесь обман диавольский, если не будет просвещена свыше от Бога...» [1; с. 248].

И далее преподобный Симеон очень ясно показывает, что же происходит в Крещении: «Таинство же христианства есть сие, что мысленная сила Божества Христова, или Божественная благодать, входит внутрь крещаемых душ, веры ради, а не за добрые дела, и производит в них такое изменение, что они не имеют уже более любви ни к богатству, ни к славе, ни к удовольствиям, показывая сим, что если любили они их прежде, то не сами от себя, а по обольщению и действию диавола. В те же души, которые бывают поработены, сим страстям после Крещения, невозможно войти опять такой благодать Божией иначе, как посредством истинного покаяния, чистосердечной исповеди, многих слез и воздыханий из глубины души...» [1; с. 248-249].

Искореняются же греховные страсти путем исполнения Евангельских заповедей. Так учат святые отцы. Авва Дорофей говорит: «Словом, теперь цель Владыки нашего Христа есть научить нас, от чего мы впали во все грехи сии... Итак, сперва, как я уже сказал, Он освободил нас святым Крещением, подав нам свободу делать добро, если пожелаем, и не увлекаться уже, так сказать, насильственно ко злу... Потом Он научает нас, как посредством святых заповедей очищаться и от самых страстей, чтобы через них не впасть опять в те же грехи...» [3; с. 37].

Видим отсюда, что до Крещения человек не может сам освободиться от делания зла, от рабства диаволу, не может сам творить добро. Не может он сам, без благодати Божией, исполнять заповеди Евангелия. Преподобный Симеон Новый Богослов ясно учит в 51-м слове: «... всякий, кто не укрепившись прежде силою Святого Крещения, возьмется творить заповеди Христовы, все будет трудиться. И кто тому, кто не укреплен силою Святого Крещения, повелевает исполнять заповеди Христовы буй есть и слепец» [1; с. 372].

Святые Отцы Карфагенского Собора о благодати, подаваемых в церковных таинствах, утверждают, что она не только разрешает от содеянных грехов, но подает помощь избежать иных грехов, подает знание, что подобает творить и вдыхает в нас любовь, подает силу, чтобы мы могли исполнить то, что познали» (правила 125 и 126) [6; с. 233-234].

Благодать, полученная в Крещении, может послужить на осуждение принявшим ее. Те, которые грешат после Крещения, по объяснению святителя Филарета, «...виновнее в грехах своих, нежели некрещенные в своих, потому что имеют от Бога особенную помощь к добру и отвергли ее» [9; с. 79].

Преподобный Марк Подвижник поясняет: «...от Крещения, по дару Христову, нам дарована совершенная Божия благодать к исполнению всех заповедей, но потом каждый, получив оную таинственно и не совершая заповедей, по мере опущения их, находится под действием греха, который не есть Адамов, но грех вознерадевшего; потому что он, получив силу действия, не совершает дел. Оскудение же происходит от неверия; а неверие не есть чужой грех, но самого того, кто не верует, которое и бывает наконец матерью и введением всякого греха» [7; с. 105-106]. Именно так, по мнению святого Марка Подвижника, человек оскорбляет и угашает Духа Святого в себе [7; с. 105] (апостол Павел к Фессалоникийцам писал: «Духа не угашайте» (1 Фес. 5,19)).

Еще во времена Древней Церкви святитель Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, говорил о малом числе спасающихся. В 24-й беседе на книгу Деяний Святых Апостолов он говорил: «Сколько, вы думаете, в нашем городе спасаемых? Тяжко то, что я намерен сказать; однако скажу. Из числа столь многих тысяч нельзя найти более ста спасаемых; но и в этих сомневаюсь. Какое, скажи мне, нечестие в юношах? Какое нерадение в старцах? Никто не заботится, как должно, о своем собственном сыне... Образцы для подражания утратились... Не говори мне того, что мы составляем множество... перед людьми справедливо можно было бы говорить об этом, но перед Богом, Который не имеет нужды в нас, нельзя» [5; с. 243].

В настоящее время так же немногие люди стараются о жизни по заповедям Божиим и сохранении в себе благодати святого Крещения. Они воспитываются телесериалами, интернетом и т.п. Дух святых отцов очень мало кому знаком и еще меньше тех, кто Его усвоил.

**О необходимости
тщательной
подготовки к
принятию
Крещения**

В наше время особенно необходимо не торопиться с принятием Крещения. Нужно, чтобы человек имел твердое намерение с принятием благодати оставить все дела греховные, сатанинские. И дело здесь не столько во времени, сколько в формировании правильных понятий и в направлении воли. В первой беседе на Евангелие от Иоанна святитель Иоанн Златоуст говорит: «Так как добродетель и порок происходят не от природы, то и перемена легка и не подвержена никакому насилию. Аще хотите и послушаете Мене, говорит Бог, благая земли снесите (Ис. 1, 19). Видишь ли, что нужно одно только хотение? Но хотение — не обыкновенное, общее многим, а тщательное... надобно доказать это желание в самых делах» [4; с. 9]. По мнению святителя Иоанна, речения Евангелия «не относятся к тем, которые не хотят отстать от жизни скотской... Да не увлекает же нас страсть к богатству, ни любовь к славе, ни сила гнева, ни волнение других страстей. Невозможно слуху неочищенному уразуметь как должно высоту неизреченных глаголов, ура-

зуметь, или познать как следует, силу этих страшных и неизреченных Таин и всякое добро, заключающееся в этих божественных изречениях» [4; с. 8].

Святитель Иоанн Златоуст в свое время так обращался к христианам, которые пытались совмещать посещение церковных богослужений и нескромных зрелищ: «Слушающему Евангелие не должно приобщаться трапезы бесовской. Кое общение правде к беззаконию? Ты стоял здесь, слушая Иоанна и через него внимая учению Духа, и после этого идешь слушать блудных женщин, произносящих речи постыдные, а еще постыднейшие дела представляющих на зрелище, также изнеженных юношей, которые взаимно друг друга бьют и бьются. Как же ты можешь вполне очиститься, оскверняемый такой грязью?... Все там — смех, все — стыд... все — разврат, все — пагуба... Знаете вы, сподобившиеся таинства (Крещения)... в какой завет вы вступили со Христом, когда Он сподобил вас Своих таинств?... Как вы, с отречением от сатаны и ангелов его, отреклись и от всей гордыни его, и обещали более уже не уклоняться к ней? Итак, не мало нужно заботиться, чтобы не забывать столь великих обетов, и не делать себя недостойными таких таинств» [4; с. 10-11].

Из всего выше сказанного видно, что в наше время немногие люди осознают истинный смысл таинства Крещения и необходим великой труд для того, чтобы раскрыть перед ними не только основные догматические истины, но и суть страстей, суть Евангельских заповедей. Им необходимо помочь усвоить правильные понятия о спасении и вечной гибели, о том, что есть добро и что есть зло. Во многом придется изменять жизнь, нравы, и это возможно с помощью Божией благодати, подаваемой в таинствах, но при условии сознательного соработничества со стороны человека.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аскетика. Т.2. М., 2008. 1214 с.
2. Варсонофий Оптинский, прп. Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Воспоминания. Письма. «Венок на могилу Батюшки». Оптина Пустынь, 2013. 688 с.
3. Дорофей Авва, прп. Душеполезные поучения. М., 2000. 335 с.
4. Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т.8. Почаев, 2005. 1080 с.
5. Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т.9. Почаев, 2005. 1061 с.
6. Книга правил святых Апостол, святых Соборов вселенских и поместных и святых Отец. Киев, 2009. 448 с.
7. Марк Подвижник, прп. Аскетические творения. М., 2013. 229 с.
8. О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви // Русская Православная Церковь (официальный сайт Московского Патриархата). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1909451.html> (дата обращения: 28.05.2021)
9. Филарет (Дроздов), свт. Пространный Христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Тутаев, 2000. 160 с.

УЧЕНИЕ О МОЛИТВЕ

Иеромонах Иоанн (Цуриков)

▮ Преподаватель Новосибирской православной духовной семинарии

ПРЕПОДОБНЫЕ ОПТИНСКИЕ СТАРЦЫ О МОЛИТВЕ ИИСУСОВОЙ

Данная статья посвящена молитве Иисусовой. В ней рассматриваются вопросы о необходимости для добродетельной жизни благочестивым христианам, живущим в миру, заниматься Иисусовой молитвой, а также о предостережении от преждевременных занятий умной молитвой.

Оптинские старцы в XIX веке явились истинными хранителями святоотеческого предания. Наставления о молитве Иисусовой они основывали на святоотеческом учении и на традиции преподобного Паисия (Величковского). Преподобные старцы вели обширную переписку, в которой говорят о молитве начинающего, о деятельной жизни христианина, о добродетелях, необходимых для успешной молитвы, о хранении себя от прелести или неправильного мнения о себе.

Ключевые слова: молитва, молитва Иисусова, умная молитва, аскетика, святые отцы, преподобные Оптинские старцы, Оптина Пустынь

Спасение человека по словам святых отцов заключается в возвращении утраченного Богообщения, в восстановление общения с Богом [3; с.328]. Цель христианской жизни состоит в стяжании благодати Святого Духа, а по словам преподобного Серафима Саровского удобнее всего стяжать благодать через молитвенное делание [8; с.686].

По словам святых отцов умная божественная молитва еще в раю Самим Богом была дана первозданному человеку [8; с. 274]. Заповедь об умной молитве дана человеку Богом в Ветхом Завете. «Возлюбиши Господа Бога твоего, повелевает Бог, всем сердцем твоим, всею душою твою, всем умом твоим, всею крепостию твою. Сия есть первая заповедь» [3; с.219]. Святитель Игнатий (Брянчанинов) писал: «Очевидно, что исполнения величайшей, возвышеннейшей заповеди из всех заповедей невозможно иначе достигнуть, как умной, сердечной и душевной молитвой, которой молящийся отделяется от всей твари, весь, всем существом своим, устремляется к Богу» [3; с.220].

Молитва Иисусова или моление именем Господа Иисуса Христа в Новом Завете было установлением Самого Христа Спасителя, и было проповедано святыми Апостолами, о чем свидетельствует книга их Деяний [7; с.565]. Впоследствии святые отцы во многих своих творениях подробно описывали как проходить умное молитвенное делание, оставили предостережения от преждевременного стремления к умной молитве, благодатным действиям и утешениям.

Отсутствие или крайне редкое общение с опытными благодатными наставниками молитвенного делания побуждает нас сегодня получать духовное знание в святоотеческих книгах, с особым вниманием их читать и перечитывать. Об этом еще в XIX веке упоминал святитель Игнатий (Брянчанинов), он писал: «Ныне, по причине совершенного оскудения духоносных наставников, подвижник молитвы вынужден исключительно руководствоваться Священным Писанием и писаниями отцов» [8; с.34].

Часто приходится слышать от христиан, что молитвой Иисусовой можно молиться только монахам, а христиане, живущие в миру, от этого свободны. Или встречаются случаи того, что некоторые по страху впасть в прелесть молятся слишком редко или совсем не занимаются молитвой.

Выше изложенные причины побудили к исследованию этих вопросов. Во-первых, является ли молитва Иисусова установлением Божественным. Во-вторых, только ли монахам, а не всем благочестивым христианам, заповедано святыми отцами спасительное моление именем Господа Иисуса Христа.

В-третьих, практической причиной представляется предостережение христиан от преждевременных занятий умной молитвой, за которыми следует прелесть.

В исследовании данных вопросов мы обращаемся к наследию преподобных Оптинских старцев, опытно проходивших путь умного делания и ставших в XIX веке духовными наставниками для множества ищущих спасения христиан.

Преподобные Оптинские старцы явились истинными хранителями святоотеческого предания. Будучи преемниками благодатного опыта умного делания, свои наставления о молитве Иисусовой они всецело основывали на традиции преподобного старца Паисия (Величковского). В монастыре были собраны рукописи старца Паисия, а на их основании в середине XIX века было положено начало книгоиздательской деятельности Оптиной пустыни.

Преподобные Оптинские старцы вели обширную переписку, не только с монашествующими, но и с благочестивым мирянами, оставив множество наставлений, касающихся молитвенного делания. В них старцы объясняют какой должна быть деятельная жизнь христианина, какие добродетели необходимы для успешной молитвы, как сохранить себя от прелести или неправильного мнения о себе.

Прежде всего о том, что молитва Иисусова заповедана всем христианам, а не только монахам, свидетельствует Священное Писание и писания святых отцов.

Преподобный Паисий (Величковский) написал в XVIII веке сочинение в защиту умной молитвы, в которой он говорит, что молитва была заповедана Богом первозданному человеку еще в раю [8; с. 274].

Достаточно подробная апология молитвы содержится в сочинении «О молитве Иисусовой» святителя Игнатия (Брянчанинова) помещенная в первом томе аскетических опытов. В данном сочинении святитель Игнатий на основании Священного Писания и святых отцов утверждает:

— молитва Иисусова имеет Божественное, а не человеческое установление и об этом написано в святом Евангелии. Установил и заповедал священнейшую молитву Иисусову Сам Господь наш, Иисус Христос, когда после Тайной Вечери даровал важнейшие заповеди, среди которых было дозволение и заповедание молиться Его именем [3; с.16].

— Святые Апостолы, совершали великие чудеса именем Господа Иисуса Христа, как повествуется в Евангелии и книге Деяний их [3; с.18].

— Православная Церковь «для всех неграмотных чад своих, и монахов и мирян, установила заменять псалмопение и молитвословие на келейном правиле молитвой Иисусовой» [3; с.23].

— «Учение о Божеской силе имени Иисусова имеет полное достоинство основного догмата, и принадлежит к всесвятому числу и составу этих догматов» [3; с.25].

Преподобный старец Макарий написал в середине XIX века сочинение: «Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву». В этом сочинении он предостерегает христиан, занимающихся чтением духовных книг и «Добротолубия» от искания благодатных состояний и преждевременного занятия умной молитвой, но никому не запрещает молиться устно. Это сочинение он рассылал тем, с кем имел переписку [4; с.501], а в последствии она была включена в собрание его писем [4; с.501].

Преподобный старец Лев Оптинский в одном из писем приводит отрывок из жизнеописания святителя Григория Паламы, в котором повествуется, о том, как старец Иона спорил со святителем Григорием, считая, что непрестанную молитву творить нужно только одним монахам, а миряне от этого свободны. Но явившийся ему Ангел Господень, увещевал его, чтобы впредь не дерзал спорить о вещи законной и просил бы прощения у святого Григория [6; с.62-63].

Преподобный старец Варсонофий Оптинский в беседах с духовным чадами советовал им творить молитву Иисусову: «Исполняйте и вы, мои детки, по силе, эту молитву, она сохранит вас от всякого зла. ...Эта святая молитва будет хранителем вашего девства. Если же кто из вас соберется выйти замуж, то она же отведет вас от всякого дурного человека и пошлет доброго, верующего друга для совместной помощи на жизненном пути» [2; с.99].

Из беседы преподобного от 30 мая 1910 года: «Без руководства эту молитву проходить опасно. Если хочешь начать, то начни с небольшого. Возьми четки — у тебя есть? ...По четкам сто молитв Иисусовых в день с поклонами, хочешь земными, хочешь поясными, все равно» [2; с.81].

А в беседе от 19 июня 1911 года говорил: «Вам при ваших учебных или иных занятиях невозможно всю жизнь наполнять Иисусовой молитвой, но каждая из вас проходит по 20, 50 или 100 молитв в день. Каждая по силе своей навькает ей» [2; с.143].

Про пятисотницу преподобный говорил: «Совершение молитвы Иисусовой очень важно. В Оптиной пустыни все иноки обязаны ежедневно совершать пятисотницу, то есть правило, состоящее из 300 молитв Иисусовых, 100 — Божией Матери, 50 — Ангелу-хранителю и 50 — всем святым. Хотя это правило обязательно только для иноков, но хорошо было бы, если бы миряне совершали его по возможности» [2; с.141].

Полагаем, что на основании приведенных писем и советов видно, что преподобные Оптинские старцы учили благочестивых христиан живущих в миру молитве Иисусовой.

Занимавшихся умной молитвой преподобный Макарий предостерегал о том, что необходимо проходить делание молитвы Иисусовой правильным и законным образом, чтобы сохранить себя от состояния прелести [1; с.491].

Читая в творениях святых отцов о великих дарованиях духовных, христианин не должен стремиться к ним преждевременно и без рассуждения, но познавать свою немощь и смиряться [1; с.492].

Преподобный Макарий в письме к «N.N» от 21 октября пишет «В молитве не стремитесь к высокому, а, сознавая свою немощь, имейте себя всегда поверженным перед Богом и призывайте Его со смирением и простотою, как дитя — отца, памятуя, что перед Господом лучше грешник с покаянием, нежели праведник с гордостью» [5; с.307].

Святые отцы предупреждали о том, что всякого человека, который прежде совершенного обучения в первой части (деятельной) переходит ко второй части (умозрительной) постигает гнев Божий [1; с.493]. Поэтому прежде необходимо очистить сердце делами покаяния и жизнью по заповедям Божиим [1; с.493].

В деле покаяния при очищении сердца от душевных страстей, а также в борьбе с возникающими греховными помыслами нам дан меч духовный — молитва Иисусова: «Употребляйте же молитву как меч духовный, и всегда, а паче к поражению страстей: когда почувствуете движение гнева или иной страсти, тогда более призывайте имя Иисусово, и ощутите помощь Его. В сем-то и состоит деятельная молитва (Иисусова), приличная нам» [5; с.307].

В жизнеописании преподобного Макария повествуется, как советовал старец своему духовному чаду Д.В. Ладыженскому, творить молитву: «Вы же старайтесь не коснеть в этих помыслах, а скорее обращайтесь к Богу с молитвою: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго» [1; с.352].

Предостерегал старец Макарий от прохождения умной молитвы тех, кто еще побеждается гневом и гордостью, и еще не исцелился от душевных страстей.

Из письма от 21 октября 1852 года: «Святые Отцы пишут, что кто достигнет истинной молитвы, того хотя и весь мир будет ратовать, он не оскорбляется, а если мы побеждаемся гневом, то еще далеки от молитвы, и надо опасаться искать высокого, чтобы не впасть в прелесть.

Молитва есть обоюдоострый меч: произносимая со смирением, она поражает врагов наших, а совершаемая с тонкою духовною гордостью и мнением о себе — вредит самим нам и не столько приближает нас к Богу, сколько удаляет от Него, ибо только смиренным дает Он благодать Свою» [5; с.307].

И еще в другом письме: «Кто употребляет сей меч духовный, надобно, чтобы был смирен, ибо тогда только оным поражаются враги, а без того многие попадают в неисцельную прелесть. Советую тебе не простираться на такую высоту. Но при свободе, при страстных движениях, при немощи призывать Бога сею молитвою со смирением. Пришлю тебе выписочку: предостережение к проходящим сию молитву» [5; с.501].

В чем заключается истинная цель молитвы? По словам святого Иоанна Кассиана Римлянина целью духовной жизни является чистота сердца, то есть очищение от страстей, а достигается она исполнением заповедей Господних, сопротивляющихся греху [1; с.499]. «Кто ведет жизнь по образу Законоположника и руководствуется заповедями Его, в том невозможно оставаться греху. Потому Господь обетовал в Евангелии сохранившему заповеди сотворить у него обитель» [1; с.500].

В письме от 24 апреля 1840 года преподобный Макарий пишет: «Старайтесь сколько можно заниматься оною устно и в служении, ибо Господь дарует молитву молящемуся, но сму-

щаться также не должно за нестяжание сего священного дара — взгляните на свое рассеянное устройство и нравственность: мир и суета его помрачает свет ума, а Вы с сим связаны крепкими узами. При лишении же сего многожелаемого дара молитвы обратитесь к тем средствам, которыми можем доказать любовь Божию, — к исполнению Его святых евангельских заповедей: любяй Мя заповеди Мои соблюдает (ср.: Ин.14,21), в числе коих найдете и смирение, без коего ни одна добродетель не может быть благоприятна Богу» [5; с.531].

И еще в письме от 31 августа 1838 года: «Творите молитву просто, со смирением и Бог не оставит Вас; и понуждайтесь на делание заповедей Божиих» [5; с.607-608].

Из писем видим, что молитвенному деланию должно сопутствовать нравственное исправление, которое связано с исполнением заповедей Божиих. Также являются необходимыми для прохождения правильной умной молитвы добродетели такие как смиренномудрие, любовь, кротость, простота и доброе расположение ближнему [1; с.500-501]. «Обитель, или упокоение Духа есть смиренномудрие, любовь, кротость, и прочие заповеди Господни» [1; с.501].

Поэтому обучение умному деланию требует многого не только подвига, но и времени. Святитель Иоанн Златоуст пишет об этом: «Дело же сие требует не одного или двух дней, но многих лет и времени, потребны подвиг и труд, дондеже изгнан будет враг и вселится Христос» [1; с.502].

Что касается духовных наставников в деле молитвы, то преподобный Макарий говорил, что нельзя проходить умную молитву самочинно, без опытного руководителя. Во избежание прелести и вреда от ложных видений следует советоваться с опытными подвижниками, если же такого не найдется, то со смирением отвергать видения. А подвергаются ей обычно, те кто, не очистив себя от страстей возводят ум на небо и воображают небесные блага и чины Ангелов [1; с.503-506].

В письменных наставлениях старец Макарий часто приводит слова святых отцов Добротолубия.

Начинающим обучаться как должно проходить умное молитвенное делание преподобный Макарий советовал преимущественно изучать наставления преподобных Каллиста и Игнатия Ксанфопулов, так как они в постепенном порядке излагают руководство к умному деланию [1; с.502].

В предостережение занимающимся умозрительной молитвой старец Макарий советовал читать преподобного Григория Синаита 7-ю главу «О прелести» [5; с.607].

Предостерегая от состояния прелести преподобный старец Макарий заповедовал заниматься устной молитвой, не сопровождая ее никакими «художественными способами».

В письме от 3 мая 1839 года он пишет: «Всему Ему покоритесь со смирением и посекайте мечом духовным врагов Ваших, но только устно призывая имя Иисусово, а не умственно; и со смирением, опасаясь помыслить, что при успокоении уже победили врагов» [5; с.526].

Одному вопрошавшему научить его художественному деланию умной Иисусовой молитвы, преподобный Макарий отвечает, что не может быть наставником этого делания. Но верит, что ранее были такие делатели, а в них главное было смирение. А без смирения опасно браться за это художественное умное делание. Советует произносить молитву устами и сопротивляться прилогам страстных помыслов:

«Просто можете призывать имя Божие устами, произнося молитву и отгоняя страстные прилоги, припадая смиренно ко Господу; а за художную, умную приниматься опасно, ибо одной следует прелесть; а прелесть — наказание Божие» [5; с.607].

Преподобный Макарий указывал на необходимость чтения творений святых отцов ради избежания прелести и препятствий от душевных врагов: «Мы радуемся о тех, которые разум-

но и достойно могут соединиться с Господом через сие блаженное делание, не достигшим же того и нудящемся к прохождению сего делания советуем самим читать с должным вниманием отеческие книги, да познают истину и прелесть, и подсады вражи, и соблюдут себя от начинаний выше меры своей» [1; с.507].

Что касается качества молитвы, преподобный Макарий говорил, что, молясь просто в определенное время определенным количеством, со временем рождается качество, только необходимо понуждать себя на молитву: «Молитесь просто в определенное время количеством, от чего рождается качество понуждая себя к молитве» [4; с.194].

В другом письме старец писал, ссылаясь на святого Петра Дамаскина, что умную молитву дает Господь молящемуся правильно, т.е. деятельной молитвой при произнесении ее устами: «Надобно попроще: молитвою Иисусовую нужно молиться всем и отгонять помыслы, но не искать ничего, кроме помилования; а Господь, давая молитву молящемуся, по слову Петра Дамаскина, а то у врага много подсад и подвижников обольщать под видом истины ложными действиями» [5; с.662].

И еще в сочинении об это же писал: «То есть хорошо молящемуся телесною молитвою дает умную молитву» [1; с.508].

Итак, среди обширной переписки преподобных Оптинских старцев, не только с монашествующими, но и с благочестивыми мирянами и их жизнеописаний, мы находим наставления, касающиеся молитвы Иисусовой. В них они наставляли какой должна быть молитва начинающего, какой деятельная жизнь христианина, какие добродетели необходимы для успешной молитвы и, как сохранить себя от прелести или неправильного мнения о себе.

На основании приведенных выше письменных и устных наставлений преподобных Оптинских старцев касающихся молитвы Иисусовой, можно сделать некоторые выводы:

Молитва дана всем благочестивым христианам, а не только монашествующим.

Занимающимся молитвенным деланием необходимо идти правильным, законным путем и опасаться от преждевременного достижения умной молитвы, соблюдать условия, заповеданные нам святыми отцами:

а) Прежде необходимо очистить сердце делами покаяния и жизнью по заповедям Божиим. Что относится к деятельному подвигу молитвы, которая состоит в борьбе со страстями души и греховными помыслами, призыванием имени Божия, как мечом духовным.

б) Читать деятельные книги святых отцов и руководствоваться ими при прохождении молитвы, а также советоваться с опытными подвижниками.

в) Произносить молитву устами.

г) Понуждать себя терпеливо на молитву, молиться в определенное время количеством. А со временем, по мере очищения сердца от страстей и обретения смирения, Господь дарует умную молитву.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Агапит (Беловидов), схиарх. Житие оптинского старца Макария / схиархимандрит Агапит (Беловидов). Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиной пустынь, 2017. 512 с.

2. Варсонофий Оптинский, преподобный. Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Воспоминания. Письма. «Венок на могилу Батюшки». Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиной Пустынь, 2013. 704 с., ил.

3. Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения иже во святых отца нашего Игнатия епископа Ставропольского: в 8 т. Т. 2: Аскетические опыты. Репринтное воспроизведение изд. 1904 г., Санкт-Петербург. М.: Сретенский монастырь, 1998. 412 с.

4. Концевич И.М. Оптина Пустынь и ее время [Текст]. Репр. воспроизведение с изд. Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле (США), 1970 г., перераб. и доп. Козельск, Калужская обл.: Введенский ставропигиальный мужской монастырь (Оптина пустынь), 2013. 688 с.
5. Макарий Оптинский, преподобный. Письма к мирским особам. М.: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина Пустынь; Отчий дом, 2012. 864 с.
6. Письма Оптинского старца Льва к монаху Иоанникию (Бочарову). Свято-Введенская Оптина Пустынь, 2002.
7. Собрание писем Оптинского старца Амвросия. Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина Пустынь, 2015.
8. Трезвомыслие: в 2 т. / Сост. схиарх. Авраам (Рейдман). 2-е изд., испр. Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Новотихвинского женского монастыря, 2016. Т.1. 720 с.

ПРАВОСЛАВИЕ И ПРАВО

Алина Викторовна Колесникова

Кандидат философских наук, доцент; доцент кафедры истории и философии Новосибирского государственного аграрного университета; доцент кафедры истории, философии и искусствознания Новосибирской государственной консерватории им. М.И. Глинки

ПРАВОСЛАВИЕ И ПРАВОСОЗНАНИЕ

В статье ставится проблема необходимости построения философии правосознания как онто-социокультурного концепта возможного осуществления способа правового бытия, отвечающего духовной традиции русского народа. В этом смысле известная философия права (в евроатлантическом варианте) является лишь формой теоретизирования, восходящей к протестантским основаниям, претензии на универсальность которой вполне оспоримы. Феномен права невозможен без социокультурного контекста, а применение права находится в прямой зависимости от правосознания. В этой связи критике подвергается миф о правовом нигилизме православной России — как оксюморон, даже на языковом уровне. Данный миф — лишь ментальное отторжение «чужого».

Ключевые слова: духовная традиция, православие, правосознание, справедливость, нормативность, совесть.

С момента развала Советского Союза в российской академической среде устойчив миф о правовом нигилизме русских (и православия в целом). Причем мало кого смущает, что данная позиция не выдерживает критики даже при первом приближении (достаточно вспомнить «Слово о Законе и Благодати», «Русскую правду» и т.д.). Семантическое единство понятий «право», «православие» и «правда» означает неразрывность их сакрального значения с жизненной практикой. Все теории начинаются с языка. Язык — это способ бытия народа и способ осмысления народом бытия. Человек может отпасть от смысла, но смысл не может исчезнуть из жизни человека. Смысл всегда проявится в языке — в вопрошании о смысле.

Отечественная философская рефлексия прошла долгий путь исканий и заимствований (конечно, евроатлантических теорий победившей светскости), и более всего — в вопросах права. И несмотря на то, что сегодня секулярный абсолютизм правотворчества достиг дна, отечественные специалисты в области права и философии продолжают игнорировать как русскую духовную традицию, так и достижения религиозных философов в данной области. В лучшем случае преподаватели просто информируют об учениях религиозных правоведов, как о некоей экзотике.

Предлагаю осмыслить сложившуюся ситуацию в аспектах прояснения понимания права и правосознания, отягощенного конфликтом интерпретаций и выделением противоречий внутри непосредственно правосознания и обращаю внимание на семантическое единство следующей цепочки понятий: *православие — правда — правосознание* (здесь и далее курсив мой — А.К.).

О праве и правосознании

В основе философии права и философии правосознания — одна ключевая идея — *идея права*. Однако правосознание и право имманентны, но не тождественны. Нередко можно прочесть, что правосознание — это некий спутник права. И даже более того, что право является исходным началом правосознания. Но, это невозможно, потому что именно правосознание выступает по отношению к праву детерминирующим осознаваемым началом.

В понятии правосознание исходным пунктом является сознание, без которого невозможно понимание не только права, но и всего остального. Без этой детерминанты осознанности право и применение его способны девальвировать и разрушить любые смыслы.

В понятии правосознание исходным пунктом является сознание, без которого невозможно понимание не только права, но и всего остального. Без этой детерминанты осознанности право и применение его способны девальвировать и разрушить любые смыслы.

Сегодня остро необходима постановка вопроса о философии правосознания, способной ставить и отчасти решать гораздо более глубокие проблемы бытия человека и социума.

Практически вся изучаемая теория права построена на основании позитивистской методологии в сочетании с естественно-правовыми концепциями либерального юрицизма. Подобная рефлексия изначально лишена целостности.

Философия правосознания — это *онто-социокультурный концепт* возможного осуществления способа правового бытия. Право в контексте правосознания представляет собой идеально-теоретическую конструкцию, осознание которой вызывает некое внутреннее чувство и побуждение, фиксируемое в поступке как наглядном проявлении нравственности.

Еще одна интенция вызывает вопросы — это нередко встречающееся определение права как способа бытия социума в правовом государстве (с противопоставлением неправового государства). В неправовом государстве право представлено как воля правителя, отождествление с законом; право служит для защиты государственных интересов и т.д. В правоведении практически всё выводится из идеи правового государства и сводится к необходимости и важности быстрого воплощения в жизнь его идей и принципов.

Но, право не может быть способом бытия, поскольку *право абстрактно*, и, при этом не является исключительно абстрактно-логической конструкцией с детерминантой всеобщности. Право обретает конкретность исключительно в применении его человеком, *осознающим и действующим*.

Если право рассматривать исключительно в рамках юридических дисциплин и философии права, то теряется его (права) *жизнеспособность* и, соответственно, как феномен для рассмотрения, право исчезает. Это происходит потому, что феномен права всегда зависим от социокультурного контекста, а применение его — от правосознания. Здесь фиксируется конфликт интерпретаций права и правосознания в философии и общегуманитарной мысли.

О конфликте интерпретаций права и правосознания

Терминологическое выражение «конфликт интерпретаций» — центральный концепт онтологической герменевтики (П. Рикер), позволяющий прояснить философский статус понимания культур в мире культуры.

Право метафизично по сути своей — греческая античность подразумевает Номос и полис как воплощение и волю Космоса. И Римское право апеллировало к Высшим Смыслам. Католическая традиция девальвировала правовую практику. Протестантизм явился ответом самосохранения европейских народов, стал основанием построения их национально-культурного бытия, основанного на индивидуализме, частной собственности и праве.

Собственность, приумножение капитала и репутация (вместо чести) нуждались в правовом оформлении. Евроатлантическая философия и культурная традиция дифференцировала право и нравственность, лишив нравственное бытие абсолютной ценности. Возможно, для простоты функционирования права (того, что осталось от него, без нравственной составляющей) в социуме. Ведь и социум стал декларативно светским (сначала провозглашалась терпимость к иноверцам, затем — полная победа светскости).

Постепенное попустительство греху привело к полному практически упразднению этого понятия (и понимания его) обществом.

И хотя в качестве образца по-прежнему декларируется Римское право, нельзя утверждать, что это неоязычество в примитивном варианте. Поскольку римское право апеллировало к Космосу, а не к Хаосу. Достаточно вспомнить стоицизм. Но в стоицизме рядоположность добра и зла привела к дальнейшему релятивизму этих понятий, вплоть до хаотизации (У. Эко, например).

Механическая экстраполяция евроатлантических моделей позитивного права является непродуктивной для российской социокультурной реальности. Можно отметить три главных момента европеизации правового бытия России: модернизация по типу вестернизации Петром I, упразднение законов Российской империи Лениным, и после развала СССР — принятие колониальной по сути Конституции.

Русская духовно-культурная традиция предполагает возможность осуществления *справедливости*. Справедливость — это также константа, ради ощущения и осуществления которой необходимы и право и правосознание и закон и государство на правовых основаниях.

Возникает вопрос, что есть справедливость и может ли данное понятие быть адекватно от-рефлексировано?

В юридическом теоретизировании главенствует *нормативность*, должное (деонт). Введённый утилитаристом И. Бентамом термин «деонтология» может рассматриваться как *учение о должном*, но интересен казус с самим термином «де-онтология» — то, что упраздняет то, что существует. Так всегда ли существует то, что теоретически «должно»? Бытийствует ли *нормативность*?

Правовая идея — это теоретизация справедливости, некая ментальная конструкция. Правовое сознание — это понимание справедливости. Правовое чувство — это ощущение осуществления или неосуществления идеи справедливости. Причем, обостряется правовое чувство как раз вследствие отсутствия этой справедливости в эмпирии социума. В идеале справедливость должна быть *духовной инвариантой* правовой системы. Право предполагает

осуществление справедливости юридическими средствами. И в этой связи возрастает не просто ответственность правотворческого сознания, а уровень сопричастности этого сознания бытию — той духовно-культурной традиции, в которой данное правотворчество предполагается осуществить.

С древних времён правовая сфера подразумевает апелляцию к Высшим Смыслам, а философия предполагает осознанный выбор человека в стремлении к Мудрости как единству Истины, Добра и Красоты. Жизнь человека всегда требует почвы, надёжности, а значит традиции, исходящей из самих жизненных оснований. Европейские мыслители создали рефлексию о праве как таковом. Русские философы и правоведы вели речь именно о правосознании. Единство права и нравственности в русской философии осуществилось как единство веры и рациональности, отразив социальный универсализм отечественной интеллектуальной культуры (Сперанский, Хомяков, Соловьев и др.).

Обоснование морали возможно как на основе живого чувства религиозной веры, так и на основе рациональной практической нравственности. Важно, чтобы обоснование это отвечало духовной традиции той реальности, где предполагается правоприменение.

О внутренних противоречиях правосознания

Восприятие и применение права необходимо развивать и воспитывать, но наивно верить в действенность превентивного правового просвещения. Реальное противоречие существует не между моралью и правом (достаточно популярная тема), а между разными состояниями правового и нравственного сознания, что связано с глубинным выбором человека.

Русский религиозный философ и правовед И.А. Ильин, бывший в юности гегельянцем, создал развернутую концепцию *правосознания* (см. «О правосознании», «Основы государственного устройства», «Понятие права и силы» и др. произведения) [1; 2].

Правосознание способно регулировать частные волеизъявления, при соблюдении двух главных условий: неприкосновенности естественных прав человека и неприкосновенности самой системы права.

Правовые нормы всегда санкционированы внешним авторитетом и предписанием, моральные нормы апеллируют к внутреннему состоянию человека, его совести. И поскольку правовая норма предписывает должное, независимо от согласия человека, то это предписание может касаться лишь внешнего поведения.

Возникает противоречие: раз правовая норма является производной признанной власти, значит, момент согласия с правовой нормой все же констатируется, но видимо, только в том случае, если признание власти носит внутренний характер, а не является инерционной манерой поведения.

Естественные правовые нормы, по мысли И.А. Ильина, соответствуют самому «естеству» человека как *существа духовно-нравственного*, и в этом моменте — ключевое отличие его концепции от известных европейских теорий естественного права, появившихся в эпоху Нового времени, периода рационализации человеческой природы в философии.

Только признание авторитета власти *внутренним голосом совести, соотносимым с теологией*, может стать условием гармонии норм права и морали, что в свою очередь и обеспечивает духовная традиция.

Естественное право, по И.А. Ильину, восходит к тайне творения и, по замыслу Бога, является необходимым элементом сосуществования людей. Смысл позитивного права состоит в том, чтобы включить в себя, как можно более полно, содержание естественного права, без которого все нормы положительного права практически безжизненны [1].

Осознанный правовой выбор вполне осуществим. Настоящее правосознание предполагает *добровольность исполнения должного*. Человек обязан повиноваться закону не из страха

наказания (и не из кантовского ригоризма долженствования), а по собственному внутреннему убеждению, соотносимому с Высшей Волей (не с собственным прагматизмом!).

Когда совесть человека соотносима с Высшей Волей, правосознание апеллирует к духовной традиции, вполне возможна гармонизация норм права и морали, что может (и должно!) стать важным условием и общественной консолидации и укрепления бытия государства. Остается определиться в способах достижения.

Сегодня стали появляться интересные глубокие работы по данной проблеме. Например, монография «Право и православие» В.В. Сорокина [3], в которой предпринят анализ глубинных оснований возникновения и бытия права. Автор обозначил свой подход как духовно-культурологический, избрав в качестве метода тезис о непротиворечивости науки и религии.

В современном мире, как никогда ранее, происходит стремительная девальвация важных ценностных установок (восходящих к духовной антиномии добро — зло), возникают некие дробные формы псевдонравственности (профессиональная этика, экономическая этика, корпоративная этика и т.д.), использующие в том числе и право, но уже как средство достижения интересов в политике и бизнесе. Но, динамика представлений о добре — это не фиксация *изменений самого добра* — это фиксация эволюции или падения представлений о добре человека. На этот момент обращает внимание В.В. Сорокин, отмечая, что *православие не имеет разных форматов морали*, что сразу делает невозможным упразднение нравственности из права [3]. Корпоративные и прочие формы «нравственности» чужды православию.

Нравственность — это константа — то, что человек открыл при помощи Божией и закрепил в своей духовной традиции, которую должно укреплять, сохранять и развивать. Здесь хочу оговориться, что попустительства слабостям человеческой природы и страстям душевным развитием не является. Частый упрек православию в ортодоксальности со стороны либералов и западников критики не выдерживает также даже на уровне языковой семантики.

Известные образцы евроатлантического юрицизма просто не укладываются в наш культурный код (смею обозначить его как *мир — правда — справедливость*) и не выдерживают адаптации к нашей духовной традиции.

Общественное служение, самопожертвование (жизнь — «за други своя» и за Родину), победа «за Веру, Царя и Отечество» — константы русского культурного кода (невозможные для протестантского теоретизирования, как когда-то Нагорная проповедь для античных интеллектуалов, мерявших все формальной логикой).

Закон в русском сознании должен соответствовать Правде Божией. «Правовой нигилизм русских» возможен только в том случае, если русский народ отпадет от православия, но тогда этот народ перестанет быть русским. По-настоящему в православном мире юрист и психолог не нужен. Но в многообразии не всегда конструктивных и благих проявлений окружающей действительности нельзя терять свои позиции. Потому данная тема нуждается в дальнейшей отрефлексированности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ильин И.А. О сущности правосознания [Электронный ресурс]. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Ilin_SyschPrav/index.php (дата обращения 01.04.2021)
2. Ильин И.А. Понятие права и силы. Опыт методологического анализа [Электронный ресурс]. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/ilyin/ilyin05.htm> (дата обращения 01.06.2021)

3. Сорокин В.В. Право и православие [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/6/pravo-i-pravoslavie/> (дата обращения 19.05.2021)

ДУХОВНАЯ МУЗЫКА

Светлана Михайловна Цыплакова

Кандидат культурологии, доцент Новосибирского государственного педагогического университета, доцент кафедры церковного богословия новосибирской православной духовной семинарии

РУССКАЯ ДУХОВНАЯ МУЗЫКА: РАЗВИТИЕ ОТ НАЧАЛА ПРОШЛОГО К НЫНЕШНЕМУ СТОЛЕТИЮ

В статье рассматриваются вопросы, которые возникли в русской духовной музыкальной культуре в начале XX века. Их высказывал в своих публикациях священнослужитель и композитор протоиерей Георгий Извеков и Г.А. Гумай. Через сто лет эти вопросы являются актуальными и в современной социокультурной ситуации.

Ключевые слова: церковная и оркестровая музыка, священнослужитель, композитор, советское и современное время.

Вопросы по дальнейшему развитию православной духовной музыки которые ставились в среде русских церковных композиторов, критиков, специалистов культуры, церковных людей также как и ответы на них были различны. Мнения и идеи на перспективы развития духовной музыкальной культуры печатались в журналах. На эти мнения отвечали другими мнениями, соглашаясь или оспаривая их. Эти дискуссии можно сравнить с обменом мнений в современных социальных сетях, с одной лишь разницей, что стиль обращения к оппонентам был предельно корректен, литературный язык на высоте, а высказывания аргументированы.

Как пример к вышесказанному, обратимся к взглядам на новые задачи развития православной музыки Г.Я. Извекова, которые он высказал в своей статье в журнале «Хоровое и регентское дело» в 1913 году. Но сначала надо обратить внимание на личность Г.Я. Извекова.

Георгий Яковлевич Извеков, протоиерей, духовный композитор, единственный канонизированный новомученик среди композиторов духовной музыки. Родился в семье известного священника Иакова Федоровича Извекова, окончил Калужскую духовную семинарию в 1894 году и Киевскую Духовную академию в 1898 году.

До революции с 1899 года Извеков служил в посольских церквах в Праге и с 1905 года в Гааге псаломщиком. В 1906 году Извеков рукоположен в иерея и назначен в Петербургский Александровский женский институт законоучителем и настоятелем храма св. блгв. кн. Александра Невского. Одновременно преподавал в гимназии принцессы Е. М. Ольденбургской, с 1913 в Свято-владимирской женской церковно-учительской школе. С 1910 года преподавал в Регентском училище. В составе этнографических экспедиций Географического общества ездил по России и собирал русские народные песни.

Первое его издание церковных песнопений относится к 1904 году. Это «Мелодии знаменного, киевского, греческого и болгарского распевов в систематизации и обработке Ю. Извекова для смешанного хора». В 1910 годах вышли песнопения Литургии для малого смешанного хора и песнопения Всенощного бдения. Отец Георгий аранжировал для трех мужских голосов песнопения Литургии в 1915 году.

Песнопения Георгия Яковлевича в целом доступны для простых хоров, но есть среди духовных сочинений такие, которые демонстрируют достаточно зрелый композиторский стиль. Один из них «Хотех слезами омыти» (покаянная стихира из Октоиха). Это песнопение написано в полифоническом стиле.

Из сочинений Извекова назовем еще «На реках Вавилонских», «Благообразный Иосиф», «Христос рождается», «Да исправится», «Пасхальный концерт», «Не умолчим никогда», «Свете тихий», «Взбранной Воеводе», «Достойно есть», «Богородице Дево радуйся», «Благослови душе моя Господа».

В Первую мировую войну отец Георгий Извеков служил в санитарном поезде, потом в госпитале.

После 1917 года отец Георгий продолжал сочинение церковных песнопений до конца своей кончины, до 1937 года. Среди них Херувимские, Милость мира, Свете Тихий, догматики, стихиры, «Се жених» «Великое славословие», «На реках Вавилонских». Всего около 80 песнопений.

Творчество Извекова пронизано его убеждением по поводу духовного музыкального творчества. Он писал: «...необходимо поставить первую задачу... обработку обиходных мелодий, а затем уже самостоятельное творчество» [1, с. 393]. Этой идеи он оставался верен до конца. Особенно в своих осмогласных циклах, которые содержат современные приемы трактовки традиционных распевов, развивающих их структуру, ладовость, унисонную природу.

В 1918-1920 годах Извеков работал в Московском областном союзе кооперативных объединений. В 1921-26 годах служил в храме Донской иконы Божией Матери на станции Перловская под Москвой, возведен в сан протоиерея. Под его грамотным руководством долгое время не могли закрыть храм. Видимо это обстоятельство послужило к арестам.

В 1926-30 годах состоял в секции духовных композиторов Московского отделения Общества драматических писателей и композиторов (Драмсоюз). Был арестован 14 апреля 1931 года, заключен в Бутырскую тюрьму.

За организацию братств и сестричеств и помощь ссыльному духовенству приговорен 30 апреля 1931 года к 3 годам ссылки. Отбывал ссылку на Севере.

После заключения вернулся на станцию Перловская, снова занимался сочинением и обработкой церковных мелодий по заказам храмов, обработкой русских народных песен, переписывал ноты, тем и кормился с семьей.

Отец Георгий сочинял для многих церквей Москвы и для церковных хоров известных регентов, таких как Н.С. Данилов, С.В. Кривобоков и других.

Извеков как композитор духовной музыки примыкал к новой русской духовной школе. Он разделяет взгляды по гармонизации церковных песнопений с Кастальским, Чесноковым, Гречаниновым.

«Церковные композиторы уже в конце XVIII в. начали поиски путей синтеза знаменного и партесного пения, которые завершились созданием в XIX в. оригинальной русской школы церковной музыки [2, с. 207]. Это видно и из произведений Извекова, таких как «Херувимская», «Благообразный Иосиф», «Достойно есть». Церковные произведения отца Георгия передают музыкальными красками глубоко молитвенное настроение. Они, несомненно, обладают художественными достоинствами [1].

Церковные сочинения: «Ирмосы Рождества Христова», Пасхальный концерт «Снизшел еси», «Да исправится молитва моя» отличает современная гармония: ходы секстами, полные аккорды, но в них в тоже время сохранен дух старинного пения: унисоны, двухголосие, окончание на квинте.

Церковные песнопения «Хвалите имя Господня», «Многая множества», «Хотех слезами омыти» Извеков пишет в еще более современной манере церковного творчества начала XX века. Это более сложная гармония и драматизм. Прослеживается даже экспрессия. Но опять же, все песнопения отличает благородство стиля, звучания, доступность исполнения, богословский и художественный вкус автора.

Священник Георгий Извеков пробует в сочинении церковных песнопений разные стили. Однако в первую очередь отдает предпочтение знаменному стилю. Композитор к каждому сочиняемому песнопению подходит очень индивидуально, можно сказать трепетно. Он всегда исходит от богословского текста, от молитвенного настроения, который несет церковный текст. Так у него несколько осмогласных циклов, в которых не только для каждого цикла ирмосов одного гласа, но и для каждой песни канона композитор ищет и находит оригинальное по гармонии, фактуре и мелодике решение.

Извеков сочинял как в сложном, так и в аскетичном стилях, исходя из задач церковных песнопений и церковных хоров, для которых он писал в непростые годы для России.

Для примера можно привести четыре песнопения Великой Пятницы 1937 года, незадолго до расстрела. Два песнопения написаны на знаменную тему, с вплетением подголосков в хоровых партиях. А два последующих песнопения в музыкальной фактуре народного причитания. Сам автор привел дополнительный комментарий: «Не громко. Это не вопль, а скорбный плач» [1, с. 390]. Красиво и выразительно звучало чередование знаменной мелодии и причета в службе отпевания Плащаницы.

Георгий Яковлевич для лучшего понимания и исполнения своих сочинений оставлял в партитурах детальные ремарки. Например, «Се Жених» — унисон: «раздается зов громкий дружек, идущих впереди Жениха»; «грядет» — появляются мотивы шага в нижних голосах: «шаги некоего таинственного шествия» [1, с. 390].

Надо привести слова Н.И. Компанейского, когда в 1907 году в Петербурге, в концерте хора под управлением А.А. Архангельского исполнялись духовные сочинения Георгия Извекова: «...Извеков — настоящий музыкально образованный композитор и сразу должен быть поставлен в ряд с Гречаниновым, Кастальским, Лисицыным... Изложение его мысли контрапунктическое, а не гармоническое, причем замечается изящный музыкальный вкус, изобретательность и вдохновение» [1, с. 391].

Развитие и процветание церковной музыки не входило в планы советской власти. Георгий Извеков был священником и церковным композитором, поэтому 2 ноября 1937 года он был снова арестован и помещен в Таганскую тюрьму. Причиной ареста стали сведения о его близких контактах с Патриаршим Местоблюстителем, митрополитом Сергием (Старгородским). Также обвиняли отца Георгия в контрреволюционной деятельности.

23 ноября 1937 года по обвинению в «контрреволюционной фашисткой агитации» священник Георгий Извеков был приговорен Особой тройкой УНКВД по Московской области к высшей мере наказания. Расстрелян на Бутовском полигоне. Канонизирован постановлением Священного Синода от 24 декабря 2004 года.

Надо отметить, что во время допроса при первом аресте отец Георгий сказал, «...я ожидал своего ареста, и даже хотел этого. Мне как священнику было неудобно, что другие страдают за веру Христову и идут за Него в ссылку, а я не испытываю лишений; поэтому я готов пострадать и даже умереть за имя Христово» [1, с. 397].

Как мы видим из его жизни и мученической кончины это был очень умный, одаренный верующий священник и композитор.

В свое время, в своей статье священномученик Г.Я. Извеков говорил, что в России в среде церковных композиторов возник вопрос о создании православной церковной музыки в оркестровых формах. Под термином «оркестровая церковная музыка» подразумевалась музыка внебогослужебная, предназначенная для концертных залов, вне церкви.

Цель создания оркестровой церковной музыки состояла прежде всего в деле нравственно-религиозного воспитания общества. Задачи ставились такие как борьба с сектанством, неверием, индифферентизмом художественными средствами. Для нравственно-религиозного просвещения общество надо заинтересовать. И православная церковная музыка как православная поэзия и изобразительное искусство должна была прийти на помощь.

Область, которая называется православной духовной музыкой в начале XX века представляла собой хаос противоречивых взглядов, идей, наслоений. На практике смешение всевозможных распевов, стилей. Отсутствие единой школы и традиции. Пока не было создано, таких как в западной духовной музыке, крупных духовно-музыкальных произведений, не считая духовных сочинений Александра Тихоновича Гречанинова. «Всенощное бдение для солистов и смешанного хора» (1912).

Старинное русское знаменное пение уже тогда не всеми понималось и принималось. Поэтому Извеков видит в перспективах развития духовной музыки как музыки, которая будет использовать оркестровые формы. В таком виде церковные распевы в новой обработке подтолкнут слушателей к более высоким эстетическим переживаниям. Ведь эстетически красивые чувства близки к религиозным, особенно в музыке. В подтверждение этому можно привести слова Святителя Иоанна Златоуста. «Ничто не возбуждает, не окрыляет так духа, ничто так не отрешает его от земли и уз телесных, ничто так не наполняет любовью к мудрости и равнодушием к житейским делам, как пение стройное, как песнь священная, сложенная по правилам ритма» [1, с. 604].

Духовные композиторы инстинктивно тянутся к оркестровым эффектам, считает Г. Я. Извеков. Тем более, что можно использовать то, что наработано западной церковной музыкой к нашим церковным формам, пока не выработали свои.

Чтобы церковные тексты сохранили православный облик, а это очень важный аспект, надо на первый план выдвинуть обработку обиходных мелодий, а потом уже авторское творчество композиторов. Тем более, что в православной церковной музыке за столетия развития собран богатый мелодический материал для фуг, имитаций, канонов, для создания крупных форм на церковные тексты, считает Г.Я. Извеков в своей статье.

Теперь приведем мнение другого автора статьи А.Г. Гумай в ответ на статью Г.Я. Извекова. Статья напечатана в журнале «Гусельки яровчаты» в том же 1913 году. Сведений о Гумай не сохранилась. Но вступив в диалог с Извековым видно, что он человек равнодушный, глубоко понимающий духовную музыку.

Он излагает свои взгляды на определенные вопросы развития русской духовной музыки. Рассмотрим с чем он согласен. А.Г. Гумай солидарен с Извековым в том, что духовная музыка должна развиваться. Прогресс не только необходим, но он неизбежен.

Однако Гумай считает, что русской духовной музыке не следует равняться на духовную музыкальную культуру Западной Европы, потому что русская церковная музыка «владеет таким неисчерпаемым и богатым материалом, как ни одна из христианских церквей» [1, с. 608]. В своем содержании церковная музыка самодостаточна. Автор приходит к выводу, что для духовной музыки предназначенной для исполнения в концертных залах надо применять контрапунктическую музыкальную разработку, что по сути совпадает с мнением композиторов «нового направления».

Такие мнения высказывались в начале XX столетия. Многие русские композиторы были воспитаны в традиции церковных песнопений, с детства участвовали в богослужениях. Они задумывались о дальнейшем развитии духовной музыкальной культуре, сознавая проблемы в церковной музыкальной области, предлагали пути решения этих проблем как понимали. Они не оставались равнодушно в стороне, дискутировали, печатали свои мнения по вопросу о дальнейшей перспективе развития духовной музыки. Читая их статьи понимаешь, что они обсуждают родную, близкую к сердцу тему.

Люди, жившие в России как и мы сейчас, не знали, что будет в ближайшем будущем. И конечно, большинство не предполагало, что тема дальнейшего развития духовной музыки будет под запретом как и все, что связано с православной верой в СССР. Задачей духовной музыки на семьдесят лет стало не развитие, а выживание. По сути она законсервировалась, потому что советскому обществу была не нужна. И только небольшой процент людей, которые не оставили свою веру, могли не афишируя практиковать и хранить традиции церковного пения.

Практически через сто лет, в начале XXI века вопросы, которые стояли перед духовной музыкой вновь стали актуальны. Но с одной оговоркой.

Если сто лет назад почти все русское общество жило в православной традиции. Люди понимали, знали, и с детства слышали церковные песнопения. Они были погружены в духовную музыкальную культуру. Вопросы, связанные с духовной музыкой волновали русское общество, то теперь, пройдя через советское воспитание, окунувшись в эпоху перестройки в американскую, западную, восточную культурные традиции, практически все российское общество оторвано от духовной музыкальной традиции. И вопросы развития духовной музыкальной культуры волнуют и интересуют только небольшое количество людей. В основном профессиональных музыкантов, хоровых дирижеров и регентов церковных хоров, которые по роду своей деятельности знают церковную музыку и размышляют над вопросами, которые ставит современная социокультурная обстановка к духовной музыкальной области.

В этом заключается различие между современным обществом начала XXI и российским обществом начала XX века. А вопросы, которые возникли в области возрожденной духовной музыки остаются прежними. Это наличие различных взглядов, идей, настроений. На практике смешение всевозможных распевов, стилей. Отсутствие единой школы и традиции.

Это естественно и нормально, после стольких лет консервации духовной музыкальной культуры. В современное время появляются научные труды, посвященные истории русской духовной музыки, проводятся конференции, переосмысливается опыт предыдущих поколений. На практике возрождаются знаменное пение, исполняются духовные концерты, в богослужении продолжают развиваться традиции осьмогласного и обиходного пения. Появляются авторские духовные произведения. Получая профессиональное музыкальное образование будущие молодые специалисты имеют возможность изучать историю духовной музыки.

В репертуар учебных хоровых и профессиональных коллективов входят церковные сочинения композиторов и духовные концерты. То есть процесс инкультурации духовной музыкальной культуры в современном обществе постепенно возрождается, осваивается и развивается.

Надо отметить, что мысли, которые высказывал в свое время священномученик Г.Я. Извеков говоря, что в России в среде церковных композиторов возник вопрос о создании православной церковной музыки в оркестровых формах нашли свое практическое воплощение в музыкальном творчестве митрополита Волоколамского Илариона Алфеева, в его оратории «Страсти по Матфею» для солистов, хора и струнного оркестра (2006). Митрополит Иларион органично соединил в этом духовном произведении лучшие баховские приемы с православной традицией.

Очевидно, что невозможно точно предсказать перспективы развития церковной музыки в последующие годы. Но мы попытаемся выделить некоторые вероятные тенденции:

- Сохранение традиций церковного пения в богослужебной практике.
- Популяризация духовных произведений на концертных площадках.
- Включение изучения церковных сочинений в образовательную среду.
- Изучение духовной музыкальной культуры специалистами.
- Обработка церковного мелодического материала современными средствами музыки для популяризации в молодежной среде.

Возможны и другие перспективы развития духовной музыки и они будут вызваны религиозными и культурными потребностями общества. Но насколько церковная музыка будет востребована в современном обществе, которое воспитывается в секулярной культурной обстановке, слушает совершенно другую музыку, это покажет время.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. III. Церковное пение пореформенной России в осмыслении современников (1861–1918). М.: Языки славянской культуры, 2002.
2. Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. IX. Русское православное церковное пение в XX веке: Советский период. Кн. 1: 1920–1930-е годы. Ч. 1. М.: Языки славянской культуры, 2015.
3. Цыплакова С. М. Земное и небесное: этапы секуляризации русской духовной музыки // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 5-4. С. 204-207.