Вестник

Омской православной духовной семинарии

№ 1 (20) 2026

- Библеистика, богословие, патристика
- Церковно-государственные отношения
- История Церкви, агиография, краеведение
- Философия, этика, религиоведение
- Литургика, гомилетика, церковное пение
- Миссиология, сектоведение, апологетика
- Искусствоведение, иконопись, этнография
- Словесность, языкознание, фольклор
- Научная жизнь



ВЕСТНИК ОМСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск № 1 (20)

НАУЧНЫЕ ТРУДЫ

Омск, 2026

УДК 27-1(051)
ББК 86.37
В 38

Под общей редакцией Митрополита Омского и Прииртышского Дионисия

В 38 Вестник Омской Православной Духовной Семинарии / главный редактор С.М. Гоюк. — 2026. — Вып. 1 (20). — 180 с.: ил.

Учредитель – Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Омская духовная семинария Омской Епархии Русской Православной Церкви».

В научном периодическом издании Омской духовной семинарии публикуются материалы и исследования по различным вопросам богословия, церковной истории и смежных дисциплин, рецензии и отзывы на дипломные работы студентов семинарии, рецензии и библиографические заметки на новые актуальные для богословской науки исследования.
Издание адресуется преподавателям и студентам духовных учебных заведений, историкам, богословам, философам, а также всем интересующимся.

Рекомендован Издательским Советом Русской Православной Церкви.

Издание зарегистрировано Управлением Федеральной службы по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций Омской области. Реестровая запись ПИ № ТУ-55-00613 от 20 октября 2020 года.
Издание включено в базу Российского индекса научного цитирования (РИНЦ), лицензионный договор № 652-12/2016 от 7 декабря 2016 года.
Издание входит в общецерковный перечень рецензируемых изданий, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковных ученых степеней доктора богословия, доктора церковной истории и кандидата богословия (утвержден 9 марта 2017 года).

Редакционная коллегия:
Митрополит Омский и Прииртышский Дионисий (Порубай) – председатель, научный редактор
Протоиерей Василий Михайлович Вивчар, ректор, кандидат исторических наук, магистр теологии
Иерей Серафим Михайлович Гоюк, первый проректор, кандидат богословия, главный редактор
Ефимова Светлана Владимировна, проректор по научной работе, кандидат философских наук, доцент
Протоиерей Димитрий (Дмитрий) Владимирович Олихов, кандидат исторических наук, кандидат богословия
Иерей Андрей Анатольевич Денисов, заместитель главного редактора, магистр теологии
Иерей Олег Владимирович Добрыгин, магистр теологии
Иерей Михаил Юрьевич Морозов, магистр богословия
Дусь Ю.П., доктор экономических наук, кандидат исторических наук, доцент
Зайцев П.Л., доктор философских наук, профессор (г. Екатеринбург)
Лобзова О.Н., старший преподаватель
Сидоров Г.Н., доктор биологических наук, профессор
Сизов С.Г., доктор исторических наук, профессор
Сушко А.В., доктор исторических наук, профессор
Шевченко М.Н., кандидат исторических наук
Шкаровский М.В., доктор исторических наук (г. Санкт-Петербург)
Яшин В.Б., кандидат исторических наук, доцент
Мнение авторов может не совпадать с мнением редакции.

Перевод аннотаций на англ. язык: Воробец Т.А, кандидат филологических наук, доцент,
Сибирский государственный автомобильно-дорожный университет (СибАДИ).

Цена свободная.
Адрес редакции и издателя: 644024, Омская область, г. Омск, ул. Лермонтова, 56, к. 2, Омская Духовная Семинария
www.ompds.ru, e-mail: omskseminaria@yandex.ru, телефон для справок: (3812) 95-60-03
ISSN 2500-1787
Выход: 2 раза в год
Тираж 150 экз.
Подписано в печать: 29.05.2026.
Дата выхода в свет: 05.06.2026.
Отпечатано в типографии «Золотой тираж» (ООО «Омскбланкиздат»), г. Омск, ул. Орджоникидзе, 34, тел. 212-131,
www.золотойтираж.рф
Заказ № 373551. Формат 70x100/16. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 14,63. Гарнитура Myriad Pro. Печать офсетная.

На обложке:
Священноисповедник Лука (Войно-Ясенецкий), архиепископ Симферопольский и Крымский.

©Омская духовная семинария, составление, 2026
©Оформление: Издательство Омской епархии Русской Православной Церкви, 2026
©Текст: авторы статей, 2026
Подготовлен по решению Ученого Совета, 2026
© Типография «Золотой тираж» (ООО «Омскбланкиздат»), 2026

СОДЕРЖАНИЕ

БИБЛЕИСТИКА, БОГОСЛОВИЕ, ПАТРИСТИКА

Иерей Павел Николаевич Корнеев
Богословские темы Третьей Книги Ездры……8

Иерей Иоанн (Иван) Владимирович Ершов, иерей Михаил Юрьевич Морозов
Умеренность как добродетель в античности и христианстве……17

ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Иерей Владислав Николаевич Ивлютин
Церковно-государственные отношения в Южно-Сахалинской и Курильской епархии в постсоветский период……20

Диакон Владислав Александрович Савицкий
Особенности вероисповедной политики Российской империи в первой половине XVIII века……24

Иерей Олег Владимирович Лукин
«Малые дела» архипастыря: повседневная деятельность архиепископа Сильвестра (Ольшевского) в условиях церковно-государственной трансформации (1918–1919 гг.)……33

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ, АГИОГРАФИЯ, КРАЕВЕДЕНИЕ

Грицай Людмила Александровна
К проблеме христианского осмысления репрессий в трудах православных авторов XX века……38

ФИЛОСОФИЯ, ЭТИКА, РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Протоиерей Сергей Викторович Первушин
Историческая роль православия в формировании российской идентичности……49

Хорошавина Ольга Михайловна
Экспертный обзор панельной дискуссии «Искусство быть: от традиции к тренду и обратно» (по материалам VIII Международных молодежных сборов «Рождество Христово в Сибири», Омск, 2026)……54

Шевченко Максим Николаевич
Генезис и эволюция представлений о «царской» власти в Северо-Восточной Руси (конец XIV – XV в.)……59

Протоиерей Димитрий (Дмитрий) Владимирович Олихов
Практика реализации и проблемы правового регулирования государственно-конфессиональных отношений в сфере образования……67

Иерей Борис Анатольевич Гришин
Колонизация Дальнего Востока и формирование поликонфессионального общества (вторая половина XIX в.) 70

Матюшкин Даниил Юрьевич
Понятие «традиционной религии» в российском публичном дискурсе и его влияние на государственно-конфессиональные отношения 79

Диакон Илья Сергеевич Косенков
Формирование модели государственно-конфессиональных отношений и институтов межрелигиозного диалога в России (конец XX – начало XXI века) 86

ЛИТУРГИКА, ГОМИЛЕТИКА, ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ

Иеромонах Пахомий (Шепель Андрей Юрьевич), Шестакова Светлана Михайловна
Специфика богослужебной и пастырской деятельности священнослужителя в условиях боевых действий: литургический и методический аспекты 92

МИССИОЛОГИЯ, СЕКТОВЕДЕНИЕ, АПОЛОГЕТИКА

Протоиерей Николай Викторович Ши-кэ-мин
Организация миссионерской деятельности в Енисейской епархии в XIX – начале XX века 98

Рекун Андрей Васильевич
Формирование миссионерских стратегий в период становления и развития Российского государства (X–XVIII вв.) 103

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ, ИКОНОПИСЬ, ЭТНОГРАФИЯ

Лобзова Ольга Николаевна, Ярославцева Ольга Владимировна
Историческая заметка о трех иконах, привезенных из паломнической поездки со Святой Земли с горы Елеон 113

СЛОВЕСНОСТЬ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ, ФОЛЬКЛОР

Диакон Андрей Владимирович Прохоцкий
Церковное писательство как форма служения: опыт протоиерея Александра Горского 118

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Материалы Всероссийской студенческой научно-практической, научно-богословской конференции «Духовное образование и культурный ландшафт Сибири» (Омская духовная семинария, 18 февраля 2026 года)

Добрановский Никита Сергеевич, Андреев Константин Геннадиевич
Православные храмы как элементы навигационной инфраструктуры на сибирских реках в XIX – начале XX века 128

Диакон Серафим Дмитриевич Олихов
Конституционно-правовые основы регулирования государственно-конфессиональных отношений в сфере образования 132

Диакон Дмитрий Семенович Точенин
Принципы толкования Священного Писания у Оригена в контексте духовного образования 135

Кондратьев Андрей Станиславович
Жизнь деятельная и созерцательная в учении святителя Григория Богослова как парадигма христианского воспитания и духовного образования 140

Мустанова Гаухар Батарбековна, Таротенко Ольга Анатольевна
Аутентичность – важная составляющая человека 145

Лудова Елизавета Дмитриевна
Укрепление патриотизма как базовой традиционной ценности у молодежи в условиях проведения специальной военной операции 149

Орлянский Евгений Анатольевич
Христианская хозяйственная этика как стабилизирующий фактор рыночной экономики 153

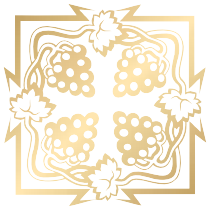
Иеромонах Алексий (Черняев Сергей Юрьевич)
Отражение начала Первой мировой войны в гомилетическом наследии духовенства Курской епархии (по материалам «Курских епархиальных ведомостей») 157

Стародубова Оксана Евгеньевна, Андреев Константин Геннадиевич
Воспитание патриота: роль семьи, школы и общества в формировании гражданской позиции 161

Андреев Константин Геннадиевич, Сысак Кирилл Алексеевич
Значение традиционных русских духовно-нравственных ценностей в защите от внешнего негативного воздействия 165

Струполева Наталья Сергеевна
Духовное начальное образование в Ставропольской епархии: история и современность 168

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ 175
СВЕДЕНИЯ О РЕЦЕНЗЕНТАХ 177
ПУБЛИКАЦИОННАЯ ЭТИКА И ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЕЙ 178





Митрополит Омский и Прииртышский
ДИОНИСИЙ

БИБЛЕИСТИКА, БОГОСЛОВИЕ, ПАТРИСТИКА

УДК 229.94

БОГОСЛОВСКИЕ ТЕМЫ ТРЕТЬЕЙ КНИГИ ЕЗДРЫ

Иерей Павел Николаевич Корнеев,
магистр богословия,
преподаватель Центра подготовки церковных специалистов
Брянской Епархии Русской Православной Церкви,
соискатель аспирантуры Санкт-Петербургской Духовной Академии

Аннотация. В настоящей статье рассматриваются богословские особенности неканонической Третьей Книги Ездры, включенной в состав Синодального перевода Библии. Книга, с одной стороны, представляет собой рефлексию на разрушение Иерусалимского храма римлянами в 70 г. по РХ, с другой – вытекающую из этого события теодицею. Статья раскрывает рассуждения о Боге, его отношении к миру и к человеку, содержащиеся в этом произведении. Неизвестный автор (авторы) Книги сосредотачивается на волнующих его и его современников темах: каково отношение Всевышнего к Израилю, что Он задумал относительно судьбы еврейского народа и каждого человека в отдельности. Эти темы раскрываются весьма своеобразно, показывая свою близость, скорее, к идеям иудейской апокрифической литературы, чем к каноническим библейским текстам. Исследование богословия Третьей Книги Ездры представляет собой попытку ответа на вопрос о месте этого произведения среди прочих библейских Книг.

Ключевые слова: Ветхий Завет, неканонические книги, апокалиптика, Третья Книга Ездры, Израиль, богословие.

THEOLOGICAL THEMES OF THE THIRD BOOK OF EZRA

Priest Pavel Nikolaevich Korneev,
Master of Theology,
Lecturer at the Center for Training Church Specialists
Bryansk Diocese of the Russian Orthodox Church
postgraduate student,
St. Petersburg Theological Academy

Abstract. This article examines the theological features of the non-canonical Third Book of Ezra, which is included in the Synodal Translation of the Bible. The book, on the one hand, is a reflection on the destruction of the Jerusalem temple by the Romans in 70 BC, on the other – the theodicy resulting from this event. The article reveals the arguments about God, His relationship to the world and to man contained in this work. Unknown author (authors) of the book focus on topics that concern him (them) and his (their) contemporaries: what is God's attitude towards Israel, what He has in mind regarding the fate of the Jewish people and each individual. These themes are revealed in a very peculiar way showing their proximity to the ideas of Jewish apocryphal literature rather than to canonical biblical texts. The study of the theology of the Third Book of Ezra is an attempt to answer the question of the place of this work among other biblical Books.

Keywords: Old Testament, non-canonical books, apocalypticism, The Third Book of Ezra, Israel, theology.

Исагогический экскурс

Большинство вопросов, касающихся состава, происхождения и авторства Третьей Книги Ездры по сей день не имеют бесспорного разрешения. К настоящему дню мы можем говорить лишь о более или менее убедительных предположениях.

Прежде всего, при рассмотрении этой Книги бросается в глаза ее неоднородность: первые и последние две главы отличаются от т. н. «средних» глав (3 Езд. 3–14) [2, с. 218]. В научной классификации принято обозначать 3 Езд 1–2 как «5 Книга Ездры», 3 Езд 3–14 как «4 Книга Ездры», а 3 Езд 15–16 как «6 Книга Ездры» [3, с. 17]. Существует предположение, что эти «средние» главы могли иметь подлинник на иврите [8, с. 25–26], однако никаких следов его существования не обнаружено. Считается, что древнейший текст глав 3–14 представлен на следующих языках: греческий, латинский, сирийский, эфиопский, грузинский и коптский [15, с. 1–2]. Эти главы, по крайней мере, были известны свт. Клименту Александрийскому, свт. Амвросию Медиоланскому, сщмч. Киприану Карфагенскому, Тертуллиану [5, с.106], Иакову Эдесскому [6, с. 557–558] и прочим. В своих трудах указанные учителя цитировали Третью Книгу Ездры. Однако ни комментариев, ни толкований этой Книги от древних времен не сохранилось (скорее даже, что их и не существовало).

Самый ранний перевод Книги на славянский язык появился в Геннадиевской Библии (XV в.), Синодальный – в XIX в. Оба перевода сделаны с латинской Вульгаты.

По всей вероятности, текст 3 Езд. 3–14 был создан в конце I в. по РХ во времена правления Домициана [15, с. 10] в Палестине [12, с. 520] неизвестным автором иудейского происхождения (это видно по его богословским взглядам). Однозначно можно утверждать: исторический Ездра не мог быть ее автором. Что касается глав 1–2 и 15–16, то утверждать что-либо бесспорное об их авторстве и происхождении не представляется возможным. Однако наблюдающаяся при всех отличиях некая связность между всеми главами Книги есть основание полагать, что части произведения были соединены в одну книгу неизвестным редактором [12, с. 517].

Структура Книги представляется следующим образом: первые две главы – Пролог, затем последовательное изложение семи видений (глл. 3–14) и пророческий Эпилог (глл. 15–16).

Жанровая отнесенность Книги неоднородна. Фрагменты 3 Езд. 1–2 (с очевидными христианскими интерполяциями) и 3 Езд. 15–16 схожи с ветхозаветными пророчествами, тогда как главы 3–14 соответствуют жанру апокалипсиса (см. 3 Езд 14:47–48).

В настоящей статье использованы тексты Книги из Библии Синодального перевода, латинской Вульгаты и русского перевода Сирийской версии Книги, выполненного Е.В. Барским.

Введение в богословие Третьей Книги Ездры

Богословие Книги проистекает большей частью из иудейского предания (напр. 3 Езд. 3:6, 19; 4:12, 36–37; 5:9–11). Кроме того, очевиден параллелизм Книги с произведениями иудейской апокалиптики межзаветного периода (напр. 1–2 Еноха, 2 Варуха и др.) [7, с. 91].

Одна из важнейших тем Третьей Книги Ездры – судьба еврейского народа. По мнению отечественного исследователя этой Книги Михаила Шаврова, идея Книги в том, чтобы «умерить нетерпеливое желание благочестивых иудеев и дать их ожиданиям должное направление: обличить отступивших и угрозами предстоящих им будущих наказаний обратить на прежний путь жизни, сообразной с законом» [8, с. 133].

Главный вопрос Книги, по-видимому, заключен в 3 Езд 3:27–36. Иерусалим предан на поругание язычникам: чем они лучше избранного народа? Почему наказанию подвергся только род еврейский, тогда как язычников, не знающих Истинного Бога, беззаконных и нечестивых, не коснулись кары Божии? Неужели в самом деле Бог отказался от Своих обетований, данные Им Аврааму и его потомству?

Ответ на эти вопросы относится, скорее, к эсхатологии: Всевышний откладывает исполнение Своих обетований до Судного Дня. Здесь теодицея: Божественное правосудие не ограничивается законом, оно не может быть понято человеком, знающем о Боге только из закона; исполнение Божественной справедливости относится к концу времен.

Богословское содержание 3 Книги Ездры концентрируется на следующих основных темах: Бог и Его Творение, Бог, Его избранный народ и его судьба; Божественная справедливость и любовь, Божий промысел об Израиле и всем человечестве; добро и зло. Мессианская тема также присутствует, однако не видно, чтобы она была главенствующей. Ее развитие в Книге происходит в рамках эсхатологического учения.

Учение о Боге в Третьей Книге Ездры

В рассматриваемой Книге обнаруживается примечательная богословская особенность. Она заметна в следующих цитатах: «Об этих знамениях мне дозволено сказать тебе, и если снова **помолишься и поплачешь**, как теперь, и **попостишься** семь дней, то услышишь еще больше того» (3 Езд. 5:13). Итак, если ты **опять помолишься и опять семь дней попостишься**, то я покажу тебе больше в день, в который я услышал тебя (3 Езд. 6:31)». Обе цитаты предваряют Второе и Третье видения, соответственно.

В этих цитатах читается повеление Господа Ездре попоститься, чтобы получить дальнейшее откровение. Однако в Пророческих Книгах Ветхого Завета не обнаруживается никаких Божиих повелений пророкам, обуславливающих получение откровения, в частности, о предваряющем посте.[1]

Таким образом, здесь наблюдается нечто несвойственное библейской традиции: поставление Богом условия поститься ради получения дальнейшего откровения. Само собой разумеется, что в этом случае выбора у получателя откровения нет: отказ с его стороны совершенно немыслим. Подобное поставление условия находится и в т.н. Греческом Апокалипсисе Ездры, гораздо более позднем апокрифе, во многом схожем по содержанию с Третьей Книгой Ездры [16, с. 24].

Характерным для эпохи Второго храма свойством иудейской литературы было исключение из текстов всевозможных антропоморфизмов при упоминании Бога, то же касается священной тетраграммы (YHWH) [14, с. 600]. Имя Божие не употребляется и в рассматриваемой нами Книге. Вместо него – Господь, Вседержитель, но чаще всего – Всевышний[2], что весьма характерно для межзаветного периода. Более того, в Книге обнаруживается несвойственное Ветхому Завету явление: Господь говорит о Себе в третьем лице (3 Езд. 9). В комментарии Толковой Библии отмечено [2, с. 234], что в период Второго храма из всех свойств Божиих в иудаизме главным являлась Его трансцендентность, недоступность для человека. Это подтверждается гимном Богу-Творцу, помещенном в 3 Езд. 8:20–22.

[1]Пост пророка Даниила, предваряющий откровение от архангела Гавриила (Дан. 9:3), добровольный, он был в подкрепление молитвы.

[2]Слово Всевышний – עֶלְיוֹן ('eliyon), в масоретском тексте встречается 32 раза (в этой форме). В Синодальном тексте канонического Ветхого Завета «Всевышний» (в разных падежах) употреблено всего 47 раз, тогда как только в Третьей Книге Ездры это слово (в разных падежах) употребляется 52 раза, и, что примечательно, оно ни разу не встречается в первых и последних двух главах Книги.

Свойства Божии в Третьей Книге Ездры

В Книге утверждается, что Бог Израилев – Бог-ревнитель (3 Езд. 1:5–6, ср.: Исх. 20:5), но, взыскивая с людей за непослушание, Он в то же время не оставляет Своим попечением упрямый во грехе народ. Всевышний избавил их от рабства (3 Езд. 1:7; 2:1), от врагов (1:10–11, 21), удовлетворял их нужды в защите, еде и питии (1:15, 19–20), посылал к ним Своих мужей для руководства и исправления (1:13, 32; 2:1). Здесь Творец предстает как долготерпеливый и любящий Отец, у Которого наказание – не месть, а средство нравственного воспитания, отвращения человека от погибели и направления его к вечному блаженству: Он непременно утешит Своих верных (2:10–32), причем совсем скоро (2:13, 34).

В 3 Езд. 16 содержится возвышенный гимн Вседержителю, в котором Бог является Всезнающим Сердцеведцем (стт. 55, 64–65) и Всемогущим Творцом (стт. 56–63; ср.: 3 Езд. 7:38–39).

Каков Господь по воззрениям главного действующего лица Книги, видно из эпитетов во фрагменте 7:62-69. Стих 62 в иудаизме является началом Мидраша на 13 Миддот [15, с. 260] (13 атрибутов милости Божией), восходящего к Исх. 34:6–7, используемого на праздниках Рош-Ха-Шана и Йом Киппур, а также в составе молитв о прощении грехов. Всевышний – милосердный (см.: 3 Езд. 8:31), промышляющий даже о тех, кто еще не пришел в этот мир. Господь знает, что люди не могут не грешить, но все равно Он готов их прощать. Более того, судя по 3 Езд. 7:66, псевдо-Ездра выражает мысль о том, что Всевышний готов прощать и усопших. Господь приемлет кающегося (стт. 63–64), Он щедр (ст. 65), наконец, Он – Судия [15, с. 260-261]. Господь, как Высший Судия (7:19–20), впоследствии передаст Свой суд Сыну Своему – Мессии (13:37), и единственным критерием Его суда будет отношение человека к Божию закону, а закон подобен огню (13:38). В 3 Езд. 13:34 упоминается «множество бесчисленное», под которым понимаются все нации земли; закон же следует понимать как единый «стандарт», по которому народы будут судимы, при этом Израиль, судя по всему, будет спасен [11, с. 530–552].

Бог любит Свой избранный народ (3 Езд. 6:58) и вообще человечество (8:47).

Бог как Творец

В молитве Ездры (3 Езд. 3:4) указано, что Бог «един основал землю», где слово «един» подразумевает не свойство Божественного Единства, а указывает на числовое его значение – один (см. 3 Езд. 8:7). Дальнейшее повествование дополняет высказанное словами «тогда Я помыслил, и сотворено было все Мною одним, а не чрез кого-либо иного» (6:6), то есть без посредников.

Господь сотворил все премудро и разумно, каждой части творения даны свой порядок и свое время (3 Езд. 5:46–49), при этом еще до возникновения из небытия материального мира все стадии его развития были уже предусмотрены Творцом (гл. 6). Господь не оставил мира, но промышляет о нем, видит его недостатки, не замечаемые людьми (4:11). Божий промысел простирается как на настоящее, так и на будущее (13:57–58). Ход человеческой истории предопределен Богом (4:36–37); слова «взвесил», «измерил» и «исчислил» (ср.: Прем. 11:21; Иов. 28:25–26) – это поэтический прием, сообщающий тот смысл, что Бог определил длительность периодов человеческой истории, и пределы этих периодов Богом утверждены. Михаил Шавров замечает, что Божественное предопределение, согласно этой Книге, всеобъемлюще, оно «основывается на предвидении свободных дел каждого человека… сообразует все явления настоящего века и все его судьбы с судьбами мира загробного» [8, с. 141].

Бог и Израиль

Это один из важнейших акцентов Третьей Книги Ездры. К Своему избранному народу Господь обращает Свое обличение (3 Езд. 1:4–34; 2:1–7), напоминая о великих Своих благодеяниях. В этом обличении – свидетельство о том, что Бог, выведший Израиля из Египта, и Бог, попустивший разрушение Иерусалима и храма, – Тот же Единый Бог; причина же постигшей катастрофы – в неблагодарности и жестокости избранного народа.

Однако Бог избрал Авраама и обещал не оставлять его потомства (3 Езд. 3:13), из двух внуков Авраама Он избрал Себе Иакова-Израиля (3:16; 6:54)[3], явил его потомкам славу Свою (3:17–19), даровал им закон, но «не отнял у них сердца лукавого» (3:20). Израиль преступал закон Божий, за что бывал наказан, но тем не менее он превосходит прочие народы в силу того, что Израиль – носитель Имени Божия (3:34), возлюблен Богом (4:22; 5:27; 5:33) и как-никак соблюдал («хранил») заповеди Божии, чего у прочих народов, по мнению автора Книги, не наблюдалось (3:36). По мнению Брюса Мецгера, собственно, это и было причиной избрания Богом Израиля из всех прочих народов: закон – это дар Израилю (3:19), этот дар – закон – был предложен всем нациям, но он были ими сознательно отвергнут (7:72), тогда как Израиль принял его [12, с. 521]. Израиль в 3 Езд. 6:58 Богом назван «первенцем»[4], «единородным»[5], «возлюбленным», «ближним»[6], а также «подражателем» или «ревнителем» [4].

В 3 Езд. 5:23 автор Книги сравнивает Израиль с виноградной лозой, избранной Богом из «всех лесов на земле и всех дерев». Подобное сравнение находится в Пс. 79:9, в притче о винограднике (Ис. 5:1–7), в речи пророка Иеремии (Иер. 2:21). Между тем автор Третьей Книги Ездры как будто намеренно не слышит слов Господних из Кн. Иезекииля (Иез. 15:1–8), где судьба Иерусалима рисуется образом горящей виноградной лозы, где отстаиваемый в рассматриваемой Книге образ лозы как преимущества перед остальными деревьями теряет свою силу.

Тем не менее мысль о преимуществе Израиля перед остальными народами настойчиво выражается в Третьей Книге Ездры (5:28–30), причем наиболее резко – в 3 Езд. 6:54–59. Уподобление прочих народов «слюне» и «каплям, каплющим из сосуда» (6:56) заимствовано у пророка Исаии (Ис. 40:15–17), но лишь отчасти и вне контекста. Фраза «капля из ведра» (ср.: Ис. 40:15), вложенная в уста Ездры, у пророка Исаии не выражает пренебрежительного отношения к прочим народам. У ветхозаветного Евангелиста эта фраза никак не выделяет Израиль из прочих наций, но обозначает ту мысль, что все (без исключений!) народы несравнимы со Всемогущим Творцом.

В 3 Езд. 6:55 утверждается: «…для нас создал Ты век сей». Для кого – «нас» (ср.: 6:59 и 7:11)? Можно было бы подумать, что для всех людей вообще. Однако следующий стих не дает к такому утверждению оснований. Вне зависимости от того, как понимать слово «век» (хотя здесь – это бесспорно «мир»), в этом стихе (и в ст. 59) ясно выражена мысль о том, что мир сотворен для Израиля. Однако в этой же Книге есть утверждение, что мир сотворен для человека (вне зависимости от его национальности, см. 3 Езд. 8:44).

[3]Ср.: Мал. 1:1–3; Рим. 9:13.

[4]Исх. 4:22

[5]В Ветхом Завете слово «единородный» встречается только в Зах. 12:10, который Евангелистами и Церковью воспринимается как мессианский (Ин. 19:37). В греческом же тексте указанного места Зах. употреблено слово πρωτοτόκῳ (первородном) вместо ожидаемого μονογενοῦς (единородного, Ин. 1:14), поэтому употребление в русском тексте 3 Езд. 6:58 слова «единородный» по отношению к Израилю является спорным.

[6]Так в Сирийской версии. См.: Барский Е.В. Сирийская версия 4-й книги Эзры // Богословские труды. Вып. 43–44. М., 2012. С. 30.

Мир по Третьей Книге Ездры был сотворен «для Израиля». Того, кто писал эту Книгу, волновала прежде всего судьба своего народа. Обратим внимание и на то, в иудейском предании существует убеждение в том, что мир сотворен Богом ради Авраама (Берешит Раба 14:6; 43:7), Моисея (там же, 1:4), Израиля (Сифре Деварим 47) и вообще ради праведников [9, с. 130].

Бог и человек

Автор Книги так сообщает о сотворении первого человека: «и дал Адаму тело смертное, которое было также создание рук Твоих, и вдохнул в него дух жизни, и он сделался живым пред Тобою» (3 Езд. 3:5). Русский текст неточен, по его смыслу получается, что Бог сотворил Адама смертным[7].

В древней Сирийской версии Книги этот стих изложен иначе: «…разве Ты не говорил в начале, когда Ты сотворил землю (а ее Ты [сотворил] один) и приказал праху, и он дал тебе Адама, мертвое тело, и он был творением рук Твоих» [3, с. 17].

Однозначно утверждать то, что Третья Книга Ездры свидетельствует об изначальной смертности человека, впрочем, не стоит. Книга говорит: прах произвел человека, а Бог даровал ему жизнь. Разница с Кн. Бытия в том, что Моисей относит творение человека к делу непосредственно Божию, а Третья Книга Ездры говорит, что это сделал прах.

Богословское значение этой разницы существенно. Творение по слову Божию производило растительность (Быт. 1:11), рыб и птиц (Быт. 1:20–21), наземную живность (Быт. 1:24–25), т.е. ту живую природу, которая должна была быть подчинена человеку. Неподвластное же ему, неживое естество сотворено было непосредственно Богом и подчинено непосредственно Ему. Человек тоже был сотворен непосредственно Богом и также подчинен Ему, поскольку олицетворяет в себе полноту творения Божия и способен к богообщению. Произведенная посредством слова Божия природа подчинена порядку природы, в то время как непосредственное Божие творение – человек – подчинено законам гораздо высшего порядка. В канонических Книгах Ветхого Завета подчеркивается творение человека лично Богом (см.: Быт. 1:27; 2:7; Иов. 10:9). Третья Книга Ездры словами стихов 3:4–5 утверждает именно подчинение человека порядку природы, отсюда – «сердце лукавое» Адама, ставшее, по выражению автора Книги, причиной греха (3 Езд. 3:21; 4:30).

Учение о грехе в Третьей Книге Ездры

Причина греха – «сердце лукавое», которое, по выражению 3 Езд. 3:20, «не отнял» от рода Израилева. Автор Книги видит корень греха в физической, плотской природе человека. Это трудно согласовать с тем, что сердце человека стало «лукавым» после нарушения Божественной заповеди в райском саду (3 Езд. 3:7). Особенность учения о грехе в этой Книге в том, что автор умалчивает о том, что причиной появления зла стало действие диавола (ср.: Быт. 3:1–6). Как источник греха, «сердце лукавое» не стало исключительной принадлежностью лишь первого согрешившего, но оказалось унаследованным всеми произошедшими от первого грешника людьми (3:8).

Дальнейшее развитие учения о грехе находится в повествовании о Третьем видении Ездры. Ангел от имени Бога извещает тайновидца о «входах века сего» (здесь понятие «век» эквивалентно понятию «мир» как совокупности времени и пространства), сделавшимися «тесными, болезненными, утомительными, также узкими, лукавыми, исполненными бедствий и требующими великого труда» (3 Езд. 7:12). Книга

[7]Если Адам был действительно сотворен смертным, как в этой цитате, то как согласовать это со стихом 7 той же третьей главы: «Ты повелел ему хранить заповедь Твою, но он нарушил ее, и Ты осудил его на смерть»? В чем смысл наказания?

констатирует библейское свидетельство о том, что жизнь в мире после грехопадения стала тяжкой, трудоемкой и утомительной для человека.

Смерть – вот взыскание с человека за грех (3 Езд. 3:7). Наследование «сердца лукавого» не единственная причина погибели людей на земле: многие сами не заботятся об угождении Богу (7:20): если бы люди соблюдали повеленное Богом, то были бы живы; несоблюдение же заповедей Господних вызывает наказание (7:21). Вина людей в том, что они воспротивились Богу, «утвердили в себе помышление суетное» (7:22).

Возвращаясь к теме наследования греха, стоит обратить внимание на обличительную речь Господа в Прологе. Из всех грехов, ставших причиной катастрофы 70 г. по РХ, автор на первое место ставит идолопоклонство (3 Езд. 1:5–6). Обличение в идолопоклонстве иудейской общины, пережившей разрушение Иерусалима в 70-м году по РХ, выглядит непонятным, но автор Книги сделал акцент именно на том, что «грехи родителей их возросли в них» (3 Езд. 1:6), т.е. здесь содержится идея наследования греха. Наследование осуществляется как по причине «сердца лукавого», так и потому, что люди возжелали нарушать закон Божий, чем навлекли гнев не только на себя, но и на своих потомков (ср.: Исх. 20:5, 34:7; Лев. 26:39; Чис. 14:18; Втор. 5:9).

Вопрос о том, как преодолеть человеческую греховность, возникает сам собой, учитывая исходные позиции появления греха в рассматриваемой Книге: а) «сердце» лукавое», б) следствие этого – нежелание исполнять закон Божий. Тайновидец не мог не задать его, сопроводив своим вполне логичным суждением: «лучше было не давать земли Адаму или, когда уже дана, удержать его, чтобы не согрешил. Что пользы людям – в настоящем веке жить в печали, а по смерти ожидать наказания?» (3 Езд. 7:46–47).

Можно предположить, как считал Михаил Шавров, то, что человек бессилен исполнить закон Божий и спастись, потому что имеет «сердце лукавое», которое «не отнял» Бог. Высказывание 3 Езд. 3:20 содержит утверждение о том, что только Бог в силе спасти человека, и под этой силой следует понимать Его благодать. Псевдо-Ездра, возможно, предощущает необходимость Божественной благодати для спасения человека [8, с. 144]. Тайновидец имеет понятие о благодати, как о милости Божией (3 Езд. 4:44; 6:11; 8:42; 12:7), что совершенно соответствует ветхозаветной библейской традиции (ср.: Быт. 18:3; Исх. 33:13; 1 Цар. 20:29)[8].

Книга раскрывает идею о том, что через грех Адама все человечество имеет склонность грешить, но при этом также имеет свободу выбора: грешить или нет [10, с. 46–47].

Применительно к историческому контексту написания Третьей Книги Ездры, а именно — после разрушения Иерусалима и храма в 70-м году по РХ, важно отметить связь этого события с понятием греха в этой Книге. Тайновидец задается вопросом: за что? На что в Книге дан ответ – за неисполнение послепленным поколением закона Божия. Автор Книги в этом видит грех этого поколения и в этом же — причину разрушения Иерусалима [13, с. 307].

Учение об оправдании

«Праведники же, у которых много дел приобретено, по собственным делам получат воздаяние» (3 Езд. 8:33) – таково убеждение автора Книги. Здесь указано на единственность дел в оправдании человека перед Всевышним. Однако следующая глава это убеждение дополняет дела «верою» (9:7). Это, на первый взгляд, напоминает уче-

[8]Выражение «обрел благодать» в приведенных ссылках в Синодальном тексте иногда излагается как «обрел благоволение» или «обрел милость», тогда как в масоретском тексте это выражение (חֵן מָצָאתָ maṣati hên), равно как и в тексте Вульгаты (inveni gratiam), остается неизменным.

ние Ап. Иакова (Иак. 2:14–26). Однако при сопоставлении «дел» в 3 Езд. 8:33 и Иак. 2:14–26 становится очевидным, что в обоих источниках «дела» понимаются по-разному.

В Третьей Книге Ездры дела – это исключительно дела ветхозаветного закона. Судя по содержанию Книги, закон является вечным, несмотря на повествование о гибели Священных Книг (14:21). Закон сохраняет свою силу (9:37). «Закон подобен огню» (13:38) – силой, истребляющей идолопоклонство и все беззакония с ним связанные (13:37).

По убеждению автора Книги, закон стоит на первом месте, тогда как вера не является началом оправдания. «Это вера в закон как источник вечной жизни» (7:24) [2, с. 289].

Третья Книга Ездры, с одной стороны, утверждает то, что закон не может быть исполнен человеком в силу греховности последнего, однако, с другой стороны, предполагает, что некоторым это все же доступно (3 Езд. 8:3). Может быть, эта доступность предполагает все же некоторые отступления от закона: раввины не подчеркивают необходимость соблюдать весь закон, частичное исполнение закона или даже нарушение заповеди в случае опасности они считают вполне допустимым [13, с. 316].

Окончательное оправдание, согласно Прологу 3 Ездры, ожидается в эсхатологической перспективе, впрочем, скоро ожидаемой (3 Езд. 2:14, 42–47).

Выводы

Богословие 3 Книги Ездры не выходит за пределы ветхозаветных представлений о Боге, Его творении, их взаимоотношений. Кто бы ни был автор Книги, остался в тени «грядущих благ» (Евр. 10:1). Возможно, он был знаком с христианской проповедью (отсюда пассажи о вере), но все же предпочел остаться в своей иудейской традиции. Израилю в богословии отводится центральная роль, поскольку верность Богу, по мнению автора Книги, есть исключительная его черта, несмотря на все его отступления.

Различные направления богословской мысли Третьей Книги Ездры при их общем соответствии библейскому духу все же имеют свои исключительные особенности. Узконациональные акценты богословия Книги в значительной степени преобладают над универсализмом: в этом существенное отличие от библейского пророчества. Учение о Боге и мире, о грехе и оправдании – все эти темы в Книге подчинены одной цели: объяснить причины национальной катастрофы 70 г. по РХ. Старательно не выходя за пределы своей религиозной традиции, автор Третьей Книги Ездры, вероятно, пытался сформулировать богословский фундамент для выживания иудаизма в настоящем и будущем.

Относительно Промысла Божия Книга утверждает абсолютный детерминизм: ход человеческой истории предопределен, ей поставлены незыблемые границы.

В отличие от христианского убеждения в оправдании человека перед Богом через веру, Третья Книга Ездры, хотя и имеет подобный намек, но все же остается в твердом убеждении в необходимости дел закона для оправдания, с чем полемизировал Апостол Павел (Рим. 3–4).

Нельзя исключать ту возможность, что некоторые богословские аспекты Книги могли оказывать влияние на раннехристианское богословие.

Можно с осторожностью заметить, что место Третьей Книги Ездры – скорее в среде ветхозаветных апокрифов. При этом важно подчеркнуть: рассмотренная Книга позволяет составить представление об уровне богословских знаний первой иудейской аудитории Книг Нового Завета, что важно для экзегезы. Наконец, Третья Книга Ездры является единственным полноценным апокалипсисом в собрании Книг Ветхого Завета.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия с комментариями. – М.: Российское Библейское общество, 2013. – 2047 с.

2. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. – СПб.: Издание преемников А.П. Лопухина. 1903–1913 в 3 т. (Репринт - Институт перевода Библии. Стокгольм, 1987). – Т. 2. – 2115 с.: илл.

3. Барский Е.В. Сирийская версия 4-й книги Эзры // Богословские труды. – Вып. 43-44. – М., 2012. – С. 13–60.

4. Biblia Sacra Vulgata. Weber-Gryson. Stuttgart, 2007. – 1980 p.

5. Добыкин Д.Г. Неканонические книги Ветхого Завета: учебное пособие. – СПб., 2020. – 168 с.

6. Зайцев Д.В. Иаков Эдесский // Православная энциклопедия. – Т. XX. – М., 2009. – С. 557–558.

7. Лявданский А.К., Барский Е.В. Ездры Третья Книга // Православная энциклопедия. – Т. XVIII. – М., 2008. – С. 81–92.

8. Шавров М. О Третьей Книге Ездры. Опыт исследования о книгах апокрифических. – СПб., 1861. – 188 с.

9. April D. De Conick. Seek to see Him. Ascent and Vision Mysticism in The Gospel of Thomas. Leiden, NY, Köln, 1996. – 211 p.

10. Best E. Temptation and The Passion: The Markan Soteriology. 2-nd edition. Cambridge University Press, 2005. P. 46–47.

11. Hogan K. M. The Meanings of Tora in 4 Ezra // Journal for the Study of Iudaism. № 38 (2007). Brill, 2007. P. 530–552.

12. Metzger B. M. The Fouth Book of Ezra // The Old Testament Pseudepigrapha. Vol.1. Apocalyptic literature and Testaments. Edited by James H. Charlesworth. NY, 1983. P. 517–559.

13. Ottenhejm E. Which if a man do them shall live by them: Jewish and Christian discourse on Lev. 18:5 // The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition. Ed. by: Koet B. J., Moyse S., Verheiden J. Lieden-Boston, Brill: 2013. P. 303–316.

14. Schiffman L. H., VanderKam J. C. Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. Oxford University Press, 2000. – 1132 p.

15. Stone M. E. Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra. Minneapolis, 1990. – 496 p.

УДК 17/241

УМЕРЕННОСТЬ КАК ДОБРОДЕТЕЛЬ В АНТИЧНОСТИ И ХРИСТИАНСТВЕ

Иерей Иоанн (Иван) Владимирович Ершов,
магистр теологии
Омской духовной семинарии
Иерей Михаил Юрьевич Морозов,
магистр богословия,
старший преподаватель
Омской духовной семинарии

Аннотация. В данной статье рассматривается анализ античного и христианского взглядов на добродетель умеренности. Аристотель указывает, что умеренность – это наивысшая и основная добродетель, которая способна вместить в себя все другие добродетели. Согласно пониманию Платона, умеренность надо рассматривать в социально-политическом аспекте как залог стабильности и гармонии в государстве. В Православии добродетель умеренности тесно связана с важнейшей добродетелью – целомудрием как состоянием внутренней целостности и цельности человека как перед лицом Бога, так и по отношению к окружающему миру.
Ключевые слова: умеренность, Аристотель, разумная душа, справедливость, Сократ, античная философия, святые отцы, духовные размышления, чистота сердца.

MODERATION AS A VIRTUE IN ANTIQUITY AND CHRISTIANITY

Priest John (Ivan) Vladimirovich Ershov,
Master of Theology
Omsk Theological Seminary

Priest Mikhail Yurievich Morozov,
Master of Theology
Senior Lecturer
Omsk Theological Seminary

Abstract. This article examines ancient and Christian views on the virtue of moderation. Aristotle emphasizes that moderation is the highest and most fundamental virtue, capable of encompassing all other virtues. According to Plato, moderation should be considered in its socio-political context—as a guarantee of stability and harmony in the state. In Orthodoxy, the virtue of moderation is closely linked to the most important virtue—chastity—as a state of inner integrity and completeness, both before God and in relation to the world around us.
Keywords: moderation, Aristotle, a reasonable soul, justice, Socrates, ancient philosophy, holy fathers, spiritual reflections, purity of heart.

Умеренность является одной из главных античных философских добродетелей как способность к сдерживанию желаний, к контролю аппетитов и страстей.

Платон считал, что душа человека одновременно стремится к удовольствиям по своей природе, но помимо этого имеет и приобретенное качество, которое стре-

мится к нравственности и умеренности. Без умеренности человек не способен заниматься самопознанием, позволяющим раскрывать принцип различия добра и зла, тем самым дает возможность человеку нравственно совершенствоваться. Появляется понимание верного мнения о благе. Если такое мнение выработалось, то поведение человека становится разумным. Умеренность понималась и в социально-политическом аспекте как залог стабильности и гармонии в государстве, когда каждый гражданин и правитель должен иметь разумные и умеренные желания [4, с. 155–162].

Аристотель продолжает антропологическую мысль Платона и утверждает, что душа наполнена влечениями, способностями и устоями. Страсти влекут за собой чувства страдания или удовольствия, за счет способностей человек подвержен страстям, а нравственные устои помогают осуществлять контроль. Умеренность – это наивысшая и основная добродетель, которая способна вместить в себя все другие добродетели.

В отличие от античного понимания умеренность в христианстве предполагает не срединную разумность, а исключительность отношения к земному миру. В христианской интерпретации умеренность указывает на высшую ценность беззаветного служения Богу. Умеренность представляется как выстраивание правильных отношений верующего к внешнему миру и мирским благам. Умеренность в желаниях, в действиях и помыслах позволяет стяжать добродетель смирения и избежать греха тщеславия.

Если рассматривать телесные потребности, то умеренность является выражением такого возвышения души над человеческой природой, при котором тело выступает как его послушное орудие. Это позволяет преобразовать человеческую жизнь, наполнить её добродетелями и избавиться от пороков, очищая не только деяния, но и помыслы желания христианина. Таким образом, умеренность – это не просто социальная добродетель как в античности, а мерило нравственности, причем личностной нравственности и морали.

С точки зрения Православия умеренность тесно связана с важнейшей добродетелью – целомудрием как состоянием внутренней целостности и цельности. Человек до грехопадения не знал противоречий, первородный грех нанес порчу человеческой природе. Его душа утратила способность действовать слаженно и гармонично. Радость Богообщения и Богопознания стала человеку недоступна. Будучи омраченным скверной греха, человек вошел в состояние внутреннего разлада, в частности, речь идет о разладе душевных способностей, сил, отношений тела с душой.

Произошло искажение естественной для человека склонности к Богообщению, к следованию нравственности. И человек стал удобопреклонен к злу. Священномученик Ириней Лионский пишет, что Господь Иисус Христос – это «новый Адам», и подчеркивает тесную связь между первозданным человеком и Господом: «все то, что Адам должен был исполнить, но не исполнил, за него исполнил Христос». Спаситель Иисус Христос осуществил то, чего не удалось исполнить прародителю человеческого рода, и произошла «рекапитуляция» – Господь приобрел то состояние, которое было даровано Адаму и его роду. Святой Ириней учение о «рекапитуляции» берет из послания апостола Павла к Ефесянам, высказывает, что воля Божья состоит в «соединении всего небесного и земного под главою Христом» (Еф. 1, 10) [3].

Священномученик Ириней обобщает идею о рекапитуляции и условно разделяет на следующие аспекты: в первую очередь, речь идет о том, что были исправлены те искажения, происшедшие вследствие первородного греха; единение человечества с Богом и приобретение вечной жизни. Указанные аспекты взаимосвязаны между собой. По словам святителя, Господь Иисус Христос «перевозглавляющий в Себе древ-

нее творение человека, чтобы убить грех, уничтожить смерть и оживить человека» [5, с. 437]. Итак, в учении святого Иринея, чтобы человек восстановился и обновился, необходимо было воплощение Бога Слова, который и явил в себе рекапитуляцию. Творением Адама началась человеческая история, Господь Иисус Христос пришел в последние времена, воплотился предвечный Бог Логос и «перевозглавил» человечество в Самом Себе и возвратил цельность человеческой природы.

Целомудрие – это аспект личностной цельности, когда деятельность человека в полной мере соответствует совести. Преподобный Иоанн Лествичник указывает, что целомудрие объединяет все добродетели [2, с. 215].

Святитель Игнатий Брянчанинов указывает, что для целомудрия необходимо уклоняться от греховных мыслей и поступков, а именно от сладострастных бесед, произносить скверные выражения, хранить свои чувства, ограничивая свои помыслы и оберегаясь различных искушений. Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин указывает, что без смиренного сердца невозможно сохранить целомудрие [6].

Подвиг веры и смирения позволяет человеку освободиться от страстей, приблизиться к целомудрию. Предпосылкой духовной жизни является сама возможность спасения во Христе. Здесь речь идет о том, что духовная жизнь берет свое существование только с того момента, как произошло образование «блаженной плоти» – создание нового человеческого естества в утробе Приснодевы Марии Духом Святым. И до того времени полной духовной жизни не могло существовать. Само появление Христа уже рождает предпосылки для начала духовной жизни, как считает святой Иоанн Златоуст [1].

После грехопадения человеческое естество было наделено разумом и душой, было живым и организованным, поскольку именно таким его создал Бог. Однако действия человека были ограничены, он утратил способность духовно развиваться, одолевали душевные и телесные страсти и пороки.

Таким образом, человек был отделен от Бога и подлинной духовной жизни тремя вещами – разностью естеств, грехом и смертью. И как раз именно Спасителем нашим Иисусом Христом данные препятствия были уничтожены. Вследствие спасительной жертвы Христа произошло излияние Духа Святого на всякую плоть. И человеку надлежит испытывать благодарность за это спасение, стремиться к целомудрию.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Иоанн Златоуст, свт. Наставления в христианской жизни. [Электронный документ]. Режим доступа URL: http://www.golden-ship.ru/load/nastavlenija/nastavlenija_v_khristianskoj_zhizni_ioann_zlatoust/27-1-0-903 (дата обращения: 10.03.2026).

2. Иоанн Лествичник, прп. Лествица. – М.: Благовест, 2013. – 640 с.

3. Каплан И. Христос как второй Адам в богословии свщм. Иринея Лионского. [Электронный документ]. Режим доступа URL:// https://www.pravmir.ru/hristos-kak-vtoroy-adam-v-bogoslovii-svyashhennomuchenika-irineya-lionskogo/ (дата обращения: 10.03.2026).

4. Каримов А.Р., Казакова В.А. Теория интеллектуальных добродетелей и современное образование // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2014. – № 5 (1). – С. 155–162.

5. Никифоров М.В. Ириней, епископ Лионский. // Православная энциклопедия. Т. 2. – М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2001. – 752 с.

6. Святые Отцы о целомудрии. [Электронный документ]. Режим доступа URL: https://azbyka.ru/svyatye_otcy_o_celomudrii (дата обращения: 17.03.2026).

ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ

УДК 261.7

ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ЮЖНО-САХАЛИНСКОЙ И КУРИЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Иерей Владислав Николаевич Ивлютин,
магистрант Омской духовной семинарии,
г. Южно-Сахалинск

Аннотация. В статье рассматриваются ключевые аспекты формирования и развития церковно-государственных отношений в Южно-Сахалинской и Курильской епархии Русской Православной Церкви в постсоветский период (с 1991 г. по настоящее время). Анализируются канонические основы взаимоотношений Церкви и государства, исторический контекст возрождения церковной жизни на Сахалине и Курильских островах, основные направления сотрудничества епархии с региональными и муниципальными органами власти. Особое внимание уделяется роли Церкви в духовно-нравственном просвещении, социальном служении, патриотическом воспитании и сохранении культурного наследия в специфических условиях островного региона.
Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Южно-Сахалинская и Курильская епархия, церковно-государственные отношения, постсоветский период, Сахалин, Курильские острова, социальное служение, духовно-нравственное воспитание, православие на Дальнем Востоке.

CHURCH-STATE RELATIONS IN THE SOUTH SAKHALIN AND KURIL DIOCESES IN THE POST-SOVIET PERIOD

Priest Vladislav Nikolaevich Ivlyutin,
master student,
Omsk Theological Seminary,
Yuzhno-Sakhalinsk

Abstract. The article examines the key aspects of the formation and development of church-state relations in the South Sakhalin and Kuril dioceses of the Russian Orthodox Church in the post-Soviet period (from 1991 to the present). The article analyzes the canonical foundations of the relationship between Church and state, the historical context of the revival of church life in Sakhalin and the Kuril Islands, and the main areas of cooperation between the diocese and regional and municipal authorities. Special attention is paid to the role of the Church in spiritual and moral education, social service, patriotic education and the preservation of cultural heritage in the specific conditions of the island region.
Keywords: Russian Orthodox Church, South Sakhalin and Kuril dioceses, church-state relations, post-Soviet period, Sakhalin, Kuril Islands, social service, spiritual and moral education, Orthodoxy in the Far East.

Постсоветский период ознаменовался кардинальными изменениями в жизни российского общества, в том числе и в сфере церковно-государственных отношений. Прекращение атеистического давления со стороны государства открыло возможности для свободного развития религиозных организаций и в пер-

вую очередь для Русской Православной Церкви, начавшей активное возрождение своей миссии. Дальневосточный регион России – Сахалинская область – не стал исключением. Учреждение в 1993 году Южно-Сахалинской и Курильской епархии стало знаковым событием, положившим начало новому этапу в истории Православия на островах [4, с. 15]. Актуальность исследования церковно-государственных отношений в данном регионе обусловлена как его стратегической важностью для России, так и необходимостью осмысления уникального опыта взаимодействия Церкви и власти в условиях возрождения религиозной жизни после десятилетий гонений и ограничений.

Русская Православная Церковь в своих взаимоотношениях с государством руководствуется богословскими и каноническими принципами, изложенными в ряде основополагающих документов, а также осмысленными в трудах авторитетных церковных иерархов и богословов. Протоиерей Владислав Цыпин отмечает, что Церковь, будучи институтом богочеловеческим, не стремится к подмене собой государства, но и не отказывается от свидетельства о Правде Божией перед лицом любой власти. В идеале Церковь видит модель взаимоотношений с государством как «симфонию» – гармоничное сотрудничество в сферах, где их интересы совпадают, при сохранении полной независимости Церкви в ее внутренней жизни, вероучении и каноническом устройстве [6, с. 78-82]. Государство, с точки зрения Церкви, призвано обеспечивать условия для достойной жизни своих граждан, включая свободу совести и вероисповедания, а Церковь, в свою очередь, содействует укреплению нравственных устоев общества, патриотизма, мира и согласия.

Исторический путь Православия на Сахалине и Курилах был непростым. Первые православные миссионеры появились здесь еще в XIX веке, закладывая основы церковной жизни [1, с. 35-42]. Институционализация Русской Православной Церкви на Дальнем Востоке России во второй половине XIX – начале XX в. была тесно связана с государственной политикой освоения и укрепления этих территорий [1, с. 150]. Однако в советский период церковные структуры были практически полностью уничтожены, а религиозная жизнь загнана в подполье.

«Празднование в 1988 году 1000-летия Крещения Руси стало тем переломным моментом, после которого действительно началось возрождение церковной жизни в СССР» [3], но в Сахалинской области этого не произошло. Здесь отношение к религиозной жизни оставалась прежним – область продолжала оставаться самым благополучным атеистическим регионом. Принципы идеологической работы Сахалинского обкома партии оставались неизменными, о чём можно судить из письма в адрес ЦК КПСС от 22 июля 1988 года, в котором отмечалось: «…в связи с 1000-летием введения христианства на Руси деятельность религиозных групп активизировалась. Обком КПСС осуществляет практические меры по повышению действенности и перестройке всей системы атеистического воспитания населения» [2], поэтому становление как самой духовной жизни, так и диалога между Церковью и местной властью началось лишь в 1990-х годах. Создание самостоятельной Южно-Сахалинской и Курильской епархии в 1993 году (выделенной из состава Хабаровской епархии) стало ответом на духовные запросы верующих и объективной необходимостью для полноценного церковного строительства на островах [4, с. 45]. Первым правящим архиереем новообразованной епархии стал епископ Аркадий (Афонин), на плечи которого легла основная тяжесть организационной работы в чрезвычайно сложных условиях.

С момента своего образования Южно-Сахалинская и Курильская епархия столкнулась с множеством вызовов: отсутствием достаточного количества храмов, нехваткой священнослужителей, необходимостью налаживания приходской жизни и

катехизаторской деятельности с нуля. Государственные и муниципальные органы власти Сахалинской области в целом продемонстрировали понимание важности возрождения духовной жизни и оказали содействие епархии в решении насущных проблем.

Одним из первых и ключевых направлений взаимодействия стало выделение земельных участков под строительство новых храмов. Так, началось строительство храмов в различных населенных пунктах области, включая отдаленные Курильские острова [4, с. 88–95]. Этот процесс требовал тесного взаимодействия с органами архитектуры, земельными комитетами, местными администрациями.

Важным аспектом стало развитие социального служения Церкви. Епархия по мере своих сил включилась в работу по оказанию помощи нуждающимся: многодетным семьям, престарелым, инвалидам, лицам, оказавшимся в трудной жизненной ситуации. Это направление деятельности нашло поддержку и понимание со стороны региональных министерств социального развития. Нередко Церковь выступала партнером государства в реализации социальных программ, организуя пункты сбора и раздачи гуманитарной помощи, оказывая духовную поддержку в социальных учреждениях.

Особое значение в условиях Сахалинской области приобрело сотрудничество в сфере духовно-нравственного и патриотического воспитания. Представители епархии активно участвуют в различных общественных советах при органах власти, в мероприятиях, посвященных государственным праздникам и памятным датам. Священнослужители проводят беседы в образовательных учреждениях (в рамках преподавания Основ православной культуры и по приглашению), в воинских частях, исправительных учреждениях, стремясь донести до людей основы христианской морали, идеалы любви к Родине и ответственности за ее судьбу [4, 155-163]. Церковь видит в этом свое служение, направленное на укрепление духовного здоровья нации и сохранение традиционных ценностей, что соответствует и государственным интересам в сфере национальной безопасности и консолидации общества. Забота о нравственном состоянии народа является одной из точек соприкосновения интересов Церкви и государства даже при их полном разделении [6, с. 112].

Значимым направлением является совместная работа по сохранению историко-культурного наследия. Церковь бережно относится к памятникам церковной архитектуры, участвует в культурно-просветительских проектах, выставках, конференциях, посвященных истории Православия на Дальнем Востоке. Это сотрудничество с учреждениями Министерства культуры способствует сохранению исторической памяти и передаче ее подрастающим поколениям.

Нельзя не отметить и тот факт, что становление епархии происходило на фоне сложных социально-экономических процессов 1990-х годов. Тем не менее, как отмечают исследователи, «благовест над островами» продолжал звучать, и церковная жизнь постепенно укреплялась, во многом благодаря энтузиазму духовенства и верующих, а также конструктивной позиции региональных властей, видевших в Церкви важного партнера в деле стабилизации общества и его духовного оздоровления [4, с. 201].

На сегодняшний день Южно-Сахалинская и Курильская епархия представляет собой динамично развивающуюся структуру Русской Православной Церкви. Построены и освящены десятки новых храмов, включая величественный кафедральный собор Рождества Христова в Южно-Сахалинске, ставший духовным центром островного региона. Увеличилось число священнослужителей, действуют воскресные школы, ведется издательская и просветительская деятельность.

Сотрудничество с органами власти Сахалинской области продолжается по всем ключевым направлениям: социальное служение, образование, взаимодействие с воинскими частями и силовыми структурами, культурные мероприятия.

Перспективы церковно-государственных отношений в регионе видятся в дальнейшем углублении и расширении сотрудничества на основе взаимного уважения и признания общей ответственности за благополучие жителей Сахалина и Курил. Русская Православная Церковь, со своей стороны, готова и далее прилагать усилия для духовного окормления паствы, укрепления нравственных основ общества, содействия социальному миру и стабильности. От государства Церковь ожидает последовательного соблюдения принципа свободы совести и поддержки ее социально значимых инициатив.

Постсоветский период стал временем возрождения и активного развития церковной жизни в Южно-Сахалинской и Курильской епархии. За прошедшие десятилетия с момента ее образования удалось не только восстановить утраченные позиции Православия на островах, но и создать прочную основу для дальнейшей миссионерской, просветительской и социальной деятельности.

Церковно-государственные отношения в регионе за этот период прошли путь от первоначального этапа становления к зрелой модели конструктивного партнерства. Опираясь на канонические принципы и исторический опыт, Русская Православная Церковь в лице Южно-Сахалинской и Курильской епархии выстроила систему взаимодействия с региональными и муниципальными органами власти, направленную на решение общих задач по духовно-нравственному оздоровлению общества.

Несмотря на географическую удаленность и специфические условия островного региона, опыт Южно-Сахалинской и Курильской епархии демонстрирует значительный потенциал сотрудничества Церкви и государства в деле служения народу.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ермацанс И.А. Институализация Русской Православной Церкви на Дальнем Востоке России во второй половине XIX – начале XX в. : дисс. … канд. ист. наук: 07.00.02. – Благовещенск, 2004. – 196 с.

2. ГИАСО. Ф. 4-п. – Оп. 150. – Д. 65. – Л. 11.

3. Журнал ФОМА. – № 7 (123), июль 2013. [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https://foma.ru/prazdnuem-skazal-partorg.html (дата обращения: 15.05.2025).

4. Костанов А.И., Назаров Е.Ф. Благовест над островами: к 20-летию образования Южно-Сахалинской и Курильской епархии. – Владивосток: Рубеж, 2013. – 264 с.

5. Храм блаженной Ксении Петербургской (Южно-Сахалинск). [Электронный документ]. Режим доступа URL: https://azbyka.ru/palomnik/Храм_блаженной_Ксении_Петербургской_(Южно-Сахалинск) (дата обращения: 15.05.2025).

6. Цыпин В., протоиерей. Взаимоотношения Церкви и государства. Канонические принципы и историческая действительность. – [Б.м.]: Издание Сретенского монастыря, 2017. – 160 с.

УДК 261.7

ОСОБЕННОСТИ ВЕРОИСПОВЕДНОЙ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII ВЕКА

Диакон Владислав Александрович Савицкий,
магистрант Омской духовной семинарии

Аннотация. В статье рассматриваются особенности вероисповедной политики Российского государства в первой половине XVIII века. Автор анализирует конкретные решения государственной власти в отношении различных религиозных групп и отмечает глубокую внутреннюю противоречивость и двойственность проводимого курса. Отношение власти к римо-католикам и различным протестантским деноминациям в эпоху отличалось веротерпимостью, что во многом было обусловлено политической целесообразностью и экономическими интересами в рамках проводимой политики европеизации России. Совершенно иную траекторию имела государственная политика в отношении иудеев и мусульман, в отношении которых российская власть вводила различного рода ограничения.
Ключевые слова: Петр I, государственно-конфессиональные отношения, вероисповедная политика, религиозная терпимость, неправославные религии, прозелитизм.

FEATURES OF THE RELIGIOUS POLICY OF THE RUSSIAN EMPIRE IN THE FIRST HALF OF THE 18TH CENTURY

Deacon Vladislav Alexandrovich Savitsky,
master student,
Omsk Theological Seminary

Abstract. This article examines the specifics of the Russian state's religious policy in the first half of the 18th century. The author analyzes specific government decisions regarding various religious groups and notes the profound internal contradictions and duality of the policies pursued. The government's attitude toward Roman Catholics and various Protestant denominations during this period was marked by religious tolerance, largely driven by political expediency and economic interests within the framework of Russia's Europeanization policy. State policy toward Jews and Muslims, for whom the Russian government imposed various restrictions, took a completely different trajectory.
Keywords: Peter I, state-confessional relations, religious policy, religious tolerance, non-Orthodox religions, proselytism.

Эпоха правления Петра I, ознаменовавшаяся множественными трансформациями во всех сферах общественно-политической и культурной жизни России, традиционно привлекает пристальное внимание исследователей.

В области государственно-конфессиональных отношений данный период нередко характеризуется в отечественной и отчасти в зарубежной историографии как время становления принципов веротерпимости, контрастирующих с более жесткой практикой предшествующего XVII века. Отдельные исследователи даже отмечают, что эпоха правления Петра I – это время большой религиозной терпимости [6, с. 32; 13, с. 39].

Однако эта самая большая религиозная терпимость, которую, якобы, проявлял Петр I в отношении неправославных религий, на самом деле распространенное

среди исследователей клише, которое используется последними, для того чтобы сохранить добрый и светлый образ монарха в освещении его весьма противоречивой реформаторской деятельности, которая коснулась, в том числе, и сферы государственно-конфессиональных отношений.

Провозглашение веротерпимости, безусловно, стало важным элементом новой имперской идеологии, ориентированной на интеграцию в европейское политическое и культурное пространство. Тем не менее детальное изучение конкретных мер, предпринимавшихся государственной властью в отношении различных религиозных групп, позволяет выявить глубокую внутреннюю противоречивость и двойственность проводимого курса.

За фасадом манифестов и отдельных указов скрывалась сложная, многоуровневая система ограничений, которые в своей совокупности формировали модель не столько терпимости, сколько управляемого и подконтрольного религиозного многообразия, где степень допустимой свободы напрямую зависела от политической целесообразности, экономических интересов казны и степени идеологической лояльности конфессии.

Стоит отметить, что коренные изменения в государственно-конфессиональных отношениях, инициированные Петром I, не возникли на пустом месте, но были подготовлены всем ходом предшествующего развития. Однако именно в первую четверть XVIII века происходит их концептуальное оформление и институционализация.

Главным нововведением стало осознание государственной властью того факта, что религиозный фактор может и должен быть поставлен на службу общегосударственным, прежде всего внешнеполитическим и экономическим, интересам. Это знаменовало отход от прежней, во многом пассивной, модели реагирования на иноверие как на сугубо идеологическую угрозу в сторону активного, прагматического управления конфессиональным обществом.

Провозглашенный в Манифесте 1702 года принцип свободы вероисповедания для иностранцев, приглашаемых в Россию [5, с. 119–121], служил не абстрактной гуманистической цели, а вполне конкретной задаче модернизации страны через привлечение квалифицированных кадров из Европы.

Данный документ стал символической точкой отсчета новой эпохи, однако его положения изначально имели ограниченную сферу применения и не означали всеобщей религиозной эмансипации.

Параллельно с этим происходила кардинальная реформа церковного управления, завершившаяся ликвидацией патриаршества и созданием Духовной коллегии (Святейшего Правительствующего Синода) в 1721 году. Русская Православная Церковь была фактически инкорпорирована в государственный бюрократический аппарат, превратившись в «ведомство православного исповедания».

Это имело серьезные последствия для всей конфессиональной политики: отныне государство, а не церковная иерархия, выступало верховным арбитром в вопросах веры, определяя границы дозволенного для всех религиозных групп, включая и господствующее православие.

В такой системе принцип веротерпимости, если он и провозглашался, неизбежно становился инструментом государственной политики, а не самоценной нормой. Его реализация напрямую зависела от соответствия той или иной конфессии текущим имперским задачам.

Личный фактор монарха также играл исключительно важную роль. Петр I, будучи прагматиком, оценивал религиозные сообщества прежде всего с точки зрения их полезности для государства. Его сравнительно миролюбивое отношение к протестантам (лютеранам и кальвинистам) и католикам объяснялось не только их европейским происхождением и связями, но и тем, что именно среди них было много военных специалистов, инженеров, врачей, столь необходимых для осуществления реформ.

Однако этот же прагматизм оборачивался откровенной неприязнью и подозрительностью к тем группам, которые воспринимались как экономические конкуренты или идеологические оппоненты. Таким образом, личные симпатии и антипатии государя, сплавленные с государственным расчетом, становились мощным фактором, определявшим вектор политики в отношении конкретных исповеданий.

Отношение власти к римо-католикам и различным протестантским деноминациям в эпоху Петра I наиболее близко подходит к классической модели веротерпимости, что и давало основания современникам и последующим историкам говорить о «большой религиозной терпимости» его правления.

Действительно, после краткого периода колебаний, связанных с давлением консервативного православного духовенства (инцидент с выдворением католиков из Москвы в начале царствования), был взят устойчивый курс на легализацию и регулирование их деятельности [4, с. 163].

Иностранцам-католикам и протестантам в Российском государстве гарантировалась свобода отправления культа. Разрешение на строительство кирх, костёлов и молитвенных домов стало важным символом новой реальности.

Это, в частности, способствовало формированию устойчивых иностранных слобод в крупных городах, особенно в новой столице – Санкт-Петербурге, которые стали анклавами европейской культуры и образа жизни. Государство юридически брало на себя обязательство защищать личную и публичную религиозную свободу этих групп от посягательств, что закреплялось в ряде законодательных актов.

Однако и здесь терпимость не была абсолютной. Она жестко ограничивалась рамками, исключавшими прозелитизм среди православного населения. Проповедь инославных учений русским подданным была категорически запрещена, что восходило еще к нормам Соборного Уложения 1649 года и неукоснительно подтверждалось на протяжении всего периода.

Более того, само право на существование этих конфессий рассматривалось как производное от их полезности для государства. Их статус был не правом, а привилегией, дарованной монаршей волей и могшей быть пересмотренной в случае изменения политической конъюнктуры.

Таким образом, в отношении западных христианских исповеданий сложилась модель условной и утилитарной терпимости, служившей целям модернизации и интеграции России в европейскую систему. Их религиозная жизнь допускалась и охранялась постольку, поскольку это не противоречило интересам государства и монопольному положению Русской Православной Церкви в духовной жизни коренного населения.

Совершенно иную траекторию имела государственная политика в отношении иудеев. Если в случае с католиками и протестантами прагматизм приводил к относительной либерализации, то в «еврейском вопросе» он, помноженный на глубокую личную антипатию Петра I и устойчивые антиеврейские стереотипы, господствовав-

шие в общественном сознании, вылился в курс на изоляцию и изгнание. Петр I открыто заявлял о своем неприятии евреев, и это отношение стало основой для формирования соответствующей долгосрочной государственной стратегии [1, с. 28].

Основной целью, декларируемой в царствование Петра, стало полное удаление евреев за пределы Российской империи. Хотя эта задача в полной мере не была реализована при его жизни, был заложен мощный законодательный и административный фундамент для последующих гонений. Евреи были лишены легального права на постоянное проживание в России. Их экономическая деятельность, особенно в сфере торговли и винокурения, подвергалась ограничениям и вызывала подозрения власти, видевшей в них нежелательных конкурентов для русских купцов и потенциальных развратителей народной нравственности.

Определенную роль в формировании и ужесточении политики в отношении евреев играла Русская Православная Церковь, которая настаивала на недопустимости любого еврейского прозелитизма, обвиняя иудеев в попытках «совращения» православных. Это создавало мощный идеологический фон, оправдывающий любые репрессивные меры.

Таким образом, уже в Петровскую эпоху иудаизм был фактически поставлен вне закона, а его последователи – в положение преследуемой группы. Ограничения носили тотальный характер, затрагивая все стороны жизни: от права на проживание до профессиональной деятельности. Эта политика, основанная на религиозной нетерпимости, переплетенной с экономическими соображениями, стала устойчивой доминантой имперской вероисповедной политики на два столетия вперед.

Политика в отношении мусульманского населения, которое после расширения границ империи стало значительной и компактно проживающей группой, отличалась особой сложностью и двойственностью.

С одной стороны, имперская власть, особенно в контексте внешнеполитических задач на южных и восточных рубежах (отношения с Османской Портой, Персией, государствами Центральной Азии), была вынуждена демонстрировать лояльность и терпимость к исламу. Мусульманские элиты (мурзы, тарханы) на вновь присоединенных территориях часто интегрировались в российское дворянство при условии сохранения верности престолу.

С другой стороны, внутри страны проводилась последовательная линия на ограничение религиозных прав мусульман и стимулирование их перехода в православие [12, с. 76]. Эта политика также была прагматичной: христианизация рассматривалась как инструмент интеграции инородцев в имперское социальное и культурное пространство, усиления административного контроля.

Практические шаги в этом направлении были весьма суровы. Вводился и строго соблюдался запрет на публичную проповедь ислама, трактуемую властями не только как религиозную, но и как потенциально сепаратистскую деятельность. Самый болезненный удар был нанесен по инфраструктуре мусульманской общины – мечетям. При Петре I был издан указ о запрете строительства новых мечетей и сносе уже существующих в ряде регионов, например, в Западной Сибири.

Позднее, столкнувшись с сопротивлением и опасаясь волнений со стороны мусульман, власти вынуждены были смягчить этот запрет, но обставили строительство новыми условиями: мечети можно было возводить только на значительном удалении от православных храмов и поселений, дабы «не смущать» православных верующих.

На окраинах империи, особенно в Западной Сибири, широко практиковалась насильственная христианизация, осуществлявшаяся миссионерами при поддержке военных команд [15]. В центральных губерниях применялись методы экономического давления: мусульманам, соглашавшимся принять крещение, предоставлялись значительные налоговые льготы на несколько лет; мусульманские землевладельцы, имевшие в своих имениях православных крестьян, под угрозой конфискации имущества принуждались к смене веры [3, с. 121]. Таким образом, внешнеполитическая «терпимость» к исламу сосуществовала с внутренней политикой систематического ограничения прав и давления на мусульман.

Отношение государства к старообрядцам (раскольникам) представляет, пожалуй, наиболее яркий и драматичный пример извилистости и противоречивости вероисповедной политики первой половины XVIII века. Проблема раскола была для власти не просто религиозным, но и острейшим социально-политическим вызовом, поскольку старообрядческие общины выступали как альтернативный центр мировоззрения и социальной организации, часто в оппозиции и к официальной Церкви, и к государству.

Первоначально Петр I, занятый войнами и реформами, пытался занять более мягкую позицию, чем его предшественники. Следует отметить, что первое время он не стремился следовать курсом репрессий в отношении ревнителей старой веры и даже отменил действие «Указанных статей о раскольниках», закона, введенного еще при царевне Софье. В этой связи до нас дошло высказывание царя о том, что «с противниками Церкви с кротостию и разумом поступать по апостолу – бых беззаконным, яко беззаконен, да беззаконных приобрящу, и не так, как ныне, жестокими словами и отчуждением» [14, с. 65].

В 1702 г. увидел свет Манифест, в котором верующим разных исповеданий, в том числе раскольникам, предоставлялось право «жить по совести человеческой… пещись о блаженстве души своей».

Более того, в документе указывалось, что царь как христианский монарх «намерен управлять государством таким образом, дабы все его подданные… приходили в лучшее состояние» [2, с. 198]. Однако по мере укрепления государства и ужесточения его контроля над всеми сферами жизни терпимость к внутренней религиозной оппозиции стала иссякать. Практика радикальных форм протеста среди части старообрядцев, таких как самосожжения, которые воспринимались властью как акты политического неповиновения и оскорбления величества, привела к повороту к репрессиям. Раскольников начали преследовать, разыскивать и судить. Примечательно, что судили их формально не за ересь, а за нарушение государственных указов и светских законов, что было характерной юридической уловкой для сохранения видимости веротерпимости [11, с. 98].

Одновременно с репрессиями государство с присущим Петру прагматизмом осознало экономический потенциал старообрядческих общин, известных своим трудолюбием, предпринимательской активностью и накопленными капиталами. Это привело к законодательному эксперименту – указу от 8 февраля 1716 года. Этим актом вводилась практика легализации раскольников через налогообложение.

Старообрядцам предлагалось официально «записаться в раскол», уплачивая за это особый двойной подушный оклад. Взамен они получали право на легальное проживание и условно свободное исповедание своей веры. Данная мера преследо-

вала несколько целей: пополнение казны, получение точного учета раскольников и их имущества, а также раскол самого старообрядческого сообщества через противопоставление «записных» и «незаписных». Большинство старообрядцев встретили этот указ с недоверием, справедливо видя в нем фискальную ловушку и способ их тотальной регистрации для последующего давления.

Легализация оказалась фиктивной. Заплатившим налог старообрядцам по-прежнему запрещалось под страхом смертной казни проповедовать свое учение и склонять к нему православных. Фактически государство продавало не свободу веры, а право на ее приватное, непубличное существование. Для борьбы с теми, кто отказывался регистрироваться и платить, а также для надзора за «записными» были созданы специальные карательно-контрольные органы: Канцелярия розыскных раскольнических дел (1722 г.) и Раскольническая контора (1725 г.).

Их деятельность была направлена на сыск, фискальный контроль и искоренение социальной базы раскола. Таким образом, политика в отношении старообрядцев при Петре I свелась к комбинации репрессий, экономического давления и бюрократического контроля, прикрываемых ширмой формальной легализации. После смерти Петра Великого основные векторы его вероисповедной политики не только не были пересмотрены, но, напротив, получили дальнейшее развитие и ужесточение. Период «эпохи дворцовых переворотов» (1725–1761) характеризуется не ослаблением, а усилением дискриминационных тенденций в отношении «неблагонадежных» конфессий.

Так, в отношении старообрядцев репрессии приобрели новый размах. При императрице Анне Иоанновне была предпринята масштабная военная операция – так называемая «ветковская выгонка» (1735 г.). Русские войска вторглись на территорию Речи Посполитой в старообрядческий анклав Ветка, разрушили скиты и церкви, а свыше 15 тысяч человек насильственно, под конвоем, вывезли в Россию для последующего принуждения к православию. При Елизавете Петровне были введены новые ограничения на передвижение раскольников по стране, а также ужесточены меры против их духовных наставников [18, с. 156].

Политика в отношении евреев оставалась бескомпромиссно жесткой. Указ Екатерины I 1727 года о высылке всех евреев из России был подтвержден последующими правителями [8]. Императрица Елизавета Петровна, известная своим глубоким православным благочестием, отвергла даже экономические аргументы Сената в пользу отмены высылки, заявив знаменитую фразу: «От врагов Христовых не желаю интересной прибыли» [7]. Евреям был оставлен единственный путь к легальному пребыванию в империи – принятие православия.

Мусульманское население империи также столкнулось с усилением давления. Продолжали действовать и ужесточаться запреты на строительство мечетей, особенно в районах проживания новокрещеных. Широко практиковалось насильственное переселение мусульманских семей под предлогом ограждения новообращенных от «соблазна».

Указами Правительствующего Сената от 19 ноября 1742 г. [16, с. 45] и от 22 июня 1744 г. [10, с. 154] мусульманам запрещалось строить молитвенные здания в местах, где проживали новокрещеные. Если же в таковых местах уже имелись мечети, то их надлежало сломать. Последним указом подтверждалась введенная ранее практика переселения мусульман от новокрещеных, дабы последним не было никакого соблазна от магометан.

Очередным своим Указом Сенат все же дозволял постройку новых мечетей, но при соблюдении ряда условий: во-первых, в местах, где предполагалось строить мечети, не должно было быть русских и новокрещёных; во-вторых, расстояние между мечетями должно было быть 70 вёрст и больше, а в-третьих, мусульманам запрещалось «соблазнять» в свою веру русских и новокрещёных иноверцев [17, с. 764-769].

Указ Сената от 23 марта 1750 г., в котором мусульманам напоминалось о строгом исполнении указов, предписывавших немедленно покидать места компактного проживания в случае появления в них новокрещеных, также можно отнести к нормативным правовым документам, в которых закреплялась религиозная дискриминация последователей ислама. Вышеназванный документ подтверждал также запрет на совместное проживание мусульман и новокрещеных, а также еще раз напоминал иноверцам о существовавшем запрете на ведение пропаганды своего религиозного учения, дабы не соблазнять русских в ислам [9, с. 155–156].

Проведенный анализ государственно-конфессиональной политики Российской империи в первой половине XVIII века позволяет сделать ряд выводов, корректирующих упрощенный тезис о «большой религиозной терпимости» этой эпохи.

1. Принцип веротерпимости носил декларативный и инструментальный характер. Он провозглашался прежде всего как элемент новой имперской идеологии и как практический инструмент для решения конкретных задач: привлечения иностранных специалистов, обеспечения лояльности новых подданных на окраинах, поддержания внешнеполитических отношений. Его реализация жестко ограничивалась интересами государства и приматом господствующего православия.

2. Реальной основой вероисповедной политики был прагматизм и дифференцированный подход. Государство выстраивало иерархию конфессий в зависимости от их политической полезности и степени идеологической лояльности. На вершине этой иерархии находилось официальное православие, ниже – «полезные» западные исповедания (католики, протестанты) и на нижних ступенях – «вредные» или «подозрительные» группы (старообрядцы, иудеи, мусульмане, чья терпимость была сомнительной).

3. По отношению к большинству неправославных исповеданий проводилась политика системной религиозной дискриминации. Она выражалась не обязательно в открытом физическом уничтожении (хотя такие случаи имели место), а в сложной системе правовых, экономических и административных ограничений: запрет на прозелитизм, ограничения в строительстве культовых зданий, специальные налоги (для раскольников), запреты на профессии и места проживания, насильственное переселение, экономическое давление с целью перемены веры.

4. Сформировался мощный бюрократический аппарат контроля над иноверием. Создание таких органов, как Синод, Канцелярия розыскных раскольнических дел, Раскольническая контора, а также деятельность местной администрации по исполнению многочисленных указов, свидетельствовали о том, что управление конфессиональным обществом стало важной регулярной функцией имперского государства.

5. Личная религиозность монархов и давление со стороны Русской Православной Церкви оставались сильными факторами, способными перевешивать даже прагматические соображения, как это ярко проявилось в «еврейском вопросе» при Елизавете Петровне.

Таким образом, религиозная политика Российской империи в рассматриваемый период представляла собой сложный симбиоз внешне либеральных деклараций и внутренне репрессивной практики. За фасадом веротерпимости скрывалась хорошо отлаженная машина давления по отношению к некоторым конфессиям, направленная на нейтрализацию потенциальных угроз и интеграцию разнородного населения в унитарную имперскую структуру на условиях, диктуемых государством.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Андрощук В.В. Формирование правовых основ системы управления инославными конфессиями в Российской империи XVIII – начала XX века // Историко-правовые проблемы: новый ракурс. – 2020. – № 1. – С. 27–38.

2. Бендин А.Ю. Рожденный нетерпимостью: создание и эволюция института управления «русским расколом» в период правления Петра I и Екатерины II // Тетради по консерватизму. – 2022. – № 1. – С. 185–226.

3. Именной указ. – «О крещении в Казанской и Азовской губерниях Магометан, у которых в поместьях и вотчинах находятся крестьяне православной веры» // История государственно-конфессиональных отношений в России (X – начало XXI века): хрестоматия в двух частях. Ч. 1. – М.: ИД «МедиаПром», 2010. – С. 121.

4. Лукьянов С.А. Веротерпимость в России Петровской эпохи // Вестник Московского университета МВД России. – 2008. – № 7. – С. 162–165.

5. Манифест. – О вызове иностранцев в Россию, с обещанием им свободы вероисповедания (от 16 апреля 1702 г.) // История государственно-конфессиональных отношений в России (X – начало XXI века): хрестоматия в двух частях. Ч. 1. – М.: ИД «МедиаПром», 2010. – С. 119–121.

6. Маслова И.И., Аристова К.Г. Веротерпимость в Российской империи: точка отсчета становления и развития // Религия и общество – 13: Сборник научных статей XIII Международной научно-практической конференции. Под общей редакцией В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. Могилев. – 2019. – С. 31–34.

7. О воспрещении Жидам проживать в России (от 16 декабря 1743 г.) // История государственно-конфессиональных отношений в России (X – начало XXI века): хрестоматия в двух частях. Ч. 1. – М.: ИД «МедиаПром», 2010. – С. 153.

8. О высылке всех жидов из России и о наблюдении, дабы они не вывозили с собой золотых и серебряных Российских денег. – СПб., 1830. – Т. 7. – С. 782. [Электронный документ]. Режим доступа URL: http://nlr.ru/e-res/law_r/content.html (дата обращения: 14.03.2026).

9. О запрещении всем разных исповеданий иноверцам, в России находящимся, превращать в свой закон Русских подданных, какого бы народа и звания оные ни были (от 23 марта 1750 г.) // История государственно-конфессиональных отношений в России (X – начало XXI века): хрестоматия в двух частях. Ч. 1. – М.: ИД «МедиаПром», 2010. – С. 155–156.

10. О нестроении мечетей в деревнях, где Русские и крещеные иноверцы живут, и о некрещении иноверцев насильно (от 22 июня 1744 г.) // История государственно-конфессиональных отношений в России (X – начало XXI века): хрестоматия в двух частях. Ч. 1. – М.: ИД «МедиаПром», 2010. – С. 154.

11. Пулькин М.В. Российское государство и старообрядцы-самосожигатели в XVII – XVIII вв. // Клио. – 2006. – № 3 (34). – С. 93–102.

12. Самсонов Н.В. О правовом положении российских мусульман в правление Петра Великого // Наука и образование: хозяйство и экономика; предпринимательство; право и управление. – 2013. – 1 (32). – С. 75–80.

13. Сафонов А.А. Государство и конфессии в позднеимперской России: правовые аспекты взаимоотношений. – М.: Проспект, 2017. – 349 с.

14. Софронов В.Ю. Государство и Церковь в борьбе с церковным расколом (конец XVII – начало XX в.) // Вестник Томского государственного университета. – 2007. – № 301. – С. 65–68.

15. Софронов В.Ю. Причины начала христианизации населения Западной Сибири в начале XVIII в. [Электронный документ]. Режим доступа URL: http://zaimka.ru/sofronov-missionary-activities/ (дата обращения: 13.03.2026).

16. Сызранов А.В. Становление и развитие государственной политики по отношению к исламу // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2011. – № 4 (29). – С. 44–49.

17. Указ Сенатский. – О непереводе живущих в Сибирской Губернии иноверцев в другие места, и о позволении им построить расстоянием в полуверсте по одной мечети // Полное собрание законов Российской империи. – СПб.,1830. – Т. 12. – С. 764–769.

18. Указ Сенатский. – О чинении светскими начальствами посылаемым от Духовного правительства людям вспоможения в поимке раскольнических учителей от 7 февраля 1755 г. // История государственно-конфессиональных отношений в России (X – начало XXI века): хрестоматия в двух частях. Ч. 1. – М.: ИД «МедиаПром», 2010. – С. 156.

УДК 261.7

«МАЛЫЕ ДЕЛА» АРХИПАСТЫРЯ: ПОВСЕДНЕВНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АРХИЕПИСКОПА СИЛЬВЕСТРА (ОЛЬШЕВСКОГО) В УСЛОВИЯХ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ (1918–1919 ГГ.)

Иерей Олег Владимирович Лукин,
магистрант Омской духовной семинарии

Аннотация. В данной статье на примере деятельности архиепископа Сильвестра (Ольшевского) рассказывается о повседневной работе обычного архиерея в белой Сибири: как он решал вопросы по взаимодействию с Главным управлением по делам вероисповеданий правительства адмирала А.В. Колчака, организовывал военное духовенство и проводил приходскую реформу. Все это перекликается с задачами, которые стоят сегодня перед Русской Православной Церковью, российским обществом и государством.
В результате исследования удалось установить, что после официального признания ВВЦУ Омским правительством именно повседневная работа архиерея в рамках Омской духовной консистории стала главным практическим каналом взаимодействия Церкви и государства. «Малые дела» оказались не просто бюрократией, а важным механизмом, благодаря которому Церковь продолжала оставаться частью общественно-политической жизни белой Сибири. Такой подход позволяет уточнить картину деятельности других архиереев того времени и в целом даёт ключ к пониманию сути происходивших событий как в стране в целом, так и в её отдельных регионах.
Ключевые слова: архиепископ Сильвестр (Ольшевский), Гражданская война в Сибири, Омское правительство, церковно-государственные отношения, Омская духовная консистория, повседневность церковного управления, ВВЦУ Сибири.

«SMALL DEEDS» OF THE ARCHPASTOR: THE DAILY ACTIVITIES OF ARCHBISHOP SYLVESTER (OLSHEVSKY) IN THE CONDITIONS OF CHURCH-STATE TRANSFORMATION (1918–1919)

Priest Oleg Vladimirovich Lukin,
master student
Omsk Theological Seminary

Abstract. Using the example of Archbishop Sylvester (Olshevsky), this article describes the daily work of an ordinary bishop in «white» Siberia.: how he dealt with issues related to cooperation with the General Directorate for Religious Affairs of the government of Admiral A.V. Kolchak, organized military clergy and carried out parish reform. All of this resonates with the challenges that the Russian Orthodox Church, Russian society, and the state face today.
As a result of the study, it was possible to establish that after the official recognition of the All-Russian Orthodox Church by the Omsk government, it was the daily work of the bishop within the framework of the Omsk spiritual consistory that became the main practical channel of interaction between the Church and the state. The «small affairs» turned out to be not just a bureaucracy, but an important mechanism through which the Church continued to be a part of the socio-political life of white Siberia. This approach makes it possible to clarify the picture of the activities of other bishops of that time and, in general, provides a key to understanding the essence of the events that took place both in the country as a whole and in its individual regions.
Key words: Archbishop Sylvester (Olshevsky), Civil War in Siberia, Omsk government, church-state relations, Omsk Spiritual Consistory, daily life of church administration, temporary Supreme Church Administration of Siberia.

Введение

Конец второго десятилетия XX века стал для Церкви в Сибири временем серьёзной перестройки отношений с государственной властью. После декрета об отделении Церкви от государства ситуация коренным образом изменилась. На территории, контролируемой адмиралом А.В. Колчаком, сложилась своеобразная модель: государство официально признало ВВЦУ Сибири в качестве высшего органа церковного управления, а Церковь, со своей стороны, оказывала белому движению не только духовную, но и посильную материальную поддержку – помощь раненым, забота о сиротах.

Об этом пишет С.Г. Сизов, отмечая, что духовенство полностью поддерживало как «демократическую контрреволюцию», так и правительство адмирала Колчака: «в апреле 1919 года в Омске состоялся организованный ВВЦУ Сибири Православный Собор Сибири, предавший анафеме руководителей большевистской партии и постановивший при богослужении поминать адмирала А.В. Колчака Верховным Правителем России» [9, с. 128].

В существующих исследованиях – работы М.Е. Губонина, митрополита Феодосия (Процюка), прот. В. Цыпина – преимущественно рассматривается деятельность самого ВВЦУ, его идеологические заявления и биография священномученика Сильвестра. Значительно меньше изучена повседневная работа Омского архипастыря через ежедневное делопроизводство консистории. Особенно мало внимания уделяется именно «малым делам» – тем практическим решениям, которые архиепископ Сильвестр фиксировал в журналах и указах.

После того как Омское правительство признало ВВЦУ (постановление Совета министров 1919 года), церковные структуры получили легитимный статус. Однако как этот статус реализовывался на практике в отдельно взятой епархии? Через какие механизмы архиепископ Сильвестр, управлявший Омской кафедрой с 1915 года и одновременно возглавлявший ВВЦУ, вплетал повседневную церковную жизнь в новую государственную систему? Эти вопросы составляют проблематику статьи.

Стоит отметить, что общие вопросы церковной политики Колчака и роли ВВЦУ достаточно хорошо освещены в работах Д.В. Олихова и А.Н. Кашеварова. Житие святителя Сильвестра подробно изложено игуменом Дамаскином (Орловским) и митрополитом Феодосием. В то же время конкретный анализ резолюций и консисторских журналов до сих пор остаётся малоизученным.

Цель работы – показать, как через решение насущных епархиальных вопросов «малых дел» происходила реальная интеграция Церкви в политическую систему белой Сибири. Для этого необходимо: 1) рассмотреть правовые рамки, созданные документами правительства Колчака; 2) реконструировать круг повседневных вопросов, которыми занимался архиепископ Сильвестр; 3) выявить, как в этих решениях проявлялась новая модель церковно-государственных отношений.

В работе предпринята попытка реконструкции повседневной деятельности архиепископа Сильвестра на основе введённых в научный оборот материалов. Это позволяет взглянуть на механизм церковно-государственного взаимодействия не «сверху», а «снизу» – на уровне обычной административной практики.

В 1919 году правительство адмирала Колчака в Омске попыталось создать какую-то правовую основу для деятельности Церкви на подконтрольной территории. Самым важным шагом стало постановление Совета министров, по которому «…ВВЦУ Сибири было признано временным высшим представительным органом православ-

ной Церкви» [11]. Примерно в это же время появилось Главное управление по делам вероисповеданий – специальный орган, через который власть должна была общаться с церковными структурами.

Положение об этом Главном управлении напечатали в «Правительственном вестнике» № 40 за 1919 год. С одной стороны, там формально говорилось о светском характере государства, но на деле правительство продолжало поддерживать Православную Церковь как главную конфессию. Через это управление решались вопросы финансирования, назначения военных священников, проведения крестных ходов и патриотической работы среди солдат [7].

Архиепископ Сильвестр, который одновременно управлял Омской епархией и возглавлял ВВЦУ, теперь мог работать в официальных рамках. Государство почти не вмешивалось во внутренние церковные дела – назначения священников, богослужения, дисциплинарные вопросы оставались за Церковью. Но оно давало определённый статус и иногда помогало материально. Из-за этого обычная работа Омской духовной консистории приобретала уже не только церковный, но и как бы государственный смысл: «…пастыри Церкви имеют нравственное право на борьбу с большевизмом, и никто не должен рассматривать эту борьбу как неподобающую Церкви, как вмешательство Церкви в политические общественные дела государства» [4, с. 19]. В целом можно сказать, что законы 1919 года создали рамки, в которых повседневные «малые дела» архиепископа Сильвестра стали частью более широкого сотрудничества между Церковью и белой властью.

Материалы Омской духовной консистории (ГАОО. Ф. 16) дают возможность восстановить подробности деятельности архиепископа Сильвестра в 1918–1919 годах. Большая часть документов фонда – насущные вопросы епархиальной жизни того времени, что решались через журналы заседаний и личные резолюции владыки.

При изучении дел 189 и 190 видно, что архиепископ регулярно рассматривал вопросы о назначении и перемещении священников, о дисциплинарных проступках клириков, об имущественных спорах между приходами, о взаимодействии с местными властями по поводу регистрации храмов и их финансирования. Резолюции архипастыря обычно короткие, но по делу. В них чувствуется сочетание канонической требовательности и внимания к конкретной ситуации.

Например, в журнале консистории есть дело о назначении священника в прифронтовой приход. Владыка не только утвердил кандидатуру, но и специально указал «особо окормлять воинские части, проходящие через приход». Такое распоряжение напрямую отвечало нуждам военного ведомства и Главного управления по делам вероисповеданий.

Стоит отметить, что через консисторию регулярно приходили запросы от Главного управления по делам вероисповеданий: предоставить сведения о состоянии храмов, о количестве духовенства, о проведении крестных ходов в поддержку армии. Это говорит в пользу того, что механизм взаимодействия между Церковью и государством действительно был налажен. Так, повседневная работа Омской консистории стала своего рода наполнением, которое превращало формальные постановления Омского правительства в жизнь.

При изучении материалов часто за сухими строчками резолюций начинает проступать образ самого архиепископа Сильвестра. Он предстает не только как руководитель, но и как пастырь, который в условиях революционной смуты старался сохранить церковную жизнь в Омской епархии [2, с. 56].

Еще одна особенность – внимание к, казалось бы, мелочам. В фонде немало резолюций по поводу ремонта церковных зданий, снабжения приходов свечами и

вином для литургии, разрешения временных богослужений в приспособленных помещениях. В условиях разрухи и постоянного дефицита эти вопросы были отнюдь не второстепенными – Омский архипастырь понимал, что именно через сохранение обычной приходской жизни Церковь может продолжать свое служение и поддерживать таким образом Белое движение [11].

Личные качества архиепископа Сильвестра зачастую влияли на весь характер церковно-государственных отношений в епархии. Здесь можно увидеть явную тенденцию к предпочтению тихой, кропотливой работы. Его стиль можно назвать «синодальным» по форме – но по сути глубоко пастырским. Даже в 1919 году, когда положение на фронте ухудшалось, в его резолюциях почти не встречается паники или растерянности. Он продолжал требовать порядка и дисциплины [2]. Именно поэтому «…согласно мнению К.П. Абросенко, выраженная контрреволюционная деятельность сибирского духовенства обусловила отсрочку гибели режима А.В. Колчака» [6, с. 11].

Через эти «малые дела» проявлялась и его политическая позиция. Поддержка Белого движения была не только в торжественных крестных ходах и обращениях ВВЦУ, но и в ежедневной рутине: назначение капелланов, контроль за их работой, решение вопросов их содержания. Таким образом, административная работа становилась формой соработничества Церкви и белой власти в борьбе с большевизмом.

Заключение

Проведенный анализ позволяет сделать несколько основных выводов. Первое – документы Омского правительства 1919 года (постановление о признании ВВЦУ Сибири и Положение о Главном управлении по делам вероисповеданий) действительно создали достаточно прочную правовую основу для деятельности Церкви на белой территории [7]. Государство, хотя и декларировало светскость, на практике сохранило важные механизмы поддержки Православной Церкви и наладило рабочие каналы взаимодействия. Также и личность самого архиепископа играла здесь далеко не последнюю роль. Историко-антропологический взгляд на его резолюции показывает сочетание административной требовательности, пастырской заботы и очевидной лояльности Белому движению [2]. Для святителя «малые дела» не были скучной рутиной – они стали способом адаптации Церкви к новым условиям и сохранения ее влияния в обществе в переломный момент.

Таким образом, изучение повседневной деятельности архиепископа Сильвестра в 1918–1919 годах показывает, что интеграция Русской Православной Церкви в систему белой Сибири шла не только через высокие декларации и соборные постановления, но и через ежедневную, кропотливую работу епархиального управления. Вот что писалось в газете «Сибирская жизнь» от 4 июля 1918 года: «Здесь (в Омске) формируется наша власть, куется наше будущее, сосредоточивается организация военной силы…» [12, с. 5]. Однако модель просуществовала недолго – военные неудачи Колчака быстро ее оборвали, но она остается интересным примером возможных форм церковно-государственных отношений даже в условиях формального отделения Церкви от государства [6].

В перспективе имеет смысл провести сравнительное исследование деятельности других архиереев на белых территориях (Томская, Пермская, Забайкальская епархии) и глубже ввести в оборот делопроизводственные документы региональных консисторий периода Гражданской войны. Такой микроисторический подход позволит нарисовать более полную и реалистичную картину церковной жизни России в годы революции и Гражданской войны.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Губонин М.Е. Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти 1917–1943 гг. – М., 1994. – 1063 с.

2. Дамаскин (Орловский), игум. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Книга 4. – Тверь, 2000. – 478 с.

3. Кашеваров А.Н. Временные церковные управления на территориях, занятых белыми // История Русской Православной Церкви в XX веке (1917–1933). – Мюнхен, 2002.

4. Летопись церковных событий. 1919 год. [Электронный ресурс]. – Режим доступа. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Arsenij_Ivashenko/letopis-tserkovnyh-sobytij/ (дата обращения: 14.02.2026).

5. Олихов Д.В. Взаимодействие временного высшего церковного управления Сибири и правительства адмирала А.В. Колчака // ОНВ. – 2010. – № 5 (91). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/vzaimodeystvie-vremennogo-vysshego-tserkovnogo-upravleniya-sibiri-i-pravitelstva-admirala-a-v-kolchaka (дата обращения: 15.04.2026).

6. Олихов Д.В. Создание и деятельность Временного высшего церковного управления Сибири (1918–1920 гг.): автореф. дис. … канд. ист. наук. – Омск, 2014. – 24 с.

7. Правительственный вестник. – Омск, 1919. – № 40, 57.

8. Сибирский благовестник. – 1919. – № 1–3.

9. Сизов С.Г. Крестные ходы в Омске в 1918–1919 годах как способ выражения гражданской позиции Церкви в условиях российской смуты // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. – 2016. – № 1. – С. 124–128.

10. Сизов С.Г. Православная Церковь в общественно-политических, духовных и социальных процессах Белого Омска (июнь 1918 – ноябрь 1919) // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. – 2017. – № 2. – С. 65–70.

11. Скворцов Г.В. Высшее Временное Церковное Управление Сибири. Статья. // Православная энциклопедия. 2010. URL: https://www.pravenc.ru/text/161101.html (дата обращения: 12.03.2026).

12. Сорокин А.П., Лосунов А.М. Мифологема. «Столичности» города Омска: исторические основания и современный контекст // Культурологический журнал. – 2012. – № 3. [Электронный документ]. Режим доступа URL: https://cyberleninka.ru/article/n/mifologema-stolichnosti-goroda-omska-istoricheskie-osnovaniya-i-sovremennyy-kontekst (дата обращения: 15.04.2026).

13. Томские епархиальные ведомости. – 1919. – № 1–4.

14. Феодосий (Процюк), митр. В вере ли вы? – М., 2006. – 607 с.

15. Шулдяков В.А. Декрет о свободе совести. Омск смутного времени. 15–21 февраля 1918 года // Иртыш. Альманах Омской писательской организации. – Омск, 1998. – Вып. 1. – С. 203–219.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ, АГИОГРАФИЯ, КРАЕВЕДЕНИЕ

УДК 94(470.12).084

К ПРОБЛЕМЕ ХРИСТИАНСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ РЕПРЕССИЙ В ТРУДАХ ПРАВОСЛАВНЫХ АВТОРОВ XX ВЕКА

Грицай Людмила Александровна,
доктор педагогических наук, доцент,
Ярославский государственный педагогический
университет им. К.Д. Ушинского

Аннотация. Статья посвящена анализу христианского осмысления советских репрессий в судьбах православных авторов XX века, чье духовное наследие позволяет рассмотреть трагические события эпохи через призму религиозного сознания. В центре исследования находятся биографии и тексты архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), священномученика Аркадия Остальского и поэта Александра Солодовникова, отражающие личный опыт несвободы и духовного преображения. Делается вывод о том, что восприятие страдания в их трудах связано с евангельской традицией понимания испытаний как пути нравственного очищения личности.

Ключевые слова: история Церкви, православные авторы XX века, духовный опыт, христианское осмысление страдания, церковная история, религиозная антропология, репрессии в СССР, исповедничество, православная культура.

ON THE PROBLEM OF CHRISTIAN UNDERSTANDING OF REPRESSION IN THE WORKS OF ORTHODOX AUTHORS OF THE 20TH CENTURY

Gritsai Lyudmila Alexandrovna,
Doctor of Pedagogical Sciences,
Associate Professor of the Department of Theory and History of Pedagogy,
Yaroslavl State Pedagogical
University named after K.D. Ushinsky

Abstract. The article is devoted to the analysis of the Christian understanding of Soviet repression in the lives of Orthodox authors of the 20th century, whose spiritual heritage allows us to consider the tragic events of the era through the prism of religious consciousness. The research focuses on the biographies and texts of Archbishop Luke Voino-Yasenetsky, Hieromartyr Arkady Ostalsky and poet Alexander Solodovnikov, reflecting personal experiences of unfreedom and spiritual transformation. It is concluded that the perception of suffering in their writings is connected with the evangelical tradition of understanding trials as a way of moral purification of a person.

Keywords: history of the Church, Orthodox authors of the 20th century, spiritual experience, Christian understanding of suffering, church history, religious anthropology, repression in the USSR, confessionalism, Orthodox culture.

История церковной жизни в СССР остается одной из наиболее драматических страниц отечественного прошлого, поскольку репрессивная политика государства по отношению к религиозным организациям сопровождалась не только институциональным разрушением церковных структур, но и глубокой трансформацией духовного мира верующих, вынужденных переживать лишение свободы, социальную изоляцию и постоянную угрозу физического уничтожения. В современных исследованиях, посвященных гонениям на Церковь, значительное внимание уделяется политическим и социальным аспектам репрессий, однако внутренний опыт их переживания, отраженный в личных текстах православных авторов, все еще требует более пристального анализа, так как именно через него раскрывается духовное измерение исторической катастрофы, позволяющее увидеть судьбу человека не только как объект государственного давления, но и как пространство религиозного самоосмысления, поэтому особый интерес представляет сопоставительный анализ жизненного и творческого опыта архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), священномученика Аркадия Остальского и поэта Александра Солодовникова, чьи судьбы отражают различные формы церковного служения и мирянского исповедничества, объединенные стремлением осмыслить репрессии в свете евангельской традиции.

Цель исследования заключается в выявлении особенностей христианского осмысления репрессий в судьбах православных авторов XX века посредством анализа их биографий и письменного наследия, а также в реконструкции духовных моделей переживания заключения, сформировавшихся в условиях советской репрессивной политики, для достижения поставленной цели используются методы историко-биографического анализа, текстологического исследования и сравнительного изучения источников личного происхождения, дополняемые подходами истории повседневности и исторической антропологии, позволяющими рассматривать репрессии как пространство формирования индивидуального религиозного опыта, методологическую основу работы составляет междисциплинарный синтез церковно-исторического и культурно-антропологического подходов, ориентированных на исследование духовного содержания личных свидетельств и выявление их значения для понимания исторического развития Русской Православной Церкви в XX веке.

Репрессивная политика советского государства в отношении Русской православной церкви в 1920–1930-е годы была обусловлена комплексом идеологических, политических и социально-экономических факторов, среди которых ключевое место занимала установка большевистского руководства на построение атеистического государства и ликвидацию религии как самостоятельного института общественной жизни, воспринимавшегося как потенциальный источник альтернативной легитимации власти и носитель традиционных ценностей, противостоящих социалистической модернизации общества. Уже в первые годы после Октябрьской революции церковный вопрос решался в русле так называемого антирелигиозного террора, направленного не только на подрыв общественного авторитета церкви, но и на физическое устранение ее институциональной структуры, что подробно рассматривают А.С. Трусова и Т.В. Кусова, подчеркивая, что советская власть стремилась превратить борьбу с религией в элемент государственной политики [20, с. 178].

Формирование системы репрессий против церкви происходило постепенно и сопровождалось созданием механизма административного, идеологического и

силового давления, который включал закрытие храмов, конфискацию церковного имущества, аресты духовенства и широкую антирелигиозную пропаганду, что А.С. Смыкалин рассматривает как сознательную стратегию разрушения церковного организма изнутри, направленную на дискредитацию духовенства в общественном сознании и формирование образа религии как социального анахронизма [17, с. 17-23]. Символическим выражением нового этапа государственной политики стало выступление И.В. Сталина в 1928 году, где борьба с религией была прямо связана с борьбой за социализм, что свидетельствовало о переходе от эпизодических репрессивных мер к системной и целенаправленной кампании против церковных институтов [17, с. 21].

Причины репрессий, как отмечают А.И. Белкин и М.Ю. Грыжанкова, имели не только политическую, но и историческую основу, поскольку многовековая зависимость церкви от государства, окончательно закрепленная реформой Петра I, привела к ослаблению ее общественного авторитета, что облегчило большевикам проведение антицерковной политики, сочетавшей идеологическое давление с административными и силовыми мерами, учитывавшими особенности традиционного религиозного сознания населения [1, с. 136–142].

Репрессивная политика достигла своего апогея в годы большого террора, когда деятельность карательных органов приобрела массовый характер, что подтверждают исследования А.Л. Худобородова и М.А. Яшиной, привлекающие региональные архивные материалы и показывающие, что только на территории Свердловской области в период с октября 1936-го по июль 1938 года был арестован 651 церковник и представитель религиозных общин [22, с. 61–65]. Общесоюзные статистические данные демонстрируют еще более трагический масштаб репрессий, поскольку в 1937 году было арестовано 136 900 православных священнослужителей, из которых расстреляно 85 300 человек, в 1938 году арестовано 28 300 и расстреляно 21 500, в 1939 году арестовано 1500 и расстреляно 900, в 1940 году арестовано 5100 и расстреляно 1100, в 1941 году арестовано 4000 и расстреляно 1900 человек [22, с. 63].

К концу 1930-х годов последствия репрессивной политики оказались катастрофическими, поскольку, по оценкам исследователей, на свободе оставалось лишь несколько архиереев и ограниченное число священнослужителей, что фактически означало разрушение официальной организационной системы Русской православной церкви [22, с. 64]. Вместе с тем результаты Всесоюзной переписи населения 1937 года продемонстрировали парадоксальность ситуации, поскольку более половины взрослого населения СССР продолжало считать себя верующим, а доля православных среди религиозных граждан составляла значительное большинство, что свидетельствовало о сохранении религиозного сознания, несмотря на масштабные репрессии [22, с. 64].

В историографии репрессивной политики советского государства значительное внимание уделяется анализу ее механизмов, этапов и последствий, что отражено в работах М.Г. Степанова, который отмечает устойчивый интерес исследователей к изучению политических репрессий сталинского периода, подчеркивая, что современная историческая наука накопила обширный фактический материал, позволяющий реконструировать структуру репрессивного аппарата и динамику массовых преследований различных социальных групп [19, с. 145–146]. Исследования церковно-государственных отношений первой половины XX века, представленные в работах

Т.А. Рудавиной, рассматривают трансформацию духовно-нравственных ориентиров российского общества под воздействием репрессий, подчеркивая, что разрушение традиционного союза государства и церкви оказало долговременное влияние на общественное развитие страны [11, с. 256].

Анализ историографических работ показывает, что большинство исследований сосредоточено на количественных показателях репрессий, институциональных изменениях в церковной жизни и реконструкции биографий репрессированных священнослужителей и мирян, тогда как внутренний духовный опыт переживания гонений рассматривается значительно реже, что формирует в научной литературе преимущественно негативную интерпретацию репрессий как опыта несправедливости, разрушения социальной структуры и травмы, вместе с тем в церковной и религиозно-философской традиции постепенно формируется иной взгляд на эти события, предполагающий возможность их осмысления как духовного испытания, способствующего религиозному преображению личности.

Исследование христианского понимания страдания занимает важное место в гуманитарной науке, поскольку, как отмечает Е.Ю. Перова, тема мученичества представляет собой фундаментальную категорию православного мировоззрения, отражающую представление о страдании как особом способе духовного опыта, позволяющем человеку приблизиться к пониманию божественной истины и раскрывающем антропологическую глубину христианской культуры [10, с. 120]. Развивая эту мысль, Л.Г. Кришталева рассматривает страдание как духовную практику, формирующую внутреннюю структуру религиозного сознания, подчеркивая, что опыт подвижничества, представленный в традиции Добротолюбия, оказал существенное влияние на формирование религиозной ментальности русского народа и позволил воспринимать жизненные испытания как путь духовного совершенствования [8, с. 104–118].

В контексте осмысления репрессий особое значение приобретает феномен новомученичества, который в церковной традиции рассматривается как продолжение древней христианской традиции свидетельства веры через страдание, что подробно анализирует М.А. Трутнев, подчеркивая, что подвиг новомучеников XX века воспринимается в богословской мысли как историческое подтверждение непрерывности христианского опыта мученичества, несмотря на изменение исторических условий и форм гонений [21, с. 80–85].

В работах Р.В. Капиноса и А.А. Будовского мученичество рассматривается как универсальный путь духовного совершенствования, поскольку в православной традиции страдание воспринимается не только как трагическое событие, но и как возможность духовного очищения и приобщения к Христовой жертве, что позволяет рассматривать репрессии в судьбах отдельных верующих не только как социальную катастрофу, но и как религиозный опыт, наполненный экзистенциальным смыслом [6, с. 43–50].

Особую интерпретацию значения новомученичества предлагает С.А. Ларюшкин, рассматривающий подвиг мучеников XX века как связующее звено между национальной традицией русского православия и вселенским христианством, поскольку свидетельство веры в условиях гонений приобретает универсальное значение и способствует формированию религиозной идентичности, выходящей за пределы национального контекста [9, с. 92–97].

Таким образом, анализ научных исследований показывает, что современная историография репрессий против Русской Православной Церкви преимущественно

сосредоточена на реконструкции политических механизмов преследования религии, изучении масштабов репрессий и их институциональных последствий, тогда как обращение к внутреннему духовному опыту репрессированных православных авторов позволяет существенно расширить исследовательское поле церковной истории, поскольку именно через личные свидетельства раскрывается сложное взаимодействие трагического исторического опыта и религиозного осмысления страдания, которое в традиции православия нередко воспринимается как путь духовного преображения и свидетельства веры.

В этой связи жизненный путь священномученика Аркадия (Остальского) представляет собой один из наиболее ярких примеров того, как репрессивная реальность советского времени могла становиться не только трагическим историческим обстоятельством, но и пространством формирования глубоко осмысленного религиозного опыта, в котором личное страдание воспринималось как неотъемлемая часть духовного служения. Биография владыки Аркадия, детально реконструированная в исследовании протоиерея Николая Доненко, показывает постепенное включение будущего епископа в драматический контекст церковной истории XX века, когда служение православного духовенства неизбежно сопрягалось с риском преследований и физического уничтожения, при этом для самого исповедника данные обстоятельства не становились поводом к утрате веры или духовного равновесия, но воспринимались как продолжение евангельского пути следования Христу [4].

Уже первый арест 1922 года, связанный с оглашением послания Патриарха Тихона относительно изъятия церковных ценностей, выявляет внутреннюю позицию о. Аркадия, который, оказавшись перед угрозой смертного приговора, проявляет редкую духовную устойчивость и произносит слова: «Ну что ж, благодарю Бога за все. Для меня смерть – приобретение», тем самым демонстрируя восприятие страдания как формы духовного приобретения, а не трагического завершения земного пути [4, с. 187]. Данная позиция не была единичным эмоциональным проявлением, но становилась устойчивой характеристикой всей последующей жизни священнослужителя, поскольку его служение разворачивалось в условиях практически постоянного наблюдения со стороны властей, многочисленных арестов и этапов заключения, которые формировали особый тип повседневности, лишенный привычных социальных ориентиров, но наполненный интенсивной духовной жизнью.

Особенно показательно, что даже в лагерных условиях владыка Аркадий не прекращал пастырского служения, организуя духовное окормление заключенных, поддерживая священнослужителей и мирян, совершая тайные богослужения и исповеди, тем самым превращая пространство принудительной изоляции в своеобразную форму церковной общины, что подтверждается материалами следственных дел и лагерных характеристик [4, с. 341–352]. Подобное служение сопровождалось богословским осмыслением страдания, получившим отражение в его проповедническом и эпистолярном наследии, собранном в издании «Мы не должны бояться никаких страданий...», где репрессии интерпретируются через категорию духовного очищения и освобождения человека от привязанности к земному миру, так в проповеди «О любви ко врагам» владыка утверждает, что враги являются «невольно для них самих нашими благодетелями, помогая нам спастись», тем самым страдание получает парадоксальное христианское толкование как средство духовного роста [16, с. 355].

В духовных наставлениях владыки Аркадия отчетливо прослеживается убеждение, что борьба с греховной природой человека требует непрерывного духовного усилия, выраженного в его словах: «Подвиг покаяния и борьбы со страстями должен быть пожизненным», где страдание выступает не самоцелью, но условием нравственного преображения личности [15, с. 97]. Следственные материалы 1937 года дополняют этот образ, поскольку в ответах владыки Аркадия прослеживается отказ от политической конфронтации при одновременном утверждении приоритета внутреннего нравственного совершенствования, которое он называл единственным путем укрепления церковной жизни, что свидетельствует о его стремлении воспринимать репрессии как духовное испытание, а не исключительно как проявление исторической несправедливости [4, с. 356].

Жизненный путь архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) демонстрирует иной, но во многом близкий по духовному содержанию способ осмысления репрессивной реальности, поскольку в его судьбе соединяются два служения – медицинское и пастырское, каждое из которых становится формой христианского подвига в условиях государственного давления. Биография святителя Луки, подробно изложенная в исследовании протодиакона Василия Марущака, показывает, что его выбор профессии врача изначально был связан с нравственным стремлением облегчить человеческие страдания, что сам Войно-Ясенецкий выражал словами: «Я не вправе заниматься тем, что мне нравится, но обязан заниматься тем, что полезно для страдающих людей», тем самым медицинская деятельность приобретала характер духовного служения еще до принятия священного сана [12, с. 24].

Начало его архиерейского служения совпало с усилением антирелигиозной политики государства, и уже первый арест 1923 года положил начало длительному периоду преследований, включавшему ссылки в северные регионы страны, тюремные заключения и постоянный контроль со стороны органов власти. Как отмечает протоиерей Александр Ветелев, святитель Лука отличался удивительным отсутствием озлобления по отношению к гонителям, поскольку воспринимал происходящее как духовное испытание, попущенное Богом для укрепления веры [2, с. 35–38].

Наиболее яркое отражение внутреннего переживания репрессий содержится в автобиографическом произведении «Я полюбил страдание», которое можно рассматривать как уникальное свидетельство христианского восприятия гонений через призму личного духовного опыта. В тексте святитель Лука подчеркивает, что тяжесть испытаний не разрушала его внутреннего мира, но становилась источником духовной радости, что выражено в его признании: «Когда шел я по весьма тяжкому пути, когда нес тяжкое бремя Христово, оно нисколько не было тяжело, и путь этот был радостным путем, потому что я чувствовал совершенно реально, совершенно ощутимо, что рядом со мною идет Сам Господь Иисус Христос и поддерживает бремя мое, крест мой» [12, с. 118].

Данный опыт не ограничивался внутренним религиозным переживанием, но проявлялся в практической деятельности святителя, который даже в ссылке продолжал врачебную работу, оперируя больных и оказывая помощь заключенным и местному населению, тем самым соединяя служение человеку с христианским пониманием жертвенности. В воспоминаниях современников, собранных О. Волковым, подчеркивается, что святитель Лука сохранял внутреннее спокойствие и способность к состраданию даже в условиях крайнего физического истощения, что свидетельству-

ет о глубоком религиозном смирении, в котором страдание становилось частью духовного пути личности [3, с. 212–215].

В проповедническом наследии святителя Луки страдание также получает особое богословское осмысление, поскольку он утверждает: «Вы спросите: разве легко быть гонимыми, разве легко идти через тесные врата узким и каменистым путем? А я скажу вам: да, да, легко, и чрезвычайно легко», тем самым противопоставляя внешнюю тяжесть испытаний внутренней свободе верующего человека, что позволяет рассматривать репрессии как пространство духовного опыта [12, с. 134].

Сопоставление жизненных путей священномученика Аркадия (Остальского) и архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) позволяет выявить как общие черты христианского осмысления репрессий, так и индивидуальные особенности их духовного опыта, так, для обоих авторов характерно восприятие гонений как формы духовного испытания, в котором страдание приобретает смысл очищения и приобщения к Христовой жертве, однако способы переживания этого опыта существенно различаются. Если владыка Аркадий в большей степени проявляет себя как исповедник, сосредоточенный на пастырском служении внутри церковной общины и лагерной среды, где страдание воспринимается через призму аскетической традиции и внутренней борьбы со страстями, то святитель Лука демонстрирует синтез духовного и социального служения, рассматривая медицинскую деятельность как продолжение христианского подвига и как форму свидетельства веры в условиях гонений.

Различие проявляется и в характере их письменного наследия, поскольку тексты священномученика Аркадия отличаются аскетической сосредоточенностью и обращены преимущественно к духовному наставлению верующих, тогда как автобиографические и проповеднические тексты святителя Луки обладают более ярко выраженной личностной рефлексией и стремлением показать универсальность христианского опыта страдания. Вместе с тем оба автора демонстрируют глубокое единство православной традиции понимания мученичества и исповедничества, в которой историческая трагедия репрессий приобретает религиозный смысл, позволяющий рассматривать страдание как путь духовного преображения личности и свидетельства веры в условиях радикального исторического испытания.

Обращение к биографии и творческому наследию поэта Александра Александровича Солодовникова позволяет существенно расширить представление о христианском осмыслении репрессий в среде православной культуры XX века, поскольку в его судьбе отражается опыт верующего мирянина, сумевшего выразить религиозное восприятие исторической катастрофы средствами художественного слова, что придает его наследию особую значимость в контексте изучения духовной реакции православной интеллигенции на гонения советского периода.

Жизненный путь Александра Солодовникова разворачивается в пространстве бурных исторических трансформаций первой половины XX века, где личная судьба поэта оказывается тесно переплетенной с трагическими событиями эпохи, начиная с участия в Гражданской войне на стороне Белого движения и последующих арестов 1919-го и 1921 годов, завершившихся заключением в Бутырской тюрьме и Саратовском централе, что формирует у него ранний опыт переживания несвободы, однако наибольшее влияние на мировоззрение и художественную систему поэта оказали репрессии конца 1930-х годов, кульминацией которых стал арест 1938 года и многолетнее пребывание в лагерях Колымы, где тяжелые условия существования, со-

пряженные с физическим истощением и постоянной угрозой смерти, не только не разрушили религиозного мироощущения автора, но придали ему особую глубину, превращая лагерный опыт в центральный элемент духовной биографии поэта.

Особенностью восприятия репрессий у Солодовникова становится отказ рассматривать их исключительно как проявление исторической несправедливости или человеческой жестокости, поскольку в его интерпретации лагерный опыт приобретает характер духовного очищения и освобождения личности от ложных жизненных ориентиров, что находит отражение в его поэзии, где страдание осмысливается как форма добровольного следования воле Божией, при этом показательно, что уже в стихах, написанных после переживания личных утрат, поэт формулирует религиозное понимание жизненных испытаний, выраженное в строках: «Я понял – монашеский жребий предназначен мне был Тобой» [18], где трагические обстоятельства интерпретируются как знак особого духовного призвания.

Наиболее концентрированное выражение религиозного осмысления репрессий представлено в стихотворении «Решетка ржавая, спасибо», написанном в 1934 году и вошедшем в так называемый тюремный цикл поэта, где уже начальные строки задают парадоксальную интонацию благодарственного принятия страдания:

Решетка ржавая, спасибо,
Спасибо, старая тюрьма!
Такую волю дать могли бы
Мне только посох да сума.

В данном тексте символ тюремной решетки переосмысливается как граница между внешним лишением свободы и внутренним освобождением личности, поскольку поэт подчеркивает, что лишение материальных благ и привычного жизненного уклада способствует духовному пробуждению человека, что получает дальнейшее развитие в строках: «Мной не владеют больше вещи, все затемняя и глуша», где тюремное существование предстает как форма аскетического опыта, возвращающего человеку способность к духовному созерцанию и внутренней сосредоточенности.

Включение личного лагерного опыта в универсальный религиозный контекст проявляется в обращении к библейской традиции, выраженном словами: «Я слышу все томленье духа с Екклесиаста до меня», где поэт соотносит собственное страдание с ветхозаветным пониманием человеческой скорби как неизбежной составляющей земного бытия.

Кульминация стихотворения связана с утверждением духовной радости, возникающей через переживание страдания:

Уж я не бьюсь в сетях словесных,
Ища причин добру и злу,
Но чую близость тайн чудесных,
И только верю и люблю.

Здесь страдание предстает не как разрушительная сила, но как путь к внутренней свободе и любви, что получает дополнительное выражение в строках «Как Ты решаешь, так и надо. Любою болью уязви», где поэт прямо утверждает принятие испытаний как проявления Божественного Промысла.

Сравнение жизненного и творческого опыта Александра Солодовникова с наследием священномученика Аркадия (Остальского) и архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) позволяет выявить глубокое духовное родство этих авторов, несмотря на различие их церковного статуса и форм служения. Как и владыка Аркадий, Солодовников воспринимает репрессии как пространство духовного подвига, однако если исповеднический опыт священномученика Аркадия связан прежде всего с пастырским служением в условиях лагерной среды, где страдание осмысляется через призму аскетической традиции и борьбы со страстями, то поэт выражает аналогичное религиозное понимание страдания в художественной форме, превращая личный опыт заключения в символ универсального духовного пути, что позволяет говорить о своеобразной поэтике благодарного страдания, в которой лагерная действительность становится пространством богословской рефлексии.

С другой стороны, духовный опыт Солодовникова обнаруживает существенное сходство с мировоззрением архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), который также воспринимал репрессии как форму Божественного испытания и источник духовной радости. Однако, если архиепископ Лука выражает данный опыт преимущественно в автобиографической и проповеднической форме, то Солодовников раскрывает аналогичное переживание средствами поэтической символики и лирической рефлексии. Сходство религиозного восприятия страдания проявляется в том, что и святитель Лука, и Солодовников подчеркивают парадоксальное соединение скорби и духовной радости, однако если архиепископ Лука выражает данный опыт преимущественно в автобиографической и проповеднической форме, то Солодовников раскрывает аналогичное переживание средствами поэтической символики и лирической рефлексии.

Отличительной особенностью поэтического наследия Солодовникова становится особая интимность религиозного опыта, выраженная через язык личного диалога с Богом, где страдание воспринимается не только как историческая реальность, но как форма духовного общения, в то время как у священномученика Аркадия преобладает пастырская направленность текстов, ориентированных на духовное наставление верующих, что отмечает протоиерей Николай Доненко, подчеркивая, что владыка Аркадий рассматривал страдание как путь духовного очищения и приобщения к Христовой жертве [4, с. 355], тогда как поэзия Солодовникова демонстрирует аналогичное богословское содержание в художественно-образной форме.

В историографическом осмыслении духовного наследия православных авторов периода гонений исследователи подчеркивают, что восприятие репрессий как религиозного опыта становится характерной чертой православной культуры XX века, что позволяет рассматривать творчество Солодовникова как важное свидетельство формы исповедничества, где художественное слово приобретает значение духовного свидетельства, сопоставимого по своему содержанию с богословским и проповедническим наследием церковных деятелей.

Сопоставление биографий и творческого наследия архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), священномученика Аркадия (Остальского) и Александра Солодовникова позволяет констатировать наличие общего христианского понимания репрессий как духовного испытания, в котором страдание воспринимается как средство нравственного преображения личности и путь приобщения к евангельскому идеалу

жертвенной любви, однако различие форм выражения данного опыта раскрывает богатство православной духовной традиции, проявляющейся в богословской рефлексии святителя Луки, исповедническом служении владыки Аркадия и поэтическом свидетельстве Солодовникова, что в совокупности формирует целостную картину религиозного осмысления трагических событий советской эпохи и демонстрирует способность православной культуры превращать историческую катастрофу в пространство духовного опыта и внутренней свободы.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ветелев А., прот. Архиепископ Лука // Журнал Московской Патриархии. – 1961. – № 8. – С. 35–38.

2. Волков О. Погружение во тьму. – М., 1989. – С. 212–215.

3. Доненко Н.Н. Священномученик Аркадий (Остальский), епископ Бежецкий: жизнеописание и духовное наследие. – М.: Феодосия, 2009. – 591 с.

4. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Я полюбил страдание. – Минск, 2017. – 240 с.

5. Святитель-хирург. Житие архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) / сост. В. Марущак. – М., 2007. – 415 с.

6. Священномученик Аркадий (Остальский). «Мы не должны бояться никаких страданий…»: творения: в 2 т. – Т. 1. – Житомир, 2007. – 543 с.

7. Священномученик Аркадий (Остальский). «Мы не должны бояться никаких страданий…»: творения: в 2 т. – Т. 2. – Житомир, 2011. – 463 с.

8. Священномученик Аркадий, епископ Бежецкий // Христовы воины. Жития и труды подвижников XX века. Календарь. – М., 2006. – С. 355.

9. Солодовников А.А. «Я не устану славить Бога…»: избранные стихотворения. – М., 2006. – 415 с.

10. Степанов М.Г. Политические репрессии в СССР периода сталинской диктатуры (1928–1953 годы): обзор современных историографических исследований // Magistra Vitae: электронный журнал по историческим наукам и археологии. – 2009. – № 12 (150). – С. 145–149.

11. Худобородов А.Л., & Яшина М.А. (2011). Репрессивная политика советского государства в отношении Русской православной церкви (1920–1930-е гг.). Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки (30 (247)). – С. 61–65.

12. Каплин П.В. Взаимоотношения Русской Православной Церкви и государственной власти в СССР в 1927–1938 гг.: на материалах Урала: дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02. – Екатеринбург, 2006. – С. 209.

13. Смыкалин А.С. (2016). Государственно-конфессиональные отношения в СССР. 1917–1930 гг. Российское право: образование, практика, наука (5 (95)). – С. 17–23.

14. Трусова А.С. Взаимоотношение Советской власти и Русской Православной церкви в 1918–1920-х гг. / А.С. Трусова, Т.В. Кусова // Наука и Образование. – 2020. – Т. 3. – № 3. – С. 178.

15. Журавленко Н.И. Генезис репрессивной политики советской власти в отношении духовенства и верующих граждан / Н.И. Журавленко, Е.Н. Яковец // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Юридические науки. – 2023. – Т. 9 (75). – № 4. – С. 26–37.

16. Рудавина Т.А. Русская Православная Церковь и советское государство в период 1918–1943 гг.: обзор взаимоотношениий / Т.А. Рудавина // К 350-летию со дня рождения Петра I: секулярный мир и религиозность: Материалы ежегодных Митрофановских церковно-исторических чтений, Борисоглебск, 07 декабря 2021 года. Выпуск VI. – Воронеж: Воронежский государственный университет, 2021. – С. 256–263.

17. Белкин А.И. К вопросу о причинах гонений на Русскую Православную Церковь в советской России / А.И. Белкин, М.Ю. Грыжанкова // Гуманитарные науки и образование. – 2018. – Т. 9. – № 1 (33). – С. 136–142.

18. Перова Е.Ю. Тема страдания и мученичества в вероисповедальной традиции русского народа / Е.Ю. Перова // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. – 2016. – № 24 (765). – С. 109–121.

19. Кришталева Л.Г. Страдание как духовная практика в православной традиции // Артикульт (3 (23)). – 2016. – С. 104–118.

20. Трутнев М.А. Современные богословы о мученичестве и исповедничестве в контексте исследований подвига новомучеников / М.А. Трутнев // Труды Коломенской духовной семинарии. – 2025. – № 1 (28). – С. 80–85.

21. Капинос Р. В. Мученичество как святой путь к Богу / Р. В. Капинос, А.А. Будовский // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). – 2021. – № 12. – С. 43–50.

22. Ларюшкин С.А. Новомученики российские как связующее звено между русским и вселенским православием / С.А. Ларюшкин // Понимание вселенского и национального в русской православной мысли: XXVIII Рождественские православно-философские чтения, Нижний Новгород, 10–11 января 2019 года / Мининский университет. – Нижний Новгород: федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина», 2019. – С. 92–97.

ФИЛОСОФИЯ, ЭТИКА, РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 130.2/281.93/930.1

ИСТОРИЧЕСКАЯ РОЛЬ ПРАВОСЛАВИЯ В ФОРМИРОВАНИИ РОССИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Протоиерей Сергей Викторович Первушин,
магистрант Омской духовной семинарии

Аннотация. В статье исследуется историческая роль православия как системообразующего фактора формирования российской идентичности. Автор рассматривает православие не просто как одно из культурных влияний, а как ценностно-смысловой каркас, определивший онтологические, политические и культурные коды развития страны. На основе анализа ключевых этапов истории православия в России и его взаимодействия с обществом и государством выявляются механизмы сохранения и трансформации православной идентичности.
Ключевые слова: православие, российская идентичность, Крещение Руси, симфония властей, Москва – Третий Рим, церковный раскол, синодальный период, секуляризация, историческая память.

THE HISTORICAL ROLE OF ORTHODOXY IN THE FORMATION OF RUSSIAN IDENTITY

Archpriest Sergey Viktorovich Pervushin,
master student,
Omsk Theological Seminary

Abstract. The article examines the historical role of Orthodoxy as a system-forming factor in the developing of Russian identity. The author considers Orthodoxy not just as one of the cultural influences, but as a value-semantic framework that defined the ontological, political and cultural codes of the country's development. Based on the analysis of key stages in the history of Orthodoxy in Russia and its interaction with society and the state, the mechanisms of preservation and transformation of Orthodox identity are revealed.
Keywords: orthodoxy, Russian identity, Baptism of Rus, symphony of authorities, Moscow – the Third Rome, church schism, synodal period, secularization, historical memory.

Осмысление исторического пути России неразрывно связано с анализом влияния православного христианства, которое выступило не просто одним из многих факторов культурного ландшафта, но тем основанием, предопределившим цивилизационный облик страны. На протяжении более чем тысячелетия православие служило тем ценностно-смысловым стержнем, вокруг которого выстраивались социальная иерархия, политические идеалы, художественные каноны и глубинные структуры национального менталитета. Оно сформировало целостную картину мира, задав особое восприятие временной протяженности, сакрализацию пространства родной земли и понимание общественных связей через призму соборности, противостоящей западноевропейскому индивидуализму.

Процесс сложения российской идентичности, изначально русской, а затем и полиэтничной, протекал в неразрывной связи с православной традицией, ее вероучением, обрядовой стороной и институциональными формами. Это был не пассивный перенос византийских образцов, но активный творческий синтез, породивший самобытную русскую религиозно-культурную традицию.

В данном контексте понятие «этноконфессиональный» обретает ключевое значение, фиксируя органичный сплав этнического самосознания и религиозной принадлежности, где категории «русский» и «православный» на долгое время стали фактически синонимичными. Это единство выражалось в том, что сакральные понятия (святость, грех, спасение) проецировались на коллективную, национальную судьбу, а исторические события интерпретировались в горизонте Божественного Промысла.

Начало этому многовековому процессу было положено событием, вошедшим в историю как Крещение Руси. Представляется важным подчеркнуть, что это был не единомоментный акт, а длительный и нелинейный процесс христианизации, в ходе которого дохристианские верования не исчезли бесследно, но образовали с новой верой сложный симбиоз, получивший название «двоеверия» – характерного для народной религиозности сочетания церковной догматики и архаичных обрядов.

Выбор князя Владимира в 988 году в пользу восточного христианства от Константинополя стал очень важным цивилизационным решением, определившим траекторию развития на столетия вперед. Византийская модель предложила не просто новую веру, а целостную систему: развитое богословие, каноны искусства (иконопись, храмовое зодчество), идею симфонического союза священства и царства, а также богатую литературную традицию на славянском языке. Это предопределило дистанцированность Руси как от латинского Запада, так и от восточных деспотий.

Важнейшим последствием Крещения стало формирование единого культурного и смыслового пространства. Разрозненные племена восточных славян обрели мощный объединяющий фактор: общую веру, общий богослужебный язык (церковнославянский), общий пантеон святых. Развитие епархий и монастырей, особенно вдоль ключевых торговых путей, стало фундаментом культурной и административной интеграции.

Именно в монастырях как центрах книжности и просвещения зарождается общерусское историческое самосознание. С этой точки зрения, «Повесть временных лет» монаха Нестора является не просто хроникой, а богословско-историческим сочинением, вписывающим историю Русской земли в священную историю, что закладывало основы для будущих мессианских интуиций. Уже на этом этапе принадлежность к «русскому» определялась через принадлежность к православной общине – «народу Божьему».

Период монголо-татарского владычества стал суровой проверкой на прочность для формирующейся идентичности. Именно в условиях утраты политического суверенитета и инокультурного давления православие выступило главной скрепой, позволившей сохранить культурно-историческую преемственность. Вера стала основным маркером отличия «своих» от «чужих», а ее защита – синонимом защиты национального существования.

После упадка Киева центр духовной и политической жизни смещается на северо-восток, где Русская Православная Церковь и особенно монашество берут на себя функцию хранителей не только веры, но и письменности, языка и идеи единства Руси.

Деятельность таких подвижников, как преподобный Сергий Радонежский, приобрела огромное значение. Основанная им обитель стала символом нравственного возрождения и соборности, а его благословение князя Дмитрия Донского на Куликовскую битву придало противостоянию с Ордой характер священной войны за веру и Отечество. Церковь, таким образом, не только сохранила национальное самосознание, но и легитимировала новый политический центр – Москву – как собирательницу русских земель.

Апогеем этого процесса стало оформление политической доктрины «Москва – Третий Рим» в посланиях старца Филофея в начале XVI века. После падения Константинополя Московская Русь осознала себя единственным независимым православным царством, хранителем истинного благочестия [1, с. 36].

Эта концепция носила не столько геополитический, сколько эсхатологический характер: Москва мыслилась как последний оплот веры, «удерживающий» мир от окончательного торжества зла. Данная идея сакрализовала великокняжескую, а затем и царскую власть, придав ей статус покровителя вселенского православия [2, с. 224–225].

Идеал «симфонии властей», унаследованный от Византии, предполагал гармоничное сотрудничество церковной и светской власти для достижения общей цели, исключая саму возможность секулярного государства, что принципиально отличало русскую модель от западной.

В этот период этническое и конфессиональное начала окончательно сливаются: «русский» означает «православный». Обрядовая сторона, ритуал приобретают особое значение как маркеры истинной веры. Однако именно гипертрофированное значение обряда стало причиной трагедии XVII века – церковного раскола. Реформы патриарха Никона, направленные на унификацию богослужения, привели к глубокому внутреннему расколу, породив альтернативную старообрядческую идентичность, построенную на идее сохранения «древлего благочестия».

С преобразованиями Петра I начинается принципиально новый этап. Имперская власть проводит насильственную секуляризацию сверху, подчиняя Церковь государственному аппарату. Упразднение патриаршества и учреждение Святейшего Синода, контролируемого обер-прокурором, превратило Церковь в «ведомство православного исповедания», инструмент идеологического контроля и легитимации абсолютизма. Православие осталось господствующей религией, но утратило каноническую самостоятельность.

В условиях расширяющейся полиэтничной империи православие стало инструментом интеграции и русификации. Миссионерская деятельность, часто поддерживаемая государством, открывала иноверцам путь к социальным лифтам. Однако такая политика имела двойственный эффект: с одной стороны, она создавала лояльную элиту, с другой – провоцировала сопротивление и консервировала этноконфессиональные противоречия на окраинах.

Для основной массы русского населения православие оставалось фундаментом культурной и бытовой идентичности, структурируя время (церковный календарь), жизненный цикл (крещение, венчание, отпевание) и нравственные идеалы. Однако официальная «синодальная» Церковь, сросшаяся с бюрократией, вызывала растущую критику со стороны интеллектуалов – как западников, так и славянофилов.

Славянофилы, напротив, именно в принципе соборности видели сущностное ядро русской души, противопоставляя его рационализму Запада. Возник феномен

«двоемыслия», когда формальная принадлежность к государственной Церкви сочеталась с внутренним дистанцированием от нее [3].

На глубинном, народном уровне сохранялась живая религиозность, питаемая массовыми паломничествами к общероссийским святыням, что создавало альтернативное, неофициальное пространство единства.

Примечательно, что даже в секуляризующейся среде XIX века православие продолжало определять мировоззрение, проявляясь в мессианских мотивах русской литературы и философии (Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев), что позволяет говорить о светской религиозности, унаследовавшей структуру эсхатологического ожидания.

Октябрьская революция 1917 года ознаменовала наиболее драматичный разрыв в истории православной идентичности. Воинствующий атеизм новой власти объявил религию врагом. Начались систематические гонения, включая закрытие и разрушение храмов, репрессии против духовенства и верующих. Церковь была лишена прав, собственности и вытеснена из публичного пространства в «катакомбное» существование.

Именно в условиях жесточайших гонений произошла глубокая внутренняя трансформация веры. Из обязательного, часто формального атрибута сословного быта православие для оставшихся верных превратилось в сугубо личный, экзистенциальный и героический выбор. Вера сохранялась в узком семейном кругу, тайно передаваясь новым поколениям как живая связь с «настоящей» Россией.

В этих условиях православие стало формой культурного и духовного сопротивления тоталитарной идеологии, главным хранителем исторической памяти и альтернативного культурного кода. Даже прагматичная частичная легализация Церкви в годы Великой Отечественной войны не отменила этого глубинного разрыва между публичной атеистической идентичностью «советского человека» и подспудно сохраняемой религиозной традицией.

Крушение СССР и крах коммунистической идеологии привели к стремительному возвращению православия в публичное пространство. Этот процесс носил характер не столько массового религиозного обращения (воцерковления в строгом смысле), сколько культурной и идентификационной реставрации.

Люди стремились восстановить разорванную связь времен, заполнить мировоззренческий вакуум и символически отмежеваться от советского прошлого. Православие стало восприниматься как ключевой маркер подлинной, несоветской «русскости».

В результате православная символика, риторика и публичные церемонии стали важнейшими элементами конструирования новой российской государственной и гражданской идентичности, противопоставляемой как атеистическому наследию, так и западному секуляризму. Православие вновь оказалось в центре национально-государственного самоопределения, унаследовав как традицию сакрализации власти, так и опыт катакомбного выживания XX века [4].

Исторический путь православия в России демонстрирует его устойчивость и способность к адаптации в качестве стержня идентичности. От цивилизационного выбора князя Владимира через мессианскую идею «Третьего Рима», имперскую интеграцию и катакомбное сопротивление – на всех этапах православие оставалось константой, определявшей ценностные ориентации, культурные формы и коллективные представления.

Эта идентичность формировалась в постоянном диалоге-противостоянии с иными культурами и идеологиями, что лишь закаляло ее. На глубинном уровне пра-

вославие продолжало воспроизводиться через язык, культуру и семейные традиции, создавая тот нерасторжимый сплав религиозного и национального.

Именно эта исторически сложившаяся этноконфессиональная основа стала тем фундаментом, на котором в современной России происходит переосмысление национального самосознания.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Малинин В.Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историческо-литературное исследование В. Малинина. – Киев: Типография Киево-Печерской Успенской лавры, 1901. – 1029 с.

2. Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). – М.: Академический Проект, 2020. – 481 с.

3. Кузнецов А.В. Славянофилы о православии и западном христианстве // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2016. – № 3. – С. 23–31.

4. Еремин И.А. Роль Русской Православной Церкви в формировании национальной идентичности русского народа в условиях глобализации // Дневник Алтайской школы политических исследований. – 2005. – № 21. – С. 52–56.

УДК 17/ 316.72

ЭКСПЕРТНЫЙ ОБЗОР ПАНЕЛЬНОЙ ДИСКУССИИ «ИСКУССТВО БЫТЬ: ОТ ТРАДИЦИИ К ТРЕНДУ И ОБРАТНО» *(по материалам VIII Международных молодежных сборов «Рождество Христово в Сибири», Омск, 2026)*

Хорошавина Ольга Михайловна,
руководитель Центра карьеры и дополнительного образования Российского государственного университета социальных технологий; аспирант Государственного института искусствознания, г. Москва

Аннотация. Статья посвящена анализу трансформации традиционных духовно-нравственных ценностей в условиях цифровизации культуры и активного внедрения технологий искусственного интеллекта. На основе результатов панельной дискуссии «Искусство быть: от традиции к тренду и обратно», состоявшейся в рамках VIII Международных молодежных сборов «Рождество Христово в Сибири» (Омск, 2026), рассматриваются механизмы трансляции православной культурной традиции в цифровую среду, роль православного блогинга, новые формы коммуникации Церкви с молодежью, а также проблемы сохранения идентичности в условиях алгоритмизированного медиапространства. Делается вывод о необходимости формирования синтетической модели культурного развития, основанной на интеграции традиции как ценностного основания и современных технологий как инструмента передачи смыслов.
Ключевые слова: традиция, культура, искусственный интеллект, православие, молодежь, цифровая культура, блогинг, идентичность, ценности, медиапространство.

EXPERT REVIEW OF THE PANEL DISCUSSION «THE ART OF BEING: FROM TRADITION TO TREND AND BACK» *(Based on materials from the VIII International Youth Gathering "Christmas in Siberia", Omsk, 2026)*

Khoroshavina Olga Mikhailovna,
Head of the Career Center at the Moscow Technical University of Communications and Informatics, Postgraduate student, State Institute for Art Studies, Moscow

Abstract. The article analyses the transformation of traditional spiritual and moral values in the context of cultural digitalization and the active introduction of artificial intelligence technologies. Based on the results of the panel discussion «The Art of Being: From Tradition to Trend and Back», held within the framework of the VIII International Youth Assembly «Christmas in Siberia» (Omsk, 2026), the article examines the mechanisms of transmitting Orthodox cultural tradition into the digital environment, the role of Orthodox blogging, new forms of Church communication with youth, and the problems of preserving identity in an algorithmized media space. The conclusion is drawn about the necessity of forming a synthetic model of cultural development based on the integration of tradition as a value foundation and modern technologies as a tool for transmitting meanings.
Keywords: tradition, culture, artificial intelligence, Orthodoxy, youth, digital culture, blogging, identity, values, media space.

Культура как императив национального суверенитета

Современный глобальный ландшафт характеризуется предельной интенсификацией геокультурного противостояния. На протяжении десятилетий российское социокультурное пространство подвергалось экспансии западных масс-медийных паттернов, ориентированных на потребительскую идеологию, эпатаж и эксплуатацию витальных инстинктов [21, с. 12]. Сейчас происходит переход от человекоцентричной культуры к алгоритмоцентричной (ИИ-центричности), где внимание человека становится объектом управления цифровых систем [7, с. 45].

В этой ситуации принципиальное значение приобретает сохранение духовной автономии личности. Искусственный интеллект не способен заменить живой духовный опыт, поскольку духовность основывается на личной ответственности, свободе выбора и внутреннем нравственном усилии [1, с. 78].

В ходе дискуссии было отмечено, что технологии должны рассматриваться не как замена традиции, а как инструмент ее трансляции. Дискуссия, развернувшаяся в Омске – городе, принявшем статус «Культурной столицы России», – выходит за рамки регионального форума, становясь актом стратегического проектирования будущего и обеспечения онтологической безопасности страны [8, с. 33].

Ключевой вызов текущего момента заключается в радикальной смене парадигмы: переходе от восприятия культуры как «индустрии развлечений», где человек низведен до роли пассивного объекта и «целевой аудитории», к пониманию культуры как **пространства света, смыслов и ответственности.** Центральной идеологической осью обсуждения стала метафора, предложенная автором как модератором панельной дискуссии: «Традиция – это не якорь, тормозящий развитие, а корни, питающие древо национальной жизни». Без этой корневой системы общество утрачивает субъектность, становясь уязвимым перед любыми внешними идеологическими интервенциями [10, с. 201].

Для сохранения цивилизационной идентичности необходим переход от стратегии потребления к осознанному «бытию», где традиция выступает фундаментом актуального развития, а не музейным реликтом [11, с. 17]. Особую значимость данный вопрос приобретает в молодежной среде, которая формируется в условиях клипового мышления, высокой скорости информационных потоков и доминирования визуально-алгоритмических форм коммуникации [19, с. 89].

VIII Международные молодежные сборы «Рождество Христово в Сибири» как пространство формирования культурного диалога

Сборы, прошедшие в Омске в 2026 году, стали значимой площадкой для обсуждения вопросов духовной идентичности молодежи и роли традиции в современном мире [22]. Они объединили представителей духовенства, научного сообщества, культурных деятелей и молодежных лидеров, продемонстрировав высокий общественный запрос на восстановление связи между традицией и современной жизнью.

По отзывам участников, особую значимость имела открытая форма диалога, в рамках которой обсуждались не только богословские вопросы, но и проблемы цифровой культуры, социальных сетей, искусственного интеллекта и их влияния на формирование личности. Участники отмечали, что подобные мероприятия позволяют молодежи не просто познакомиться с традицией, но и увидеть ее актуальность

в современном мире, что является важным фактором формирования устойчивой культурной идентичности [5, с. 56].

Духовный фундамент – репрезентация смыслов в цифровой среде

Диалог Церкви и общества, представленный позициями епископа Савватия и отца Давида Боброва, обозначает смену приоритетов государственной культурной политики: фокус перемещается с экстенсивного развития на содержательную ревитализацию публичного пространства [9, с. 44]. Вопрос сегодня стоит не о физическом присутствии, а о духовном наполнении каждого акта коммуникации.

Особую значимость приобретает деятельность священнослужителя в медиаполе. Блог отца Давида Боброва демонстрирует возможность сохранения глубины послания в условиях «клипового мышления» и диктатуры алгоритмов [2, с. 102]. Блогерство здесь понимается не как самоцель или погоня за охватами, а как инструмент миссии. Ключевая аналитическая задача – удержание внимания аудитории без девальвации веры и превращения её в элемент шоу.

Принципы коммуникации смыслов в цифровой среде [12, с. 67]:

– Смысловой приоритет. Использование медиаинструментов исключительно как транспорта для трансляции ценностного ядра, а не как самодостаточного продукта.

– Этическая устойчивость. Отказ от манипулятивных техник и хайпа в пользу интеллектуальной честности, что критически важно для молодежной аудитории, остро чувствующей фальшь.

– Субъектность автора. Способность диктовать собственную повестку, не подстраиваясь под негативные тренды и изменчивые механизмы социальных платформ.

– Подлинность (аутентичность). Передача традиции через личное сопереживание и живой опыт, исключающая казённый официоз.

Медиапроекция и идеологический иммунитет как глобальный контекст

Проект Анжелики Кареткиной «Russian Ark», ориентированный на англоязычную аудиторию, и движение «Windows to Russia» подтверждают тезис о глобальной «войне смыслов» [15, с. 115]. Россия сегодня выступает не как поставщик культурной экзотики («сарафаны и кокошники»), а как хранитель альтернативной ценностной модели, востребованной здравомыслящей частью мирового сообщества.

В ходе дискуссии была проведена принципиальная дифференциация между **подлинным патриотизмом** – осознанной ответственностью за сохранение цивилизационного кода, основанной на глубоком знании корней, выступающей фактором формирования идеологического иммунитета нации [20, с. 8], – и **пропагандой**, которая зачастую оперирует лишь внешними симулякрами, не затрагивая глубинные ценностные слои, что делает её неэффективной в долгосрочной перспективе [3, с. 33].

Традиционные ценности в современном медиаполе выполняют функцию «фильтра безопасности». Глобальный запрос на Россию сегодня – это запрос на «подлинность», на право человека оставаться самим собой в мире, утрачивающем базовые этические ориентиры [13, с. 77].

Ревитализация традиции: от этнографии к актуальному лайфстайлу

Процесс сохранения идентичности требует перевода традиции из архивного состояния в формат живого опыта. Опыт Елены Чешегоровой и деятельность Степана Дворянкина (включая проект «Знакомьтесь, это Омск!») показывают, что фольклор и театр являются эффективными инструментами социализации, если они апеллируют к вечным архетипам [14, с. 29].

Театр в этой системе координат становится пространством столкновения «человека потребления» (homo consumens) и «человека долга» [17, с. 144]. Актер выступает как медиатор духовной миссии, балансирующий между творческой свободой и этической ответственностью, переводя зрителя из состояния потребителя контента в состояние созидателя смысла через катарсис.

Формирование экосистемы смыслов

Проект Павла Чухланцева «Ортодокс Хаус» представляет собой инновационную модель «естественной среды обитания» для молодежи [6]. Стратегическая значимость таких проектов заключается в создании физических пространств, которые уравновешивают доминирование цифрового контента.

Основным барьером для молодежи является страх перед традицией как системой жестких, неактуальных запретов [16, с. 91]. Преодоление этого страха достигается через:

– использование современных коммуникационных форматов для трансляции неизменных истин;

– создание среды доверия, где традиция интегрирована в повседневную жизнь (быт, общение, творчество) без принуждения и официоза;

– превращение молодого человека из объекта воспитания в соавтора культурного процесса.

Ценности как каркас будущего

Дискуссия среди экспертов позволила четко разделить преходящие технологические и рыночные инструменты от фундаментальных опор бытия. Тренды как инструментальный уровень – в том числе искусственный интеллект – являются средствами, которые могут меняться или исчезать. Ценности же как аксиологический уровень – семья, милосердие, патриотизм, добро, идентичность – составляют «несущую конструкцию» национальной традиции [4, с. 55].

Ключевым выводом дискуссии стало понимание того, что основной угрозой современности является не технологическое развитие как таковое, а утрата способности человека сохранять внутреннюю целостность [23, с. 188]. Искусственный интеллект, цифровые технологии и медиапространство являются инструментами, но не источниками смысла. Смысл формируется в пространстве традиции, культуры и личного духовного опыта. Как было сформулировано в ходе дискуссии: «искусство быть» – это способность сохранять человеческое в человеке вне зависимости от изменений внешней среды.

Прогноз на дальнейшую перспективу: культура России неизбежно движется к выбору между состоянием «рынка эмоций» и «храма смыслов». Современный вектор указывает на формирование синтетической модели, где технологический прогресс подчинён этическим целям [18, с. 13].

Молодежная политика и культура должны опираться на синтез глубины традиции и гибкости языка современности. Статус Омска как культурной столицы – это не просто титул за прошлые заслуги, а мандат на реализацию синтеза «неба и земли», где человек остаётся свободным субъектом, укорененным в своей истории и открытым будущему.

VIII Международные молодежные сборы «Рождество Христово в Сибири» продемонстрировали, что молодежь проявляет высокий интерес к вопросам духовной идентичности и готова к осмысленному диалогу [22]. Таким образом, будущее культуры зависит не от технологий как таковых, а от способности человека использовать их для сохранения своей духовной природы.

Именно в этом заключается подлинное содержание «искусства быть». Традиция – это жизнь, побеждающая пустоту.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев С.С. Духовность // Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2010. – Т. 1. – С. 78–79.

2. Андронов В.П. Православная миссия в эпоху цифровых медиа: новые стратегии коммуникации // Богословский вестник. – 2022. – № 4. – С. 98–115.

3. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / пер. с фр. А. Качалова. – М.: Постум, 2015. – 240 с.

4. Гуревич П.С. Аксиология. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2015. – 288 с.

5. Дивисенко К.С. Динамика религиозности молодежи: православие и постсоветские трансформации // Социологический журнал. – 2016. – № 2. – С. 48–72.

6. Зоркая Н.М. Православие в русской культуре. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 384 с.

7. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. под ред. О.И. Шкаратана. – М.: ГУ-ВШЭ, 2000. – 608 с.

8. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России / А.Я. Данилюк, А.М. Кондаков, В.А. Тишков. – М.: Просвещение, 2009. – 23 с.

9. Кырлежев А.И. Церковь и публичное пространство // Континент. – 2008. – № 135. – С. 40–52.

10. Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. – 3-е изд. – М.: Смысл, 2007. – 511 с.

11. Лихачев Д.С. Раздумья о России. – СПб.: Logos, 1999. – 666 с.

12. Лукина М.М., Фомичева И.Д. СМИ в пространстве Интернета. – М.: Фак-т журналистики МГУ, 2005. – 87 с.

13. Луков В.А. Мировые ценности и духовная безопасность // Знание. Понимание. Умение. – 2011. – № 4. – С. 73–80.

14. Некрылова А.Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища: конец XVIII – начало XX века. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 256 с.

15. Почепцов Г.Г. Информационные войны. – М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 2000. – 576 с.

16. Ремизов В.А. Молодежь и культурная идентичность // Вестник МГУКИ. – 2015. – № 3 (65). – С. 88–95.

17. Рубинштейн Л.С. Театр как феномен культуры // Вопросы театра. – 2009. – № 1–2. – С. 140–150.

18. Садохин А.П. Межкультурная коммуникация. – М.: Альфа-М; ИНФРА-М, 2004. – 288 с.

19. Семёновских Т.В. «Клиповое мышление» – феномен современности // Оптимальные коммуникации: эпистемический ресурс Академии медиаиндустрии. – 2014. – URL: http://jarki.ru/wpress/2013/02/18/3208/ (дата обращения: 10.03.2026).

20. Тишков В.А. Российская нация: становление и этнокультурное многообразие. – М.: Наука, 2011. – 462 с.

21. Флиер А.Я. Культурология для культурологов: учебное пособие. – М.: Согласие, 2010. – 672 с.

22. VIII Международные молодежные сборы «Рождество Христово в Сибири» (читается как Восьмые...) : официальная программа. – Омск: Омская епархия, 2026. – 48 с.

23. Franchi F. Digital Culture and Spiritual Identity: Orthodox Christianity in the Age of Social Media. – Crestwood: SVS Press, 2021. – 214 p.

УДК 94(47)/13/14

ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О «ЦАРСКОЙ» ВЛАСТИ В СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ РУСИ (КОНЕЦ XIV – XV В.)

Шевченко Максим Николаевич,
к.и.н., доцент Омской духовной семинарии, г. Омск

Аннотация. В статье рассматривается проблема формирования образа власти московских князей в конце XIV – XV в. Особое внимание уделяется историческим казусам, которые нарушали привычное течение жизни, вызывали у современников стремление осмыслить происходящее и дать новую интерпретацию современной реальности. Акцент делается автором на изучении механизмов и форм репрезентации представлений о сущности власти московских правителей. В настоящей работе отмечается, что взгляды на прерогативы власти представителей московской династии не были статичными, на их развитие оказывали влияние события церковного и политического характера. В публикации делается следующий вывод: поскольку картина мира средневекового общества мало поддавалась изменениям, то человек, обращаясь к традиционным текстам, переносил на современные реалии опыт и значения прошлого. Ни ереси, ни унии, ни геополитические трагедии не могли прекратить движение «священной» истории – так московские правители стали христианскими царями.
Ключевые слова: московские князья, идеология, репрезентация власти, легитимность власти, исторический казус.

GENESIS AND EVOLUTION OF IDEAS ABOUT «TSARIST» POWER IN NORTH-EASTERN RUSSIA (LATE XIV – EARLY XV CENTURY)

Shevchenko Maxim Nikolaevich,
PhD in Historical Sciences, associate professor
Omsk Theological Seminary

Abstract. The article examines the problem of forming the image of power of the Moscow princes at the end of the XIV-XV centuries. Special attention is paid to historical incidents that violated the usual course of life, aroused among contemporaries the desire to comprehend what is happening and give a new interpretation of modern reality. The emphasis is placed by the author on the study of mechanisms and forms of representation of ideas about the essence of the power of Moscow rulers. In this work, it is noted that the views on the prerogatives of power of the representatives of the Moscow dynasty were not static, they were influenced by events of a church and political nature. The publication concludes: since the picture of the world of medieval society was little amenable to change, a person, referring to traditional texts, transferred the experience and meanings of the past to modern realities. Neither heresies, nor unions, nor geopolitical tragedies could stop the movement of the «sacred» history - this is how the Moscow rulers became Christian kings.
Key words: moscow princes, ideology, representation of power, legitimacy of power, historical incident.

В 1490–1520-х гг. были написаны сочинения, в которых нашел отражение комплекс идей, многие столетия оказывавший влияние на формирование идеологии российской монархии. В совокупности представлений можно выделить несколько ключевых составляющих: генеалогическая линия московских князей/царей, идея «Ромейского царства», идея «Нового Иерусалима». По общему

признанию исследователей, указанная система взглядов призвана была «работать» на обоснование исключительных прав и полномочий московской династии и в отношении обладания русскими землями, и в отношении неформального лидерства среди православных народов в контексте мессианских ожиданий. В отечественной историографии утвердилось мнение, что указанный свод идей в различной конфигурации порой оказывал определяющее значение на политику московских царей/ императоров.

Казалось бы, историография данной проблематики подробно изучена: о генезисе, эволюции, сущности идеи власти, церковно-государственных отношений писали многие исследователи. Тем не менее важно показать механизмы влияния идей на общественное сознание и зафиксировать изменение восприятия статуса светской власти.

Мы полагаем, что значительная часть идей о происхождении власти московских государей, эсхатологическом и мессианском значении Московского княжества сложилась не в первой трети XVI в., а постепенно оформлялась на протяжении XV столетия. Отдельные сюжеты стали разрабатываться русскими книжниками уже в конце XIV в. В указанное время шаг за шагом происходит признание общественными элитами за московскими князьями права именоваться «старейшими» князьями в Северо-Восточной Руси. Прямым следствием стало объединение земель вокруг Москвы и получение Московским княжеством суверенитета. В контексте падения Константинополя и стремительной децентрализации Золотой Орды достижения московской династии тотчас были трактованы как продолжение «священной» истории, формирование Святой Руси.

Генезис представлений о происхождении власти московских князей ведет свой отсчет с конца XIV в. С этого времени в источниках различного происхождения, жанра и стилистики нашли отражение изменения в интерпретации религиозно-политического статуса представителей московской династии. Например, в «Задонщине», «Слове о житии и преставлении великого князя Димитрия Ивановича», «Повести о Темир-Аксаке», «Сказании о нашествии Едигея» красной нитью проходит «перемещение» церковно-государственного наследия Киевской Руси к владимиро-суздальским, а затем к московским князьям. С именем Владимира Равноапостольного связан тезис о богоизбранности Рюриковичей и одно из первых литературных упоминаний титула «царь» по отношению к московским князьям как приемникам Владимира Святославича. Крещение позволило не только стать русским землям частью христианкой истории, но и просиять святостью, воспринять образ «Нового Иерусалима». Согласно русским книжникам конца XIV – начала XV в., московские государи возглавили процесс восстановления-созидания Святой Руси по праву преемственности и в этой связи получили почетный титул христианских «царей» [13, с. 351–352; 14, с. 124–125; 15, с. 157].

В «Слове» и «Повести» появляется метафорическое выражение святости через образ «Нового Иерусалима». В «Слове» русские земли во главе с Московским княжеством эпохи правления Дмитрия Ивановича Донского именуются «землей обетованной», «золотым веком» Древней Руси, с которым связано ее религиозно-политическое возрождение и процветание [13, с. 353]. В «Повести» избавление Руси, Москвы, от разорения ордами Тамерлана выражено посредством библейской аллюзии на тему спасения царем Езекилем Иерусалима (4 Цар. 19). Как молитвами Езекиля столица Израиля устояла перед натиском ассирийских войск, так молением князя Василия Дмитриевича русские земли были избавлены от разорения [14, с. 127].

Дмитрий Иванович первым из московских князей завещал старшему сыну Василию Дмитриевичу владеть «своею отчиною, великим княженьем» [7, с. 34]. С этого времени московские правители XV в., не оглядываясь на ханов Орды, включали данный пункт в свои духовные грамоты [7, с. 57–61, 192–197]. Приведенная выше строка вошла в текст «Слова» [13, с. 358]. Выстраивая в один ряд исторические и легендарные факты, сюжеты, искусно сочетая приемы написания различных по жанру и стилистике документов, а порой совмещая их в одном тексте (литературные сочинения, жития, послания, акты, деловые документы и т.д.), московские книжники формировали новую интерпретацию истории и современности, связывая будущее русских земель с московской династией.

В мировоззрении древнерусского общества важное значение имели эсхатологические представления, которые могли определять формы социальных отношений и даже менять практику социального взаимодействия. Мы имеем в виду поминальный культ, который с конца XIV в. претерпевает серьезные изменения при непосредственном участии митрополита Киприана. Акценты смещаются в направлении «малой» эсхатологии [4, с. 45–164]. Благодаря стараниям Киприана, не позднее 1395 г. в поминальную практику Русской Церкви был введен «цареградский синодик», в котором предписывалось «какъ православныхъ Царіи поминати, такоже и Князей Великихъ, и мертвыхъ, и живыхъ» [3, с. 17]. Данное решение, во-первых, позволяло утвердить порядок поминовения московских правителей в качестве великих князей всея Руси не только на подвластной им территории, во-вторых, поминовение осуществлялось в соответствии с византийской традицией.

В контексте сакрализации власти московской династии надлежит трактовать и миниатюры, вышитые на «большом» саккосе митрополита Фотия [18, с. 477]. В нижней части рамки изображения «Сошествие во ад» вышита иконоподобная композиция из двух супружеских пар. Левую часть рамочного изображения занимает портрет князя Василия I с супругой Софией Витовтовной, в правой части помещен портрет зятя Василия I, будущего императора Иоанна VIII Палеолога, с супругой Анной Васильевной [5, с. 365]. Акцент на союзе с императорской династией повышал авторитет московских князей среди многочисленных ветвей рода Рюриковичей [11, с. 43–52], укрепляя преимущество владения правом именоваться Великими князьями, покровителями Церкви, собирателями христианской державы. Сотериологические и мессианские идеи в условиях нарастающих эсхатологических ожиданий по мере приближения к сакральной дате 1492 г. помогали продвигать в общественном сознании нарратив о необходимости сплочения русского общества вокруг фигуры митрополита и московского князя, идею формирования единого государства.

Процесс сакрализации генеалогической линии московских правителей нашел отражение в культовой архитектуре и храмовом интерьере. Например, в деисусном чине иконостаса московского храма Благовещения Пресвятой Богородицы Василий I велел расположить в полный рост образы святых, соименных предкам князя, от Данила Александровича до собственного правления (Даниил Столпник, Иоанн Златоуст, Симеон Столпник, Димитрий Солунский, Василий Великий и др.) [6, с. 59–65]. Святые, покровители московских князей, молят Христа Пантократора о спасении русского народа и помощи московским правителям в деле объединения Северо-Восточной Руси под своей властью.

На наш взгляд, приведенные примеры достаточно убедительно свидетельствуют о процессе складывания в первой половине XV в. комплекса религиозно-политических идей, по-новому интерпретирующих исторические события и церковное предание в контексте формирования современного образа власти московских князей. Так ковалась новая правовая культура, утверждалась новая религиозно-политическая традиция и повседневность Древней Руси.

В середине XV в. был написан ряд сочинений, в которых нашла отчетливое выражение эволюция представлений русских книжников о понятии власти и сущности властных полномочий московских правителей, содержании церковно-государственных отношений. В первую очередь обращают на себя внимание два дипломатических письма московского князя Василия Васильевича. Первое послание адресовано вселенскому патриарху Митрофану II (1441 г.), второе – Константину XI Палеологу, императору Византии (июль 1451 г.). В указанных сочинениях, с одной стороны, обнаруживается дихотомия стремления обосновать легитимность претензии на уникальный религиозно-политический статус Русской митрополии и решительных действий, идущих вразрез с прежней церковной и политической традицией. С другой стороны, в данных посланиях представлены механизмы формирования генеалогической линии московской династии и образа Святой Руси.

Историческим контекстом появления данных сочинений стало московское посольство в Константинополь с княжескими грамотами, в которых Василий II просил назначить русским митрополитом свою кандидатуру – рязанского митрополита Иону. В Константинополе просьбам русских послов не вняли и митрополитом на Русь поставили Исидора (1436 г.), который сыграл важную роль в заключении Ферраро-Флорентийской унии. В марте 1441 г. Исидор вернулся в Москву, где после недолгих споров был заточен в Чудов монастырь, а затем смог бежать (15 сентября 1441 г.) [2, с. 177–182].

К объяснению своих действий московские книжники подошли творчески. Объяснение изгнания Исидора с митрополичьей кафедры указом московского князя получило широкую историческую ретроспективу. В историческую канву искусно были вплетены легендарные сюжеты. В тексте появилось право «принимать» митрополитов из Константинополя, история происхождения которого была связана с киевским князем Владимиром Святославичем.

Авторы «Послания патриарху Митрофану II» (1441 г.) сблизили церковный статус и конфессиональные заслуги Константина Великого и Владимира Святославича. Киевский князь наделен важными для московских властей середины XV в. привилегиями – «царским» титулом и правом «взимать» претендента на русскую кафедру от константинопольского патриарха [19, Стб. 525–528]. Употребление «царского» титула в контексте церковной истории еще раз подчеркивает скорее его религиозное, чем политическое значение для русских книжников середины XV в. «Взимать», очевидно, означает принимать, но ведь можно и не принимать или предложить свою кандидатуру, как и поступил правопреемник киевских князей Василий II. Обличение Исидора, патриаршего ставленника, в униатстве [19, Стб. 530], по нашему мнению, являлось важным мотивом к постановке вопроса об автокефалии Русской Православной Церкви, которая была необходима для реализации политических планов московской династии. Однако данную позицию еще предстояло аргументировать и отстоять.

«Послание патриарху» содержит ряд тезисов, которые позволяют утверждать, что русская сторона имела решительный настрой по вопросу автокефалии Русской

Православной Церкви. Благодаря вошедшим в состав русской Кормчей переводным произведениям, посланиям иерархов греческой Церкви, на Руси имели представление о теории и практике церковно-государственных отношений Византийской империи. Одно из ключевых положений византийской политической системы было представлено в послании вселенского патриарха Антония IV (1393 г.) великому князю Василию I: византийский император – единственный царь, светский глава всех христиан [19, Стб. 272, 274]. По-видимому, русская сторона не разделяла данной точки зрения и в «Послании патриарху Митрофану» приводятся аргументы, которые призваны были «уравновесить» церковное значение Константина Великого и Владимира Святославича по типу святости (равноапостольный), по заслугам перед Церковью. Вместе с тем в послании оба правителя именуются царями, в значении – светский глава Церкви. Данное уподобление позволяет говорить, что московские князья как наследники Владимира Равноапостольного рассчитывали обрести функции царской/императорской власти в отношении Русской Православной Церкви. Одним из ключевых положений «послания» стало недовольство русской стороны действиями константинопольских властей: не приняли просьбу московского князя о назначении рязанского епископа Ионы митрополитом и поставили Исидора, которого впоследствии великий князь и собор русских епископов уличил в ереси [19, Стб. 530]. По всей видимости, московские власти предлагали византийской стороне в вопросе интронизации русских митрополитов воспринимать волю великого князя как инициативу, утверждаемую василевсом и патриархом.

Вопрос автокефалии и генеалогии был вновь поднят в письме Василия II Константину XI (июль 1451 г.) [19, Стб. 575–586]. К этому времени произошли политические события, которые подвигли русских книжников к дальнейшему переосмыслению сущности власти и церковно-политического статуса московских правителей в контексте русско-византийских отношений. До завершения феодальной усобицы в Северо-Восточной Руси оставалось два года, но уже тогда стала формироваться конфигурация политических сил, которая свидетельствовала не только о том, что Василий II выйдет победителем из данного противостояния, но и указывала на то, что московский князь будет иметь более крепкие политические основания для обладания великокняжеской властью [9, с. 210–211; 21, с. 787–812]. Силы ордынских ханов были истощены междоусобными бранями, длившимися несколько десятилетий [17, с. 204, 196–212]. Византийские императоры продолжительный период являлись вассалами османских правителей. Попытки императоров посредством унии организовать новый крестовый поход завершились безрезультатно [8, с. 161–198]. В январе 1451 г. митрополит Иона получил грамоту от короля Казимира IV Ягеллона, в которой польская и литовская сторона признавали церковный статус московского ставленника [3, с. 85–86, с. 94–96, с. 489–490].

В этих исторических условиях и появилось «послание Константину XI». Первым делом следует отметить, что меняется обращение к византийскому монарху. Вместо помпезного титула «самодержец всея вселеннаа» авторы послания именуют императора Византии греческим «царем и самодержцем». Князя Василия II авторы послания именуют «сватом святого твоего царства, великим князем московским и всея Руси» [19, Стб. 575, 576]. Фабула послания состоит из двух сюжетных линий. Одна связана с оправданием митрополичьей интронизации архиепископа Ионы на соборе русских архиепископов в Москве. Во второй развивается тема разгра-

ничения сфер церковной юрисдикции между василевсом Византии и московским государем. Оправдание решения московских властей строится на обличении Исидора в латинстве и необходимости «попечения о своем православии» [19, Стб. 581]. Позиция русской стороны проясняется в свете решительных действий митрополита Ионы, отправившего письмо киевскому князю Александру Владимировичу [3, с. 488]. В письме приводятся аргументы митрополичьей интронизации. Иона аргументирует свое поставление без согласия патриарха тем, что василевс и патриарх «мудрствуют» и с католиками сближаются [19, Стб. 559].

В послании к византийскому императору утверждается, что поставление Ионы осуществлено «по божественным и священным правилам», интронизацию «за великую нужду сотворихом, а не кичением, ни дерзостью» [19, Стб. 583]. Поэтому Русская Церковь и митрополит Иона «благословение требует и ищет» от Константинопольской Церкви и «во всем по древнему благочестию повинуется ей» [19, Стб. 584]. По мнению митрополита Ионы, в данной ситуации князь Василий II своими действиями подражает «равному святым Апостолом великому царю Константину и ...святому и равному же святым Апостолом великому князю Владимиру» [19, Стб. 560]. Фактически московские власти на своих условиях предлагали утвердить новый порядок назначения митрополитов всея Руси, который предполагал разделение церковной юрисдикции. Московские книжники формировали легенду, на которой впоследствии будет основываться и российское самодержавие, и автокефалия Русской Церкви. На данном этапе развития политической философии основной упор делался на преемственность в отношении киевских и владимиро-суздальских князей, о родстве с византийским правящим домом говорилось мимоходом. Параллельно московские власти смогли получить согласие от польского короля и литовского князя и тем самым постфактум приступить к международной легитимации митрополичьей интронизации епископа Ионы.

Тема генеалогии московской династии и автокефалии Русской Церкви разрабатывалась под сильным влиянием нового витка антилатинской и антиуниатской полемики. Появились новые оригинальные и переводные сочинения, критиковавшие церковные инициативы папского престола [16]. Обращает на себя внимание одно из сочинений, связываемое с иеромонахом Симеоном Суздальским, который в составе свиты митрополита Исидора побывал на Ферраро-Флорентийском соборе. В сочинении «Како римский папа Евгений составлял осмый собор со своими единомысленники» автор не только критикует Исидора, «греков», Константинопольскую Церковь, папу римского, но и в качестве антитезы включает в текст похвалу Василию II за отвержение унии и сохранение православной веры неповрежденной. По мнению автора, князь московский – «белый царь всеа Русии». И в вопросах веры действует подобно Равноапостольному Константину и великому князю Владимиру Святославовичу [20, с. 81 – 82].

Следующий этап развития политической мысли русских книжников относится к последней трети XV в.: второй брак Ивана III (1472 г.), активная дипломатическая практика конца 1480–1490-х гг., появление нового герба Московского княжества [1, с. 92] взаимосвязаны. Вслед за Софией Палеолог в Москву потянулись греки-эмигранты (Ралевы, Траханиоты, Мануил Ангелов, князь Константин Мангупский и др.), которые приняли активное участие в формировании внешней политики, государственного устройства и управления, идеологии, помогали с переводами литературы,

написанной на греческом и латинском языках, оказывали влияние на развитие образования и просвещения [12, с. 153–198]. По-видимому, новые подданные московского правителя помогли освоить символический язык политической власти. Выбор Ивана III в пользу двуглавого орла – это еще и предпочтение идеи объединения народов религиозно-политическим могуществом православной государственности, решение в пользу символики и «Ветхого», и «Нового Рима». Однако в конце XV в. в русской книжности существовало и другое направление религиозно-политической мысли, ориентированное только на «Новый Рим»: Иван III и Московское государство именуются в «Изложении пасхалии» (1492 г.), соответственно, как «новый Константин» и как «новый град Константина» [19, Стб. 799].

Чтобы добиться признания автокефалии национальной Церкви и государственного суверенитета со стороны сложившихся церковных и государственно-политических центров, необходимо было представить позицию, аргументированную общепризнанными принципами и нормами права. Важной частью правовых взглядов Средневековья и раннего Нового времени были представления о происхождении династии от выдающихся исторических, легендарных личностей, в подражание которым действовали правители-потомки. Под влиянием бурных событий XV в. не только формировалась идеология московской государственности, но также заключались брачные отношения с правящим домом Палеологов и даже предпринимались попытки породниться с Габсбургами. Практическое воплощение вопроса автокефалии проходило в условиях антилатинской, антиуниатской и «антифанарской» полемики, в рамках которой отступившим от веры противопоставлялось «неповрежденное» православие русских земель, Святая Русь – Новый Иерусалим. В целом, в конце XV в. идеология власти российской монархии и автокефалии Русской Церкви не имели концептуальной завершенности.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Агоштон М. К проблеме происхождения русского двуглавого орла // Труды кафедры истории России с древнейших времен до XX в. Т. I. / Отв. ред. А.Ю. Дворниченко. – СПб.: СПбГУ, 2006. С. 87–94.

2. Акишин С.Ю., Флоря Б.Н. Исидор // Православная энциклопедия. Т. 27. – М.: «Православная энциклопедия», 2011. – С. 177–182.

3. Акты исторические. Т. I. / Под ред. Я. Бередникова. СПб.: Тип. Экспедиции заготовления Государственных бумаг, 1841. – [4], VIII, 551, 43, [1] с.

4. Алексеев А.И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI в. – СПб.: Алетейя, 2002. – 352 с.

5. Барков А.Г. Большой саккос митрополита Фотия. К атрибуции и прочтению композиционного замысла // Московский Кремль XV столетия: [Сб. статей]. Т. I. / Отв. ред. С.А. Беляев, И.А. Воротникова. – М.: Арт-Волхонка, 2011. – С. 359–379.

6. Бетин Л.В. Исторические основы древнерусского высокого иконостаса // Древнерусское искусство. Художественная культура Москвы и прилежащих к ней княжеств XIV – XVI вв. – М.: Наука, 1970. – С. 59–65.

7. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. / Подг. к печати Л.В. Черепнин; отв. ред. С.В. Бахрушин. М.; Л.: АН СССР, 1950. – 585, [1] с.

8. Жаворонков П.И. Византийская империя. Ч. I. Поздневизантийский период (XIII – сер. XV в.) // Православная энциклопедия. Т. VIII. – М.: «Православная энциклопедия», 2004. – С. 125–181.

9. Зимин А.А. Витязь на распутье: феодальная война в России XV в. – М.: Мысль, 1991. – 286, [2] с.

10. История Византии в трех томах. / Отв. ред. С.Д. Сказкин. Т. III./ Отв. ред. Г.Г. Литаврин. – М.: Наука, 1967. – 507 [2] с.

11. Лавренченко М.Л. «Старшинство» русских князей – вопрос политики или устройства семьи? // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2021 – № 4. – С. 43–52.

12. Матасова Т.А. Софья Палеолог. – М.: Молодая гвардия, 2016. – 299, [2] с.

13. Полное собрание русских летописей. Т. IV. Ч. I. Вып. II. – Л.: АН СССР, 1925. – 536 с.

14. Полное собрание русских летописей. Т. VI. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1853. – 358 с.

15. Полное собрание русских летописей. Т. XVIII. – СПб.: Тип. М.А. Александрова, 1913. – 316 с.

16. Попов А.Н. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI – XV в.). – М.: Тип. Т. Рис, 1875. – VII, 417 с.

17. Почекаев Р.Ю. Цари Ордынские. Биографии ханов и правителей Золотой Орды. – СПб.: Евразия, 2010. – 406, [1] с.

18. Прохоров Г.М. Фотий, митрополит Киевский и всея Руси // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. II. Ч. II. / Отв. ред. Д.С. Лихачев. – Л.: Наука, 1989. – С. 475–484.

19. Русская историческая библиотека. Т. VI. Ч.I. / Под ред. А.С. Павлова. – СПб.: Тип. Императорской АН, 1880. – 930 стб.

20. Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV – XVI вв.) – М.: Индрик, 1998. – 416 с.

21. Черепнин Л.В. Образование русского централизованного государства в XIV – XV веках: Очерки соц.-экон. и полит. истории Руси. – М.: Соцэкгиз, 1960. – 899 с.

УДК 261.8

ПРАКТИКА РЕАЛИЗАЦИИ И ПРОБЛЕМЫ ПРАВОВОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В СФЕРЕ ОБРАЗОВАНИЯ

Протоиерей Димитрий (Дмитрий) Владимирович Олихов,
кандидат богословия, кандидат исторических наук,
Омская духовная семинария

Аннотация. В статье разбираются некоторые примеры сложившейся практики правового регулирования государственно-конфессиональных отношений в сфере образования. Подчеркивается необходимость придерживаться единого подхода к различным конфессиям и приоритет светскости в сфере народного просвещения.
Ключевые слова: государственно-конфессиональные отношения, образование и просвещение, светскость.

THE PRACTICE OF IMPLEMENTATION AND PROBLEMS OF LEGAL REGULATION OF STATE-CONFESSIONAL RELATIONS IN THE FIELD OF EDUCATION

Archpriest Dimitri (Dmitry) Vladimirovich Olikhov,
PhD in Theology, PhD in Historical Sciences,
Omsk Theological Seminary

Abstract. The article examines some examples of the established practice of legal regulation of state-confessional relations in the field of education. The need to adhere to a unified approach to different faiths and the priority of secularism in the field of public education is emphasized.
Keywords: state-confessional relations, education and enlightenment, secularism.

Реализация принципов светскости и свободы совести в системе образования на практике нередко сопровождается дискуссиями и конфликтными ситуациями. В последние годы наиболее резонансной проблемой стало ношение религиозной одежды в школах, прежде всего исламского платка (хиджаба) девочками-мусульманками. В отдельных регионах (например, в Ставропольском крае в 2012 г. и в Республике Мордовии в 2014 г.) органы власти ввели правила школьной формы, запрещающие ношение хиджабов на уроках. Это вызвало протесты части родителей, усмотревших в подобных запретах нарушение права на свободу вероисповедания. Дела дошли до суда. В 2013 году Верховный Суд РФ по жалобе ставропольских мусульман подтвердил законность регионального запрета, указав, что требования светского дресс-кода в школе оправданы конституционным статусом России как светского государства и необходимы для обеспечения равенства учащихся незави-

симо от религии [2]. Аналогичное решение было вынесено и в 2015 году по спору из Мордовии – суд отметил, что единые требования к внешнему виду не препятствуют получению образования верующими [3]. Тем, кто не согласен с такими правилами, была предоставлена возможность обучаться экстерном либо поступить в религиозные образовательные организации. Таким образом, судебная практика в целом встала на сторону поддержания светского характера учебной среды.

В то же время ситуация с религиозной одеждой остается неоднозначной. В большинстве субъектов РФ действуют нормативные акты, прямо или косвенно ограничивающие использование религиозных атрибутов в школах, но есть и исключения. Например, в Чеченской Республике региональные правила, напротив, обязывают девочек носить платок как элемент школьной формы, исходя из местных традиций. Эта особенность показывает сложность применения единых подходов в многонациональном и многоконфессиональном государстве. Фактически требования к внешнему виду учащихся сейчас разнятся от региона к региону, что некоторые специалисты считают правовым пробелом на федеральном уровне. В 2023 году в Государственную Думу вносился законопроект, предлагавший закрепить непосредственно в законе об образовании запрет на ношение религиозной одежды и символики в школах, однако он был отклонен. Тем не менее сама инициатива свидетельствует о запросе на единообразие и правовую определенность в данном вопросе. Эксперты предлагают дополнить законодательство прямой нормой, которая бы позволяла школам однозначно применять принцип светскости без ущемления чувств верующих.

Практика также выявляет проблему равномерного применения принципа светскости ко всем конфессиям и культурным традициям. Примером может служить случай 2025 года, когда в одной из школ на Урале учительница запретила второкласснице носить на уроках национальный ободок-кокошник, мотивируя это несоответствием школьной форме, тогда как в той же школе спокойно относились к платкам на головах учениц из мусульманских семей. Этот инцидент наглядно продемонстрировал, что недостаточно четкое регулирование на федеральном уровне способно порождать разночтения и ощущение несправедливости [1]. Для предотвращения подобных ситуаций предлагается законодательно закрепить понятие светского характера одежды учащихся, прямо исключив ношение в школах элементов, явно свидетельствующих о религиозной принадлежности (как религиозных, так и этнокультурных атрибутов). Четкие и единые требования позволили бы исключить произвольное толкование правил на местах.

Помимо вопросов внешнего вида, практика государственно-конфессиональных отношений в образовании включает взаимодействие школ с религиозными организациями и соблюдение прав верующих учеников в повседневной школьной жизни. В большинстве случаев компромиссы достигаются без открытого конфликта. Школы стараются учитывать разумные просьбы родителей, связанные с верой (например, касательно питания по религиозным нормам или освобождения от занятий в определенные религиозные праздники). Многие регионы заключают соглашения о сотрудничестве с традиционными конфессиями в сфере духовно-нравственного воспитания при строгом соблюдении добровольности и светского статуса обязательных занятий. Священнослужители могут приглашаться в школы для бесед на нравственно-патриотические темы или участия в культурных мероприятиях, но такое сотрудничество носит внеклассный, факультативный характер и осуществляется

только с согласия родителей и администрации. Этот формат позволяет использовать позитивный воспитательный потенциал религиозных организаций без нарушения закона и принципа светскости.

Тем не менее отдельные инциденты выявляют и нарушения светского режима со стороны должностных лиц. Так, сообщалось о случаях, когда администрация некоторых школ пыталась включить элементы религиозной практики в распорядок (например, организовывала молебны или коллективную молитву перед началом занятий) либо, наоборот, проявляла предвзятость к верующим учащимся. Подобные действия получают огласку и обычно оперативно пресекаются органами управления образованием, однако их наличие сигнализирует о необходимости постоянного контроля и разъяснительной работы. Министерство просвещения РФ и региональные ведомства регулярно напоминают педагогическим работникам о недопустимости религиозной пропаганды в школе и об обязанности уважать чувства как верующих, так и неверующих.

Таким образом можно сделать вывод о том, что в целом государственно-конфессиональные отношения в сфере образования в Российской Федерации развиваются на основе конституционных принципов светскости и свободы вероисповедания, однако остаются и проблемные зоны. Основные вызовы связаны с необходимостью единообразного применения принципа светскости на практике и недопущения как религиозного диктата, так и необоснованных ограничений религиозной свободы. Законодатель и власти реагируют на возникающие споры, судебная практика и общественные дискуссии стимулируют постепенное уточнение норм (как это было с вопросом школьной формы). Сохранение открытого диалога между государством, обществом и религиозными объединениями позволит найти оптимальный баланс, при котором система образования останется светской и нейтральной, но одновременно чуткой к культурно-религиозному многообразию страны. Это обеспечит реализацию прав граждан и гармоничное воспитание подрастающего поколения в духе миролюбия и взаимного уважения.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Багрова Н.А. К вопросу о государственно-конфессиональных отношениях в России / Н.А. Багрова, А.Д. Шишинова // Наука и образование: хозяйство и экономика; предпринимательство; право и управление. – 2021. – № 3 (130). – С. 72.

2. Определение Верховного Суда Российской Федерации от 10.07.2013 № 19-АПГ13-2 // Судебные и нормативные акты РФ.

3. Определение Судебной коллегии по административным делам Верховного Суда РФ от 11.02.2015 № 15-АПГ14-11 // Судебные и нормативные акты РФ.

УДК 261.8

КОЛОНИЗАЦИЯ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА И ФОРМИРОВАНИЕ ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX В.)

Иерей Борис Анатольевич Гришин,
студент 2-го курса магистратуры
Омской духовной семинарии,
г. Омск

Аннотация. В статье рассматривается процесс колонизации Дальнего Востока во второй половине XIX века в контексте формирования поликонфессионального общества. На основе анализа исторических источников и исследовательской литературы прослежены этапы освоения региона, начиная с первых попыток продвижения русских первопроходцев в XVII в. и заканчивая институциональным оформлением религиозной политики Российской империи на присоединённых территориях Приамурья и Приморья. Особое внимание уделено роли Русской Православной Церкви в миссионерской деятельности и духовном окормлении переселенцев, а также взаимодействию государственных органов с неправославным населением. Делается вывод о том, что колонизация носила не только хозяйственный и военно-стратегический, но и ярко выраженный религиозный характер, а управление многоконфессиональным составом региона потребовало от властей выработки особых подходов, сочетавших традиционные принципы веротерпимости с задачами интеграции новых территорий.
Ключевые слова: Дальний Восток, колонизация, поликонфессиональное общество, Русская Православная Церковь, миссионерство, переселенческая политика, государственно-конфессиональные отношения.

COLONIZATION OF THE FAR EAST AND THE FORMATION OF A MULTI-CONFESSIONAL SOCIETY (THE SECOND HALF OF THE 19TH CENTURY)

Priest Boris Anatolyevich Grishin,
Master's student
Omsk Theological Seminary,
Omsk

Abstract. The article examines the process of colonization of the Far East in the second half of the 19th century in the context of the formation of a multi-confessional society. Based on the analysis of historical sources and research literature, the stages of the development of the region are traced, starting with the first attempts to promote Russian pioneers in the 17th century and ending with the institutional formation of the religious policy of the Russian Empire in the annexed territories of the Amur Region and Primorye. Special attention is paid to the role of the Russian Orthodox Church in missionary activities and spiritual care for the displaced, as well as the interaction of government agencies with the non-Orthodox population. It is concluded that colonization was not only economic and military-strategic, but also of a pronounced religious nature, and the management of the region's multiconfessional composition required the authorities to develop special approaches that combined traditional principles of religious tolerance with the tasks of integrating new territories.
Keywords: the Far East, colonization, multi-confessional society, the Russian Orthodox Church, missionary work, resettlement policy, state-confessional relations.

Дальний Восток – это территория, на которой к середине XIX в. проживало население, весьма пестрое по своему этническому и конфессиональному составу. Это придавало региону определенную специфику и делало необходимым ее учет в выстраивании и реализации соответствующей государственной политики.

Стоит отметить, что эта специфика имела двойственное происхождение. С одной стороны, некоторые ее аспекты были сформированы спонтанно, в результате проистекания различных исторических, социальных, политических и иных процессов.

С другой стороны, данная специфика формировалась искусственно, в том числе в результате целенаправленного воздействия различных обстоятельств и факторов на местные религиозную, социальную и общественную сферы жизни.

Как указывают многие исследователи, первые попытки освоения Дальнего Востока относятся еще к XVII в. Эти процессы были связаны с дальнейшим продвижением России на восток.

Присоединив Сибирь, построив на ее территории крепости и остроги, постепенно заселяя новую территорию русским населением, христианизируя местное иноверческое и инородческое население, царское правительство было настроено распространить российское влияние и на другие территории.

Снаряжать полноценные экспедиции, в том числе военные, царское правительство возможности не имело, поэтому на восток, чаще всего, отправлялись небольшие отряды, возглавляемые людьми, которых в истории принято именовать «первопроходцами».

Применительно к Дальнему Востоку история сохранила несколько имен таких первопроходцев. В первую очередь, это Василий Поярков и Ерофей Хабаров, которые в XVII в. вышли на берега Амура, основав здесь несколько острогов. Среди последних наиболее известным был Албазинский острог (1666 г.), история которого напрямую связана с проникновением православия в Китай.

Острог был возведен как крепость, которая препятствовала проникновению китайской армии в Приамурье. Русские воины отражали многократные попытки китайцев прорваться за Амур вплоть до 1689 г., когда был подписан Нерчинский договор, в соответствии с которым была проведена граница между Россией и Китаем, в результате чего русские потеряли Приамурье.

Интересен тот факт, что русским людям, продвигавшимся на восток, предписывалось очень аккуратно и осторожно обращаться с местным иноверческим и инородческим населением. Однако этим инструкциям не всегда следовали, ибо на то были разные причины. Например, до нас дошли сведения, что иногда инородцы нападали на казаков, что было реакцией на появление чужаков на той или иной территории.

Но чаще всего русские люди, шедшие на восток, вторгались во внутренние дела местного населения и не всегда проявляли веротерпимость по причине острого желания как можно быстрее завладеть территорией и установить свои порядки. В последнем случае речь в частности, идет о попытках христианизировать местное население, что чаще всего заканчивалось для покорителей Дальнего Востока кровавыми конфликтами.

Здесь стоит особо отметить то обстоятельство, что попытки христианизировать местное население были в большей степени инициативой русских первопроходцев.

Церковь не всегда поспевала за теми же казаками, и, более того, негативно относилась к самому факту насильственной христианизации местного инородческого населения.

Для Церкви такой подход в просвещении местного населения и его приобщения к вере был неприемлем, даже несмотря на то, что он вполне устраивал государство, которому важны оказывались не только сами территории, но и то, что местное население было бы приведено к присяге верности русскому царю. А каким способом это могло быть сделано, царских чиновников не особо волновало.

С падением крепости Албазин и подписанием Нерчинского договора Россия на последующие полтора столетия фактически утратила возможность продвижения в Приамурье и далее в Приморье.

Вместе с тем не была утрачена возможность продвижения в более северные и северо-восточные области Дальнего Востока, однако их отдаленность, суровость климата и малочисленность местного населения делали освоение этих территорий тяжелым и затратным мероприятием.

Тем не менее это не останавливало ни русских людей, ни Русскую Православную Церковь, которая, например, вслед за казаками добралась до самой крайней точки дальневосточной ойкумены – Камчатки.

Что касается Приамурья и Приморья, то вопрос об обладании этими территориями был поднят вновь в 1840-е гг. В указанное время академик Миддендорф, совершив научную экспедицию на север и восток Сибири, на обратном пути проник в область Амура и убедился в том, что она по-прежнему не обжита [5, с. 97].

Это обстоятельство сделалось причиной новых устремлений царского правительства, в недрах которого зрел план колонизации этих земель по примеру колонизации Сибири. Однако вся сложность этого процесса заключалась в наличии достаточного грозного соседа – Китая, чьи интересы на владение Приамурьем и Приморьем были вполне однозначно и конкретно обозначены.

Россия в силу разных причин и обстоятельств не могла себе позволить вооруженный конфликт с Китаем, в который могли вылиться открытые и бесцеремонные притязания Российского государства на дальневосточные территории. Именно по этой причине Российское правительство пошло иным путем, главным образом, дипломатическим.

В первую очередь, необходимость восстановления контроля Российской империи над Приморьем и Приамурьем была сформулирована некоторыми представителями высшей исполнительной власти на местах. Речь в данном случае идет, в первую очередь, о генерал-губернаторе Восточной Сибири Н.Н. Муравьеве.

Как известно, последний был сторонником идеи возвращения России на амурские берега и вхождения Приамурья и Приморья в состав Российского государства. Весомым аргументом в соответствующей позиции Н.Н. Муравьева являлись результаты экспедиции Г.И. Невельского, доказавшего, что река Амур имеет выход в море и, следовательно, может быть важной водной судоходной артерией.

Несмотря на такую аргументацию, в Санкт-Петербурге долго не решались на потенциальный конфликт с Китаем. Вместе с тем благодаря активности генерал-губернатора Восточной Сибири по Амуру были осуществлены несколько сплавов, вследствие чего в устье реки и по пути ее следования были образованы русские военные посты, выросшие со временем в поселения.

Тем не менее судьба Приамурья и Приморья была решена все же дипломатическим путем. Воспользовавшись тем обстоятельством, что в середине XIX в. Китай оказался в водовороте достаточно серьезных внутренних проблем (восстание тайпинов, Опиумные войны), Россия сумела настоять на пересмотре столь невыгодного для нее Нерчинского договора.

В 1858 г. был подписан Айгунский трактат, которым, по сути, были отменены положения Нерчинского договора и установлена новая граница между Россией и Китаем, которая отныне проходила по реке Амуру.

Однако некоторые положения трактата не позволяли закрепить за Российской империей всю территорию Приамурья и Приморья. Некоторые части, например, Уссурийская область, находились в совместном использовании России и Китая.

Для Российского государства такое «соседство» было не совсем приемлемым, но тем не менее на такие условия пришлось согласиться. Как показала история, ненадолго.

Пользуясь тем, что китайская власть существенно ослабла, а страна подверглась иностранной военной экспансии, русское правительство в лице дипломата Н.П. Игнатьева сумело подписать в 1860 г. Пекинский договор, в соответствии с которым Приморье и Приамурье безоговорочно становились исключительно российскими территориями без какого-либо присутствия на них Китая.

Кроме того, договором было предусмотрено полное и беспрепятственное пользование Россией главной водной артерией – Амуром – вплоть до его впадения в море. Китайцы, в соответствии с договором, утратили возможность пользования рекой на территориях, которые отошли к России и, следовательно, потеряли возможность беспрепятственного выхода в море через устье этой реки.

Значение Пекинского договора для России было очень велико. Во-первых, окончательно и бесповоротно Приамурье и Приморье вошло в состав Российской империи, а, во-вторых, это обстоятельство сделало возможным постепенную реализацию той самой колонизационной политики, благодаря которой осваивались новые территории.

Присоединение к России Приамурья и Приморья заставило царское правительство обратить более пристальное внимание на эти территории. То, что они были необжитыми, мы уже упоминали ранее.

Но вместе с тем эти территории были еще и малонаселенными. Значительную часть населения указанных территорий составляли китайцы и корейцы. Сюда они попали еще при китайском владении Приамурьем и Приморьем, и после того, как эти регионы отошли к России, миграционные процессы на эти земли со стороны Китая и Кореи отнюдь не закончились, а наоборот, развернулись с новой силой.

Отметим, что такая ситуация не являлась, по крайней мере, в 1860-70-х гг., проявлением какой-то целенаправленной политики упомянутых азиатских государств. В Приамурье и Приморье переезжали, в основном, бедные крестьяне, которые искали здесь лучшей жизни или спасались от произвола азиатских чиновников.

Что касается реализации отечественной политики по колонизации Дальнего Востока, отметим, что она предполагала несколько волн переселенцев. Первоначально на окраину империи были отосланы военные, в том числе казаки, главной задачей которых была охрана государственной границы России с азиатскими государствами.

Вторая волна была более масштабная, и она предполагала массовое переселение крестьян, которые должны были составить основу местного дальневосточного населения.

Стоит отметить, что государство не осуществляло насильственных перемещений крестьян на Дальний Восток. Царское правительство, наоборот, старалось замотивировать последних на переезд, обещая им «золотые горы» и «счастливую жизнь».

Для этого государство было готово финансово поддержать таких крестьян. Так, часть переселенцев получала от государства деньги на проезд до места назначения и на обустройство. Другая часть переселенцев следовала на Дальний Восток по личной инициативе. Для них важным мотивационным моментом являлось обещание «долгой и счастливой жизни», а также льготы и субсидии, которые также были обещаны всем тем, кто доберется до Дальнего Востока, обустроится там и будет вести свое хозяйство. Причем дальневосточные льготы и субсидии были гораздо более существенными, нежели в центральной части страны, что являлось дополнительным стимулом к переезду.

Многие исследователи, изучая различные аспекты колонизационной политики России на Дальнем Востоке во второй половине XIX в., отмечают, что в переселении на восток активное участие принимали крестьяне из западной части империи, прежде всего, украинцы и белорусы. Также на востоке в итоге оказалось достаточно большое количество русских крестьян.

В условиях существования известных логистических трудностей путь из центральной части России на Дальний Восток занимал, по разным оценкам, от двух до четырех лет. Но, как показала практика, далеко не все желавшие попасть на самый край российской ойкумены в итоге там оказались. Некоторые переселенцы оставались жить в Сибири, в местах, которые им оказывались наиболее полюбившимися и комфортными для проживания и ведения хозяйства.

Говоря о крестьянской колонизации Дальнего Востока, нельзя не отметить то обстоятельство, что она одновременно являлась и движущей силой так называемой религиозной миграции. Как известно, в Российской империи в соответствии с действующим законодательством каждый человек должен был принадлежать к какому-либо вероисповеданию. Вневероисповедное состояние не допускалось. Это означало, что крестьянская миграция одновременно являлась и религиозной миграцией, когда на Дальний Восток переселялись не только православные, но и сектанты, раскольники, а также последователи инославных и иноверческих религий [2, с. 102].

Стоит отметить, что религиозную миграцию, в первую очередь православного населения империи на восток страны, тоже стоит рассматривать, по нашему мнению, как целенаправленную государственную политику. Ее реализация преследовала сразу несколько значимых для государства целей. Во-первых, православные крестьяне должны были стать основной массой населения Дальнего Востока. Царское правительство не сомневалось в верноподданических настроениях этих людей, поэтому было важно создать определенную «критическую массу», которая бы стала управляемым и послушным ядром дальневосточного общества. Во-вторых, царское правительство, уже имевшее опыт насаждения «русского духа» и государственности через христианизацию тех или иных территорий, а также утверждения имперского влияния в полиэтническом и поликультурном регионе через религиозное влияние, в данном случае через усиление позиций Русской Православной Церкви рассчитывало его воспроизвести на востоке страны.

Обозревая процессы, связанные с колонизацией Дальнего Востока, некоторые исследователи отмечают, что к ее началу в религиозном плане этот регион в большей степени представлял собой смешение разных верований. Здесь проживали буддисты, последователи китайских религий – даосизма и конфуцианства, а также язычники и шаманисты. В этой палитре различных верований православие было представлено крайне фрагментарно по причине того, что процент местного населения, его исповедовавший, был крайне низким.

С такой точкой зрения можно согласиться, однако стоит отметить, что сама Русская Православная Церковь в указанное время институционально на дальневосточной земле была уже представлена. Ее история на Дальнем Востоке берет свое начало с Камчатки, где в 1840 г. была учреждена самостоятельная Камчатская и Курильская епархия с выделением оной из Иркутской епархии.

В последующие годы епархиальный архиерей переносил кафедру в разные населенные пункты, выбор которых зависел, в том числе, от необходимости проводить миссионерскую работу среди местного неправославного населения. Так, в 1858 г. кафедра была перенесена в станицу Усть-Зейскую, находившуюся на реке Амуре. По настоянию Преосвященного Владыки Иннокентия (Вениаминова), станица была переименована в Благовещенск. Именно с этого момента и принято отсчитывать начало истории православия в Приамурье.

Однако здесь нужно указать на то, что само по себе перенесение кафедры не означало начала немедленного распространения православия среди местного неправославного населения. Несмотря на то, что Владыка Иннокентий наметил строительство православного храма в Благовещенске и организацию миссии среди местных корейцев и китайцев, в практическую плоскость эти решения удалось облечь не сразу.

Даже когда в Благовещенск и другие населенные пункты Приамурья начали приезжать первые православные крестьянские семьи из числа переселенцев, количество православного населения в регионе, по сравнению с имевшимся неправославным, все равно было на самой низкой отметке.

Для исправления ситуации Синод учредил Амурскую духовную миссию, однако, как свидетельствует история, сравнительно недолгая деятельность миссионеров не привела к сколько-нибудь серьезному росту числа православных людей в Приамурье [1, с. 82].

Причины не слишком результативной работы православных миссионеров в Приамурье были традиционны в том плане, что с ними, с той или иной степенью регулярности, сталкивались все, кто начинал проповедовать учение Христа на новых территориях.

Это, в первую очередь, огромные территории, которые физически невозможно было охватить миссионерским вниманием по причине малого количества миссионеров, отсутствия транспортного сообщения, наличия языкового барьера и сильным влиянием инородческих культов на местное население, которому православные миссионеры не могли в должной мере ничего противопоставить.

Говоря о православии в Приморье, стоит отметить, что его институциональное закрепление в этом регионе начинается с 1860-х гг. В свое время упомянутый выше Владыка Иннокентий самолично объехал несколько русских постов на приморском побережье и привез антиминс для строящейся православной церкви во Владивостоке. Глава Камчатской епархии после посещения Приморья видел возможность за-

крепления православия в регионе и его дальнейшее распространение через строительство церквей и миссионерскую работу, в первую очередь, среди корейцев.

Последнее обстоятельство не должно удивлять. Как мы уже говорили ранее, в Приамурье и Приморье после подписания Пекинского договора стало активно переселяться значительное количество китайцев и корейцев, причем последних в Приморье было достаточно большое число.

Русское население Приморья было представлено подавляющей частью военными – солдатами и моряками, которые прибывали сюда на службу и охрану границы. Даже еще в начале 1860-х гг., с началом процесса колонизации Дальнего Востока, русское крестьянство не могло добраться до Приморья. Отсюда и выходило, что значительную часть местного населения и составляли как раз таки корейцы, которые придерживались своих политеистических верований. Именно по этой причине Владыка Иннокентий и видел в качестве объекта миссионерской деятельности Русской Православной Церкви в Приморье именно корейцев, которых и предстояло обратить в православие.

Говоря о том, что переселение православного крестьянства на Дальний Восток можно и нужно рассматривать как целенаправленную политику Российского государства, нельзя не отметить тот факт, что вслед за православными царское правительство также целенаправленно отправляло, а где-то и выдавливало, на восток и представителей других вероисповеданий. Так, например, на Дальний Восток требовалось отправить «трудолюбивое население» России, которое могло бы на месте продемонстрировать не только умение выживать в тяжелых и непривычных условиях, но и освоившись, наладив взаимодействие с местным, неправославным населением, было бы способно участвовать в дальнейшем развитии того региона, в который переселенцы прибывали.

Взор русского правительства пал на сектантов, которые неоднократно демонстрировали свои возможности и способности к выживанию и адаптации к новым условиям. В первую очередь, на Дальний Восток отправлялись старообрядцы разных толков и согласий. Несмотря на их противоречия с официальной Церковью и сложные отношения с государственной властью, именно в раскольниках первоначально видели тот стержень, который был способен вдохнуть жизнь в дальневосточные территории. При этом государственная власть не видела никаких проблем во взаимодействии православного населения и старообрядцев, полагая, что наличие общей цели, скорее, сплотит последних, а не разъединит.

Стоит подчеркнуть, что колонизация Дальнего Востока не была насильственным процессом. Крестьяне по разным для себя причинам отправлялись туда добровольно. Единственное, что было нужно, так это дозволение императора, который «благословлял» потенциальных переселенцев на такое мероприятие.

Для раскольников оно было дано 12 июля 1860 г., когда соответствующим рескриптом правящий монарх «дозволил раскольникам всех сект, кроме скопцов, приписываться к обществам вновь открытых городов Амурской области и тех городов Приморской области Восточной Сибири, которые находятся на реке Амуре» [3, с. 19]. Стоит отметить, что государство стимулировало старообрядцев на переезд обещанием точно таких же льгот и субсидий, которые были обнародованы для других переселенцев.

Однако царское правительство имело еще один серьезный аргумент, для того чтобы сподвигнуть раскольников массово переселяться на Дальний Восток. В случае

их переселения на новые территории последним даровалась религиозная свобода и прекращались какие-либо преследования за веру. Этот аспект стимулирования переезда старообрядцев на Дальний Восток вызвал много дискуссий как в обществе, так и в правительственных кругах. Однако в этих спорах практическая составляющая взяла верх. Цель – освоение новых территорий – должна была быть достигнута, а для достижения любой цели, как известно, все средства хороши. Старообрядцы виделись правительству практически идеальными переселенцами, способными не просто закрепиться на Дальнем Востоке, но и стать локомотивом развития сельского хозяйства в регионе.

Отметим, что в этом плане старообрядцы практически полностью оправдали чаяния правительства. Будучи одними из первых русских переселенцев, добравшихся до новых территорий, они сумели приспособиться к непростым для себя условиям, быстро освоились и обзавелись хозяйством. При этом стоит указать на то обстоятельство, что общая численность переселившихся на Дальний Восток старообрядцев, по крайней мере в первые двадцать лет колонизации, была ничуть не меньше переселявшихся на восток православных крестьян. Собственно, именно две эти группы – православные крестьяне и крестьяне-старообрядцы – и составили впоследствии основной костяк русского населения на Дальнем Востоке.

Говоря о переселенческих процессах, начавшихся во второй половине XIX в., нельзя не отметить тот факт, что в первые двадцать лет колонизации Дальнего Востока общее число прибывших сюда крестьян было сравнительно небольшим. О трудностях, связанных с тем, чтобы добраться до нужного места, мы уже упоминали выше. Однако была и другая проблема – неравномерное расселение прибывавших переселенцев по восточным территориям. Последние заселяли главным образом более приспособленное к земледелию Приамурье, в то время как в Приморье мало кто из переселенцев желал отправиться. Одной из причин последнего являлось еще и то, что Приморье в интересующий нас временной период было заселено большей частью китайцами и корейцами. Русского населения здесь было мало, да и с пахотной землей в регионе были определенные проблемы.

Таким образом, в первые два десятилетия колонизации Дальнего Востока здесь сформировалась интересная конфессиональная картина. Так сложилось, что значительная часть русского переселенческого населения, представленного православными и старообрядцами, проживала главным образом в Приамурье, в то время как Приморье в конфессиональном плане было представлено больше населением, придерживавшимся различных восточных верований (буддизм, конфуцианство) и язычества (шаманизм). Такая конфессиональная палитра была дополняема верующими инославных религий, которые пока в небольшом количестве, но все же присутствовали на Дальнем Востоке.

По свидетельству А.Г. Шведова и Е.В. Стельмах, впервые католики в указанном регионе появляются благодаря развивавшейся торговле. Так, в некоторых портовых городах начинают появляться представительства немецких и американских торговых компаний (конец 1850 – начало 1860-х гг. – *прим. автора*), чьи сотрудники по своему вероисповеданию были католиками [4, с. 531]. Со временем их стараниями в городе Николаевске-на-Амуре был основан католический приход и построена деревянная церковь.

Что касается протестантизма, то одними из первых на Дальнем Востоке появляются лютеране. Интересно заметить, что таковыми были не переселенцы, не торговые представители, а русские офицеры, которые прибывали по долгу службы в этот регион и тем самым являлись первыми представителями протестантизма, вступившими на дальневосточную землю. В дальнейшем приверженцы лютеранства появлялись во власти, но ни о каком распространении протестантизма, миссионерской деятельности речи идти не могло, ибо чиновники и военные в силу понятных обстоятельств не могли даже в свободное от службы время заниматься соответствующей работой, поэтому вплоть до конца XIX в. число последователей протестантизма на Дальнем Востоке было крайне мало, впрочем, как и католиков.

Таким образом, можно констатировать тот факт, что с началом переселенческих процессов на Дальнем Востоке начинает формироваться поликонфессиональная среда, которая с учетом задач государственной политики в регионе нуждалась в соответствующем регулировании. История государственно-конфессиональных отношений в Российской империи свидетельствует, что для тех территорий, которые инкорпорировались в ее состав и население которых было многоконфессиональным, нужна была особая политика, в том числе религиозная. Данная религиозная политика в идеале должна была учитывать как особенности межконфессиональных отношений на присоединяемых территориях, так и специфику местных государственно-конфессиональных отношений, которые, как известно, могли несколько отличаться от общеимперской практики.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ерохин В.В. Православная Церковь на юге Дальнего Востока России в середине XIX в.: к вопросу о хронологии начала деятельности миссии // Гуманитарные науки в Сибири. – 2010. – № 3. – С. 81–83.

2. Заколодная А.С. Крестьянское переселение на Дальний Восток во второй половине XIX – начале XX в. в оценке дореволюционных исследователей // Вестник Дальневосточного отделения Российской академии наук. – 2010. – № 2 (150). – С. 101–105.

3. Мурыгина Е.А. К вопросу о заселении приграничных территорий Дальнего Востока конфессиональным элементом во второй половине XIX – начале XX вв. // Сетевой научный журнал ОрелГАУ. – 2016. – № 2 (7). – С. 18–22.

4. Шведов В.Г., Стельмах Е.В. Христианские конфессиональные меньшинства на юге Дальнего Востока (1849–1917 гг.) // Культура и цивилизация. – 2017. – Т. 7. – № 5А. – С. 529–538.

5. Экарева И.Л. Из истории колонизации России в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке // Вестник Челябинского государственного университета. – 2009. – № 1 (139). – С. 95–103.

УДК 261.8

ПОНЯТИЕ «ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИИ» В РОССИЙСКОМ ПУБЛИЧНОМ ДИСКУРСЕ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Матюшкин Даниил Юрьевич, чтец,
магистрант Омской духовной семинарии,
г. Омск

Аннотация. В предлагаемой читателю статье описывается эволюция понятия «традиционная религия» в российском публичном дискурсе и воздействие этого термина со всем комплексом порождаемых им правоотношений на характер государственно-конфессиональных отношений. Автор обращается к историческому контексту, анализируя особенности федерального законодательства о свободе совести. Особое внимание автор уделяет дискуссии о принципе равенства религиозных объединений перед законом и соотношении этого принципа с фактическим особым положением ряда конфессий. На основе анализа правовых актов и стратегических документов делается вывод о наличии правовой неопределенности термина при активном его использовании в государственном управлении. Исследуются критерии разделения религий на традиционные и нетрадиционные, а также последствия такого разделения для правоприменительной практики.
Ключевые слова: государственно-конфессиональные отношения, традиционные религии, свобода совести, светское государство, равенство религиозных объединений, Русская Православная Церковь, нетрадиционные религии, религиозная экспертиза, конституционное право, российский публичный дискурс.

THE CONCEPT OF «TRADITIONAL RELIGION» IN RUSSIAN PUBLIC DISCOURSE AND ITS INFLUENCE ON STATE-CONFESSIONAL RELATIONS

Matyushkin Daniil Yuryevich, reader,
Master's student,
Omsk Theological Seminary,
Omsk

Abstract. This article describes the evolution of the concept of «traditional religion» in Russian public discourse and the impact of this term, along with the entire range of legal relations it generates, on the nature of state-confessional relations. The author turns to the historical context, analyzing the features of federal legislation on freedom of conscience. The author pays special attention to the discussion of the principle of equality of religious associations before the law and the relationship of this principle with the actual special status of a number of faiths. Based on the analysis of legal acts and strategic documents, it is concluded that there is a legal uncertainty of the term when it is actively used in public administration. The criteria for dividing religions into traditional and non-traditional ones, as well as the consequences of such separation for law enforcement practice, are investigated.
Keywords: state-confessional relations, traditional religions, freedom of conscience, secular state, equality of religious associations, Russian Orthodox Church, non-traditional religions, religious expertise, constitutional law, Russian public discourse.

Исторический бэкграунд

Понятие «традиционная религия» имеет достаточно сложную, противоречивую историю имплементации в российском публичном дискурсе. Для того чтобы приступить к предметному рассмотрению этого феномена, видится необходимым сделать небольшой экскурс в историю российских государственно-религиозных отношений и их правовой имплементации.

В российском правовом дискурсе для описания отношений государства и религиозных объединений наиболее корректным признается термин «государственно-конфессиональные отношения». Он подразумевает взаимодействие государственных органов и конфессиональных организаций, осуществляемое на основе государственного законодательства, но с учетом канонических норм самих религий. Это позволяет охватить все многообразие религиозной жизни страны, включая объединения, где понятие «церковь» отсутствует. Ключевыми историческими функциями религиозной организации в этих отношениях исторически были «печалование» о людях, то есть правозащита, и социальное служение [8, с. 1–5].

Согласно А. Дорской, государственно-религиозные отношения в России исторически определял регулятивный дуализм. С момента принятия христианства наряду с правовыми нормами всегда действовали религиозные нормы. С конца XVIII века в России начинает формироваться церковное право как отрасль, включавшая в себя как канонические, так и государственные установления. Оно делилось на внешнее (отношения с государством и иными конфессиями) и внутреннее (устройство Церкви, управление, имущественные вопросы). Хотя процесс развития церковного права был прерван в 1917 г., сегодня снова можно увидеть взаимодействие двух нормативных систем, что иногда приводит к коллизиям [6, с. 16–22].

В свою очередь О. Петюкова определяет государственно-церковные правоотношения как «общественные отношения, урегулированные одновременно нормами государственного и церковного права». Их специфика заключается в ограничительном характере регулирования: государство не вмешивается во внутрицерковную жизнь, а церковь не занимается политикой [9, с. 9–12].

Таким образом, в целом специфика взаимоотношений религии и государства и общества имеет давнюю историю. Сегодня в нее привносятся элементы модерна: например, концепция равенства религий перед государством. Е. Головин выделяет два основных направления в дискуссии о принципе равенства религиозных объединений. Первый подход исходит из того, что общественный менталитет в России традиционно негативно воспринимает ущемление прав большинства в угоду меньшинствам. Второй подход апеллирует к конституционным гарантиям свободы совести и принципу юридического равенства, допуская ограничения прав лишь в исключительных, законодательно предусмотренных случаях.

Согласно Головину, под равенством религиозных объединений перед законом большинство исследователей понимают единые условия регистрации, одинаковый объем правоспособности, равные обязанности и единую ответственность перед законом. Иными словами, речь идет о формально-юридическом равенстве, а не о тождестве самих религий.

Согласно А. Со, равенство религиозных объединений перед законом предполагает равенство подходов государства ко всем объединениям. В основе этого принци-

па лежит понятие юридического равенства, то есть предоставление равного объёма прав и свобод и возложение одинакового объёма обязанностей. Данный принцип не допускает расширительного толкования: все объединения, признаваемые религиозными, должны быть равны перед законом.

А. Со приходит к выводу о необходимости выработки единой концепции государственно-конфессиональных отношений, которая учитывала бы реальную роль тех вероучений, которые де-факто играют важнейшую роль в общественной жизни. Потенциал этих организаций должен использоваться для нравственного оздоровления общества, решения социальных и культурных проблем, воспитания патриотизма, но в строгих рамках конституционной законности [10, с. 23–26].

Традиционные и нетрадиционные: основание разделения, юридическая эволюция

Головин аргументирует необходимость введения в законодательство понятия «традиционные религии». По его мнению, практика государственно-конфессиональных отношений уже вышла за рамки существующего правового поля. Русская Православная Церковь и другие крупные конфессии де-факто являются традиционными и нуждаются в правовой легитимации своего статуса со стороны федерального законодателя. Это позволило бы оптимизировать отношения и снять ряд существующих противоречий [5, с. 84–89].

Разделение религий на традиционные и нетрадиционные имеет также определенное правовое основание.

С.З. Ахмадулина прослеживает эволюцию российского законодательства, определяющего порядок организации религиозной жизни в России. Принятие Конституции Российской Федерации в 1993 году закрепило светский характер государства, равенство граждан независимо от отношения к религии и принцип равенства религиозных объединений перед законом. Однако, как указывает Ахмадулина, после вступления в силу Конституции прежний союзный закон о религии 1990 года вошёл с ней в противоречие, в частности, в части государственного контроля за соблюдением законодательства о свободе совести. Отсутствие чёткого контрольного механизма привело к росту конфликтов на религиозной почве, вызванных активностью новых религиозных движений, и потребовало доработки законодательства.

Принятый в 1997 году Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» конкретизировал общие демократические принципы: право на свободу совести, светскость государства, недопустимость установления государственной религии, отделение религиозных объединений от государства и их равенство перед законом. Вместе с тем закон ввёл иерархическое представление о религиозном разнообразии России, закрепив в преамбуле признание особой роли православия в истории и культуре страны при уважительном отношении к христианству, исламу, буддизму и иудаизму как неотъемлемой части исторического наследия.

Закон 1997 года ужесточил условия для организаций, не имеющих длительной истории присутствия в России. Права юридического лица стали предоставляться только тем объединениям, которые подтвердили своё существование на территории страны не менее пятнадцати лет; они получили наименование «религиозные организации». Объединения, не достигшие этого срока, были отнесены к «религиозным группам» и лишились многих прав: возможности иметь собственность, открывать учебные заведения, вести предпринимательскую деятельность, пользоваться налоговыми льготами и устанавливать международные контакты.

Отдельной статьёй (ст. 13) вводились ограничения для представительств иностранных религиозных организаций: они не могли заниматься культовой и иной религиозной деятельностью, поскольку на них не распространялся статус религиозного объединения, установленный российским законом [2, с. 52–58].

Становления понятия традиционной религии

Определением разницы между традиционной и нетрадиционной религией занимается уже К. Багаева. Согласно ее статье, определяющим признаком традиции признается передача духовных, в том числе религиозных, норм и правил. Термин «нетрадиционные религии» применяется к тем конфессиям, которые сохраняют и транслируют историко-культурный и духовный опыт иначе, чем устоявшиеся религии. Соглашаясь с Е.А. Островской, К.А. Багаева отмечает, что для традиционных религий характерно наличие системы религиозного образования, институтов монашества и мирян. В контексте российского общества использование термина «традиционные религии» применительно к православию, исламу и буддизму является правомерным, поскольку они существуют на определенной территории длительное время, транслируют свой духовный опыт и оказывают существенное влияние на общество, будучи укорененными в быту, повседневной жизни, культуре и обрядах. Соответственно, под нетрадиционными религиями понимаются те конфессии, которые имеют сравнительно недолгую историю существования в социокультурном пространстве России и незначительное влияние на ее историю, культуру и менталитет.

На основе проведенного анализа автор предлагает собственное определение: нетрадиционные религии представляют собой религиозное образование, имеющее совершенно новый тип религиозности, который может быть сопоставлен с религиозностью традиционных религий, существовавших на данной территории длительное время. Нетрадиционные религии либо пытаются трансформировать религию, либо противопоставляют себя ей, либо модернизируют в соответствии с социокультурной ситуацией забытые культы.

Она определяет начало нового этапа эволюции разделения традиционных и нетрадиционных религий указом Президента РФ «О концепции национальной безопасности Российской Федерации» (2000 г.), который стал основанием для контроля за деятельностью нетрадиционных религий. Начинается их вытеснение и давление как со стороны государства, так и со стороны Русской Православной Церкви, заинтересованной в устранении конкурентов. Массированная атака на нетрадиционные религии вылилась в их оценку как деструктивных или тоталитарных культов, хотя не все они заслуживают такой характеристики. Государство, опираясь на религиоведческую экспертизу, в состав которой входили православные сектоведы, отказывало в регистрации недавно образованных организаций. Автор констатирует складывание практики искоренения нетрадиционных религий при помощи традиционных [3, с. 80–84].

Уже с 90-х годов относительно нетрадиционных религий в медиа и экспертном вокабуляре складываются достаточно нетолерантные термины: «секта», «тоталитарная секта», «деструктивный культ», «новое религиозное движение», «религиозный экстремизм». Автор отмечает, что единая, общепринятая и нейтральная терминология по отношению к нетрадиционным религиям в условиях корректировки конфессиональной политики государства выработана не была. При этом термины «секта» и «культ» в общественно-политической практике часто приобретали негативную оценочную коннотацию, отличную от их научной трактовки.

Правовой аспект проблемы ярко проявился с принятием Федерального закона «О противодействии экстремистской деятельности» 2002 года. Расплывчатость формулировок данного закона, по мнению исследователей, создала предпосылки для широкого толкования понятия «экстремизм» и его применения в отношении нетрадиционных религиозных объединений [7, с. 133–150].

Эта расплывчатость формулировок не преодолена и до сих пор. Ключевые понятия, касающиеся разделения традиционных и нетрадиционных религий, строго юридически не закреплены. Отсутствует и четкий перечень конфессий, которые могли бы быть отнесены к традиционным, что создает ситуацию правовой неопределенности.

При этом термин активно используется в документах стратегического планирования и подзаконных актах. Так, в «Стратегии национальной безопасности» и «Основах государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» упоминается поддержка «религиозных организаций традиционных конфессий» без какого-либо определения или перечня таких организаций. Это подтверждает тезис о наличии правовой неопределенности при фактическом использовании концепта в государственном управлении [1, с. 24–26].

Р.Б. Шульга выделяет причины особого статуса традиционных религий в России: они являются хранителями фундаментальных ценностей (патриотизм, семья), подлинно заинтересованы в благе российского общества, а религиозная община (приход) сама по себе представляет уже сформированный, самоорганизующийся элемент гражданского общества. Кроме того, Церковь по своей природе отлична от государства, что позволяет ей выполнять функцию «печалования» – заступничества за личность перед лицом несправедливости и выражения общественных потребностей перед властью [12, с. 143–146].

Главным препятствием для более эффективной роли традиционных религий как институтов гражданского общества называется наследие советского атеистического прошлого: отдаленность людей от Церкви, поверхностное представление о вере. Для преодоления этого разрыва необходимо сотрудничество религиозных организаций с государством, прежде всего, в просветительской и образовательной сферах, при сохранении способности самостоятельно взаимодействовать с обществом [12, с. 143–146].

Гаврилов и Павлюк в своей работе отмечают дискуссионный характер вопроса о необходимости законодательного закрепления понятий «традиционная религия» и «традиционная конфессия». При этом ряд исследователей (И.В. Понкин, игуменья Ксения (Чернега)) обосновывают возможность дифференцированного подхода к правовому регулированию деятельности религиозных объединений без нарушения конституционного принципа равенства. Разграничиваются понятия юридического равенства (равное распространение действия закона на всех субъектов) и равноправия (предоставление равных прав и обязанностей), что позволяет говорить о допустимости особого статуса для отдельных конфессий.

Кульминационным событием в формировании института традиционных религий стало внесение изменений в Конституцию РФ в 2020 году. Появление в статье 67.1 упоминания о вере в Бога, переданной предками, а также конституционное закрепление традиционного понятия брака свидетельствуют о приверженности государства традиционным ценностям. Авторы приходят к выводу, что, хотя российское право формально не знает понятия «традиционная религия», в законодательстве по-

степенно появляются нормы, выделяющие различные категории религий, которые принято называть традиционными, что свидетельствует о постепенном приобретении этим понятием правового характера [4, с. 49–54].

Н. Шихер прослеживает трансформацию государственно-конфессиональной политики от постсоветской модели нейтралитета к актуальной модели привилегированности традиционных конфессий, среди которых особое место отводится православию. При этом подчеркивается, что в российском законодательстве отсутствует легальная дефиниция «светскости», что порождает множество интерпретаций данного принципа. Конституционное сочетание принципов светскости и отделения религиозных объединений от государства характерно преимущественно для бывших советских республик, что обусловлено историческим опытом государственного атеизма.

Автор также анализирует конкретные примеры взаимодействия государства и традиционных конфессий: принятие закона об оскорблении религиозных чувств верующих, реституцию церковного имущества, участие религиозных организаций в обсуждении законопроектов о преподавании основ религиозной культуры, о профилактике семейно-бытового насилия и об абортах. Отмечается, что мнения лидеров традиционных религиозных организаций неизменно оказываются в фокусе поддерживающего внимания государства [11, с. 70–80].

Выводы

На основании вышеизложенного мы можем сделать вывод о том, что категория «традиционная религия» в современной России представляет собой устоявшийся, но юридически не формализованный концепт, во многом определяющий государственно-конфессиональную политику. Эта категория активно включается в документы стратегического планирования и подзаконные акты, что создает ситуацию двойных стандартов: формально-юридического равенства всех религиозных объединений и фактической привилегированности конфессий, признаваемых традиционными (преимущественно православия, ислама, буддизма и иудаизма).

В то же время социальным и политическим основанием выделения могут быть два критерия: безопасность конфессии для российского общества и активное ее участие в реализации социальных функций. При этом, если порог входа в социальное служение здесь достаточно невысок, функция «печалования», информирования государства о социальных проблемах и заступничества за людей полностью зависит качеством своего воплощения от укорененности и авторитетности конфессии в стране. Таким образом, ожидать формального определения «традиционной» религии вряд ли стоит; в то же время фактическое признание конкретных конфессий в качестве таковых напрямую зависит от их активности и конструктивности участия в социальной жизни в рамках функций, традиционно выполняемых религиозными организациями в истории России.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Авилова О.Е., Зеленин Ю.А., Синкин К.А. Понятие «традиционная религия (конфессия)»: правовой аспект // Юрислингвистика. – 2024. – № 31. – С. 24–26.

2. Ахмадулина С.З. Формирование российского законодательства о свободе совести и религиозных организациях в 90-е гг. XX века: исторический анализ и

политико-правовой аспект / С.З. Ахмадулина // Гуманитарный вектор. – 2015. – № 3 (43). – С. 52–58.

3. Багаева К.А. К вопросу о нетрадиционных религиозных организациях в России / К. А. Багаева // Евразийство и мир. – 2019. – № 2. – С. 80–84.

4. Гаврилов С.О., Павлюк И.В. Процессы формирования института традиционных религий в правовой системе Российской Федерации в 1990 – нач. 2020-х гг. // Вопросы российского и международного права. – 2021. – Т. 11, № 8А. – С. 49–54. DOI: 10.23672/u0963-6011-5210-x.

5. Головин Е.Г. Допускает ли равенство религиозных объединений перед законом существование «традиционных религий»? / Е.Г. Головин // Власть. – 2018. – № 9. – С. 84–89.

6. Дорская А.А. Государственно-конфессиональные отношения в контексте российской правовой традиции / А.А. Дорская // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия «Юридические науки». – 2016. – № 1 (21). – С. 16–22.

7. Осипова В.В. Понятие «нетрадиционные религии» в общественно-политическом дискурсе 1990–2010-х гг. // Государственное управление. Электронный вестник. – 2018. – № 70. – С. 133–150.

8. Петрик Н.Н. Перспективы правового регулирования взаимодействия светской и духовной власти в России // Философия права. – 2015. – № 3 (70) – С. 1–5.

9. Петюкова О.Н. Правовая природа государственно-церковных правоотношений // Инновации в науке и образовании: опыт, проблемы, перспективы развития. Материалы Всероссийской заочной научно-практической конференции. – 2010. – Ч. 2. – С. 9–12.

10. Со А.А. Конституционно-правовой режим равенства религиозных объединений перед законом: современные проблемы и пути решения / А.А. Со // Конституционное и муниципальное право. – 2009. – № 4. – С. 23–26.

11. Шихер Н.Д. Правовой анализ эволюции государственно-конфессиональной политики современной России // Государственно-конфессиональные отношения в современной России: правовой анализ эволюции. – 2021. – С. 70–80.

12. Шульга Р.Б. Роль традиционных религий в гражданском обществе // Вестник Омского университета. – 2014. – № 1. – С. 143–146.

УДК 261.8

ФОРМИРОВАНИЕ МОДЕЛИ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ И ИНСТИТУТОВ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА В РОССИИ (КОНЕЦ XX – НАЧАЛО XXI ВЕКА)

Диакон Илья Сергеевич Косенков,
магистрант
Омской духовной семинарии,
г. Омск

Аннотация. В статье рассматривается процесс формирования и институционализации межконфессионального взаимодействия в Российской Федерации в конце XX – начале XXI века. Анализируется комплекс факторов, обусловивших необходимость диалога между религиозными объединениями в постсоветский период. Особое внимание уделяется эволюции государственно-конфессиональных отношений, рассматриваемой в качестве предпосылки для становления практик межрелигиозного сотрудничества. На основе анализа нормативно-правовой базы и деятельности ключевых институтов выявляются основные этапы, специфика и противоречия этого процесса.
Ключевые слова: государственно-конфессиональные отношения, межконфессиональное взаимодействие, межрелигиозный диалог, Русская Православная Церковь, ислам, буддизм, иудаизм, традиционные религии, Межрелигиозный совет России, поликонфессиональность.

FORMATION OF A MODEL OF STATE-CONFESSIONAL RELATIONS AND INSTITUTIONS OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE IN RUSSIA (LATE XX – EARLY XXI CENTURY)

Deacon Ilya Sergeevich Kosenkov,
Postgraduate student,
Omsk Theological Seminary

Abstract. The article examines the process of formation and institutionalization of interfaith interaction in the Russian Federation in the late XX – early XXI century. The complex of factors that determined the need for dialogue between religious associations in the post-Soviet period is analyzed. Special attention is paid to the evolution of state-confessional relations, considered as a prerequisite for the establishment of practices of interreligious cooperation. Based on the analysis of the regulatory framework and the activities of key institutions, the main stages, specifics and contradictions of this process are identified.
Keywords: state-confessional relations, interfaith interaction, interreligious dialogue, Russian Orthodox Church, Islam, Buddhism, Judaism, traditional religions, Interreligious Council of Russia, polyconfessional.

Российская Федерация – это государство, исторически сформированное в результате симбиоза и взаимовлияния различных этноконфессиональных групп. Поликонфессиональность является неотъемлемой и конституционно закрепленной характеристикой российского общества, где наряду с доминирующим православием исторически присутствуют ислам, буддизм, иудаизм и множество других религиозных групп и движений.

В такой ситуации межконфессиональное взаимодействие является не только важным элементом внутренней политики государства, но и выступает как системная социокультурная и политико-правовая необходимость, обусловленная комплексом разных факторов.

В эпоху глубокой социальной трансформации религия обретает способность выступать не только источником экзистенциальных смыслов для индивида, но и мощным инструментом общественной мобилизации, который в равной степени может служить как консолидации, так и дезинтеграции социума. Формирование устойчивых, институционально оформленных каналов коммуникации между различными вероисповеданиями становится, таким образом, приоритетной задачей для сохранения территориальной целостности и купирования рисков конфликтов на религиозной почве.

Анализ факторов, актуализирующих межконфессиональное взаимодействие в рассматриваемый период, показывает, что его первостепенная значимость обусловлена ролью гаранта национальной безопасности и общественно-политической стабильности. Религиозный фактор в глобализирующемся мире все чаще становится инструментом деструктивных сил. Риски религиозно мотивированного экстремизма и терроризма находятся в прямой зависимости от степени изоляции и отчуждения между конфессиональными группами. Налаженный диалог на официальном и гражданском уровнях формирует устойчивые коммуникативные связи, позволяя оперативно нейтрализовать очаги напряженности, нивелировать радикальные нарративы и выстраивать общую ценностную платформу гражданского согласия [1, с. 161].

В фокусе нашего внимания находится период становления практик межконфессионального взаимодействия, ключевой проблемой которого являлась неразвитость соответствующих каналов для диалога. Молодое Российское государство на этапе своего формирования лишь эпизодически вовлекалось в роль модератора диалога, а сами религиозные организации были преимущественно сосредоточены на решении внутренних задач – организационном восстановлении, выживании и конкуренции за паству и влияние. Ситуация осложнялась экспансией зарубежных миссионерских и псевдорелигиозных структур, что усугубляло сепаратистские тенденции и подрывало межконфессиональное доверие.

При анализе рисков и потенциала взаимодействия в 1990-е годы внимание исследователей и государства закономерно акцентировалось на наиболее масштабных и потенциально взрывоопасных линиях – прежде всего, в диаде «православие–ислам». Вопросы интеграции в этот процесс буддийских и иудейских общин, также признанных традиционными, зачастую оставались на втором плане, хотя их роль в формировании общей модели диалога была существенной и обладала выраженной спецификой.

Буддизм, представленный в России преимущественно тибетской школой Гелуг, имел глубокие исторические корни в Бурятии, Калмыкии и Туве. Его организационная структура в постсоветское время столкнулась не столько с фрагментацией по образцу мусульманской уммы, сколько с проблемой легитимного централизованного представительства и конкуренцией региональных объединений (например, между традиционной Буддийской Сангхой России и альтернативными структурами). Основной вызов для буддизма заключался в слабой инкорпорированности его проблематики в общефедеральную повестку, что изначально ограничивало его вес в общероссийских диалоговых форматах.

Иудейские общины, переживавшие в 1990-е годы интенсивное возрождение после десятилетий государственного антисемитизма, столкнулись с иными сложностями. Внутренняя динамика характеризовалась конкуренцией между ортодоксаль-

ным и реформистским течениями, а также между центрами влияния – прежде всего, Конгрессом еврейских религиозных организаций и объединений в России (КЕРООР) и Федерацией еврейских общин России (ФЕОР).

Однако эта внутриобщинная конкуренция в меньшей степени сказывалась на межконфессиональном взаимодействии высшего уровня, поскольку для внешних партнеров (государства, Русской Православной Церкви) принципиальным был сам факт наличия представителя иудаизма как исторической религии России.

Для иудейских лидеров участие в формирующихся институтах диалога было одновременно и способом восстановления публичного статуса, и гарантией безопасности, и возможностью легитимации в глазах международного еврейского сообщества.

Рассматривая императивы межконфессионального взаимодействия, необходимо подчеркнуть его значение для сохранения и развития российской государственности. Исторический опыт свидетельствует, что управление поликонфессиональным пространством в России строилось, главным образом, на принципе верховенства светской власти при сохранении конфессионального многообразия. Российская Федерация, будучи светским государством, наследует эту традицию. Эффективный диалог выступает механизмом легитимации государственной политики в сфере свободы совести, обеспечивая баланс между правами религиозных групп и светским законодательством.

Межрелигиозное взаимодействие необходимо для углубления социальной и культурной интеграции. В условиях глобализации и кризиса идентичностей религия остается важным источником ценностных ориентиров. Замкнутость конфессиональных сообществ чревата формированием параллельных социальных пространств, что подрывает общественное согласие.

В 1990-е годы эта угроза была особенно актуальна. Социально-экономическое расслоение и маргинализация толкали граждан к поиску альтернативных, зачастую изоляционистских форм социальности. Новые религиозные движения предлагали альтернативную идентичность и чувство защищенности, что вело к образованию «анклавов», слабо интегрированных в правовое и социальное поле.

Межконфессиональный диалог, особенно между историческими религиями, потенциально мог стать мостом, способствующим гражданскому включению этих групп. Однако для этого сами традиционные религии должны были выйти за пределы внутренних проблем и включиться в решение общесоциальных задач, что в условиях организационного кризиса и борьбы за ресурсы давалось им с большим трудом. Практическая реализация совместных проектов в силу многих причин и обстоятельств была крайне ограничена, а первые шаги в этом направлении носили преимущественно декларативный характер.

Наконец, межконфессиональное взаимодействие следует рассматривать как фактор укрепления международного авторитета России. Демонстрация успешного опыта мирного сосуществования разных религий становится весомым ресурсом «мягкой силы», усиливая влияние страны в исламском мире, Азии и на пространстве СНГ.

В 1990-е годы этот аспект лишь зарождался: Россия, переживавшая кризис, не могла претендовать на роль глобального игрока. Однако сам факт сохранения относительного межрелигиозного мира на фоне кровавых конфликтов в других регионах становился определенным активом. Успешное миротворчество православных и мусульманских лидеров на Северном Кавказе позволяло позиционировать Россию как евразийскую цивилизацию, способную быть мостом между Западом и Востоком.

Становление российской практики межконфессионального диалога, таким образом, неразрывно связано с эволюцией государственно-конфессиональных отношений и является ответом на вызовы постсоветского периода. Ключевым вызовом

стал сам факт публичного возвращения религии в общественное пространство после десятилетий принудительной секуляризации. Это возвращение носило хаотичный характер: стихийное возрождение народной религиозности сочеталось с институциональной перестройкой, борьбой за собственность и поиском места в новой политической системе. В этих условиях диалог между конфессиями изначально не был приоритетом и начался не как осознанная стратегия, а как вынужденная реакция на конкретные кризисы.

Конец 1980-х – 1990-е годы стали периодом смены парадигмы: отказ от атеистической доктрины привел к вакууму регулирования и росту религиозной активности. Принятие Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» 1990 года дезавуировало прежнюю практику, но его либеральность имела и оборотную сторону – на фоне ослабления государства она способствовала эскалации этноконфессиональной напряженности, особенно на Северном Кавказе.

Радикальные силы стремились придать межэтническим конфликтам характер «священной войны» [8]. В этой ситуации именно религиозные лидеры выступили как миротворцы. Инициативы Патриарха Алексия II по диалогу с мусульманским духовенством стали первыми практическими шагами к новой модели взаимодействия, основанной на гражданской солидарности перед общей угрозой [3, с. 179].

В совместном заявлении Патриарха и муфтия Чечни решительно отвергалась мысль о возможности перерастания конфликта в христианско-мусульманское противостояние. Этот опыт доказал, что в условиях слабости государства традиционные конфессии могут выступать стабилизирующим ресурсом при наличии каналов оперативной связи.

Обозначенный выше диалог был продолжен и в 2003 году, когда стороны констатировали, что их усилия не позволили межнациональным противоречиям перерасти в полноценный религиозный конфликт. Это был первый случай значимого практического миротворчества, от которого зависела стабильность межконфессиональных отношений в стране [3, с. 222].

Параллельно с решением кризисов шел поиск постоянных институциональных форм диалога. Первой значимой площадкой стал Всемирный Русский Народный Собор (1993 г.), в повестку которого быстро вошли вопросы межрелигиозного взаимодействия, отражая связь национального и конфессионального факторов.

Одновременно формировалась правовая база. Принятие Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» в 1997 году стало важным моментом в легитимации и переводе межконфессионального диалога в правовое русло.

Закон, гарантируя равенство организаций перед законом, фактически ввел в оборот понятие «традиционные религии», признав особую роль православия и выражая уважение к христианству, исламу, буддизму, иудаизму [5].

Преамбула не давала формальных привилегий, но создала идеологический контекст, легитимируя публичный статус четырех религий как партнеров государства. Для буддистов и иудеев это имело принципиальное значение как официальное признание их исторической роли. Однако на практике это «уважение» не отменяло асимметрии: буддизм и иудаизм воспринимались как религии этнических меньшинств с ограниченным влиянием, что предопределяло их периферийное положение в диалоге, где тон задавали отношения численно доминирующих православия и ислама.

Однако становление диалога между крупнейшими конфессиями наталкивалось на серьезные внутренние проблемы, главной из которых стала организационная дезинтеграция мусульманского сообщества. Распад единых структур Духовного управления мусульман привел к появлению множества конкурирующих муфтиятов. Отсутствие единого лидера российской уммы серьезно затрудняло выстраивание системного диалога с централизованной Русской Православной Церковью.

Показательна критика тогда еще митрополита Кирилла (Гундяева), указывавшего, что внутренние разделения в мусульманских организациях осложняют межрелигиозное взаимодействие, и приходится надеяться лишь на «накопленный потенциал дружбы» [6, с. 181]. Таким образом, к концу 1990-х годов стратегический императив диалога был осознан, но институциональные условия для него отсутствовали.

Разрешение этого противоречия потребовало активного участия государства. Ответом стало создание в 1998 году по инициативе религиозных лидеров и при поддержке властей Межрелигиозного совета России (МСР). Это ознаменовало переход к этапу формализации и институционализации диалога.

МСР позиционировался не как площадка для богословских дискуссий, а как прагматический инструмент координации действий традиционных религий в сферах общественной стабильности и противодействия экстремизму [4, с. 23].

Это соответствовало эволюции диалога от «веры с верой» к «верам во имя общества», как охарактеризовал этот переход архиепископ Владимир (Иким), когда совместные действия в социальной сфере должны были стать объединяющим фактором [2].

Однако здесь таилась опасность чрезмерной «социологизации» диалога, когда религии могли утратить свой духовный голос, а фокус на социальных проблемах не снимал необходимости доктринального взаимопонимания.

Для буддистов и иудеев прагматизм МСР был одновременно удобен (позволяя участвовать, избегая сложных дискуссий) и ограничивал (закрепляя статус «младших партнеров», чей специфический вклад оставался невостребованным в секулярной повестке).

Несмотря на создание площадки, ее деятельность отразила хронический вызов – внутреннее дробление ислама. В 2000-е годы единство мусульманских структур не было достигнуто, а отсутствие единого духовного лидера оставалось серьезной проблемой. Государство и Церковь оказались перед дилеммой выбора партнера.

Включение в МСР представителей разных мусульманских центров (ЦДУМ, Совета муфтиев) стало вынужденной мерой для минимизации дестабилизирующих последствий раскола. Однако это порождало формализацию диалога и переносило конфликты внутрь Совета.

Инцидент на одном из заседаний, когда муфтий Р. Гайнутдин выразил возмущение присутствием главы ЦДУМ Т. Таджуддина [7, с. 26–27], стал яркой иллюстрацией глубины внутриисламских противоречий, подрывавших авторитет МСР и вынуждавших его концентрироваться на общих темах, избегая острых вопросов.

В этой ситуации буддийские и иудейские представители часто оказывались в роли «тихих» наблюдателей, поддерживая консенсусные решения, но их постоянное присутствие выполняло важную символическую функцию единства «четырех традиционных религий».

Таким образом, к началу 2000-х годов в России сложилась определенная система межконфессионального взаимодействия с правовой основой (закон 1997 г.) и ключевым институтом (МСР). Однако эта система с самого начала несла в себе ряд системных проблем и вызовов:

Иерархичность, основанная на концепции «традиционности», исключавшая из диалога значительную часть религиозного спектра.

Внутренняя фрагментация исламского сообщества, делавшая диалог с ним формальным и подверженным конфликтам.

Периферийное положение буддийских и иудейских организаций, чье участие носило преимущественно символический характер.

Прагматичный, секулярный уклон диалога, откладывавший решение сложных мировоззренческих вопросов.

Сильная зависимость от государства, создававшая риск политизации и потери самостоятельности диалога. Эти структурные проблемы, оформившиеся на рубеже XX–XXI веков, продолжают оказывать влияние на характер и эффективность межконфессионального взаимодействия в современной России.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Данилов В.Л., Горбунова К.А. Философские аспекты межконфессионального диалога в современном российском обществе: проблемы и перспективы // Социология. – 2024. – № 12. – С. 161–165.

2. Владимир (Иким), архиеп. «…А друзей искать на Востоке. Православие и Ислам: противостояние или содружество?». [Электронный документ]. Режим доступа URL: https://omsk-eparhiya.ru/trudyi-mitropolita/a-druzey-iskat-na-vostoke-pravoslav/?ysclid=m7w3z748i3594761386 (дата обращения: 24.02.2026).

3. Мельник С.В. Миротворческий межрелигиозный диалог: задачи, принципы, формы реализации // Minbar. Islamic Studies. – 2019. – Т. 12. – № 1. – С. 215–234.

4. Мельник С.В., Шмидт В.В. Межрелигиозный совет России: опыт 15 лет и проблема диалога // Евразия: духовные традиции народов. – 2014. – № 1-2. – С. 19–32.

5. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» № 125-ФЗ от 26 сентября 1997 г. [Электронный документ]. Режим доступа URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/ (дата обращения: 25.02.2026).

6. Силантьев Р.А. Исламо-христианский диалог в России в новейший период // Вопросы философии. – 2010. – № 9. – С. 177–183.

7. Силантьев Р. Исламо-христианский «диалог» в России // Россия и мусульманский мир. – 2011. – № 7. – С. 24–30.

8. Стародубровская Е.В. Радикализация и конфликт (на примере Северного Кавказа). [Электронный документ]. Режим доступа URL: https://sociodigger.ru/articles/articles-page/radikalizacija-i-konflikt-na-primere-severnogo-kavkaza (дата обращения: 24.02.2026).

ЛИТУРГИКА. ГОМИЛЕТИКА, ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ

УДК 253/264/355

СПЕЦИФИКА БОГОСЛУЖЕБНОЙ И ПАСТЫРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЯ В УСЛОВИЯХ БОЕВЫХ ДЕЙСТВИЙ: ЛИТУРГИЧЕСКИЙ И МЕТОДИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

Иеромонах Пахомий (Шепель Андрей Юрьевич),
соискатель учёной степени кандидата теологии
Московской духовной академии

Шестакова Светлана Михайловна,
кандидат философских наук,
доцент кафедры Церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии,
г. Сергиев Посад, Московская область

Аннотация. Статья посвящена исследованию практических аспектов пастырского окормления и организации литургической жизни в зоне боевых действий. Актуальность темы обусловлена острой необходимостью духовной поддержки военнослужащих в условиях современных вооруженных конфликтов (в частности, специальной военной операции), где традиционные формы приходского служения оказываются объективно неприменимыми из-за дефицита времени, отсутствия храмовой инфраструктуры и перманентной угрозы жизни. Цель исследования заключается в анализе и систематизации специфики богослужебной и методической работы военного священника на передовой, а также в выявлении наиболее эффективных адаптивных форм пастырского диалога с комбатантами. Научная новизна работы состоит в комплексном обобщении разрозненного эмпирического опыта адаптации строгих церковных канонов к экстремальным фронтовым условиям, включая анализ применения сокращенного чина Божественной Литургии и специфики толкования Декалога для солдат. В ходе работы применялись следующие научные методы: историко-сравнительный анализ (сопоставление деятельности духовенства в годы Первой мировой и Великой Отечественной войн с современностью), структурно-функциональный метод (при изучении трансформации богослужебных чинопоследований) и метод обобщения практического пастырского опыта. Основные результаты исследования демонстрируют, что в условиях фронта строгая уставная акривия должна уступать место спасительной пастырской икономии. Обоснована высокая терапевтическая ценность неформального общения («окопных агап») после совершения Таинств, а также предложена классификация видов воинской проповеди. Доказано, что эффективность служения военного пастыря критически зависит от его личного примера, готовности делить тяготы фронтового быта с паствой, преодоления профессиональной изоляции и умения транслировать евангельские истины человеку, ежедневно смотрящему в лицо смерти.

Ключевые слова: военное духовенство, пастырское окормление, Божественная Литургия в полевых условиях, Евхаристия, исповедь военнослужащих, специальная военная операция, проповедь, христианская этика на войне.

SPECIFICS OF LITURGICAL AND PASTORAL ACTIVITY OF A PRIEST IN COMBAT CONDITIONS: LITURGICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS

Hieromonk Pakhomii (Shepel Andrey Yuryevich),
Postgraduate student
Moscow Theological Academy

Shestakova Svetlana Mikhailovna,
PHD in Philosophical Sciences,
Associate Professor of the Department of Church Practical Disciplines
Moscow Theological Academy

Abstract. The article investigates the practical aspects of pastoral care and liturgical life in combat zones. The relevance of the topic is determined by the urgent need for spiritual support of military personnel during modern armed conflicts, particularly the Special Military Operation. In such environments, traditional parish ministry is objectively inapplicable due to severe time constraints, absent church infrastructure, and permanent life threats. The study aims to analyze and systematize the specifics of a military priest's liturgical and methodological work on the front line, identifying the most effective adaptive forms of pastoral dialogue with combatants. The scientific novelty lies in comprehensively generalizing the empirical experience of adapting strict church canons to extreme conditions, including the use of a shortened Divine Liturgy rite and specific interpretations of the Decalogue for soldiers. The research applies three primary methods: historical-comparative analysis (contrasting clergy activities during WWI and WWII with modern practices), structural-functional method (analyzing the transformation of liturgical rites), and the method of generalizing practical pastoral experience. The main results demonstrate that in combat environments, strict statutory akriveia must yield to saving pastoral oikonomia. The study substantiates the significant therapeutic value of informal communication («trench agapes») after Sacraments and proposes a classification of military sermons. Ultimately, it is proven that a military chaplain's effectiveness critically depends on personal example, sharing front-line hardships with the flock, overcoming professional isolation, and the ability to convey Gospel truths to individuals facing death daily.
Keywords: military clergy, pastoral care, Divine Liturgy in the field, Eucharist, confession of military personnel, Special Military Operation, sermon, Christian ethics in war.

Теоретическое и богословское осмысление войны в христианстве всегда опиралось на необходимость защиты ближних и Отечества. Однако, когда богословская теория сталкивается с суровой реальностью окопной жизни, на первый план выходит практическая пастырская деятельность священнослужителя. Военный священник, находящийся непосредственно в зоне боевых действий, сталкивается с уникальными вызовами: постоянной угрозой жизни, тяжелейшим психологическим состоянием военнослужащих, отсутствием привычной храмовой инфраструктуры и сильнейшей нехваткой времени.

В таких условиях традиционные приходские формы окормления требуют существенной адаптации. Цель данной статьи – проанализировать специфику литургической и методической работы священнослужителя на передовой, систематизировать накопленный опыт совершения Таинств в полевых условиях и выявить наиболее эффективные формы пастырского диалога с военнослужащими.

Участие военнослужащих в Таинстве Евхаристии является не только частью религиозной жизни, но и реально ощущаемой военнослужащими жизненной необходимостью и наиболее эффективным средством духовного сохранения личности в условиях разрушительной реальности войны. Как отмечает протопресвитер Алек-

сандр Шмеман, говоря о литургическом переживании пограничных состояний: «То, что придает смысл нашим обсуждениям смерти и жизни, лучше всего выражено в Послании апостола Павла к Римлянам: «Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь... не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе» [14, с. 174]. В зоне боевых действий, где смерть становится обыденностью, переживание Евхаристии приобретает исключительную искренность.

Ошибочно предполагать, что священник находится с бойцами на фронте исключительно для психологической разгрузки или «моральной поддержки». Его главная цель – дать возможность верующему воину соединиться со Христом, руководствуясь евангельским словом: Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем (Ин. 6:56). Однако реализация этой задачи на передовой наталкивается на объективные препятствия. В условиях постоянных обстрелов, передислокаций и несения боевого дежурства невозможно организовать полный цикл богослужения, привычный для мирных приходов. Эта проблема не нова. Еще в период Первой мировой войны военные пастыри фиксировали невозможность соблюдения Устава. Так, игумен Нестор (Анисимов) (впоследствии митрополит) в 1915 году писал: «В Великую Пятницу не пришлось нам выносить плащаницы и совершать богослужения, так как в этот день мы были в походе» [10]. Схожая ситуация наблюдалась и в годы Великой Отечественной войны: в блокадном Ленинграде митрополит Алексий (Симанский) служил Литургию один, без диакона и хора, под постоянными бомбардировками [13, с. 21].

В контексте современных конфликтов, в частности специальной военной операции (СВО), практика совершения богослужений священнослужителями на территории боевых действий остается неоднородной и во многом опирается на личный опыт пастыря. Тем не менее, в среде военного духовенства сформировался консенсус относительно необходимости использования сокращенных чинопоследований. Одним из наиболее удачных примеров адаптации является компиляция Божественной Литургии для военных условий, составленная протодиаконом Максимом Логвиновым. Она включает в себя лишь самые необходимые структурные элементы:

1. Мирная ектения;
2. Молитва первого антифона;
3. Трисвятое;
4. Чтение Апостола и Евангелия;
5. Краткое пояснение (проповедь);
6. Сугубая ектения (с заупокойным прошением) и Патриаршая молитва;
7. Вторая молитва верных;
8. Херувимская песнь (в это время происходит приготовление Святых Даров к причащению);
9. Просительная ектения с молитвой;
10. «Отче наш»;
11. Молитва перед принятием Святых Даров и само Причащение;
12. Благодарственная ектения и Отпуст.

Такая форма позволяет сократить время нахождения личного состава в одном месте (что критически важно для маскировки от средств воздушной разведки противника), но при этом сохраняет евхаристическое ядро богослужения. Формальная подготовка причащающихся (длительное говение, вычитывание объемных молитв ко Причащению) в зоне боевых действий также не регламентируется строгими рамками акривии, уступая место пастырской икономии. Основная задача священника – причастить человека, находящегося на пороге вечности, не создавая ему непреодолимых дисциплинарных препятствий.

Важным дополнением к евхаристической жизни на фронте является так называемая «окопная агапа» – неформальное общение после совершения Таинства. Как показывает практика, Божественная Литургия в зоне боевых действий часто завершается простым чаепитием в блиндаже. В эти минуты солдаты, только что приступившие к Чаше, получают возможность поделиться со священником своими горестями, страхами и надеждами. Подобное неформальное продолжение богослужения имеет довольно сильное, можно даже сказать терапевтическое и пастырское значение. Священник, сидящий с бойцами в тех же бытовых условиях и разделяющий с ними солдатский паек, воспринимается не как отстраненный требоисполнитель, но как духовный отец. Именно в этой доверительной атмосфере снимается сильнейшее психологическое напряжение, и солдаты получают подтверждение того, что Церковь помнит о них и разделяет их тяготы [2, с. 281].

Учительное воспитание солдат является второй важнейшей составляющей работы военного священника. В дореволюционной России этому аспекту пастырского служения уделялось огромное внимание, а на страницах «Вестника военного духовенства» регулярно публиковались дискуссии о методах преподавания Закона Божия и формах воинской проповеди [11, с. 342–347].

Анализ исторического и современного опыта позволяет разделить пастырские беседы с военнослужащими на две ключевые категории:

1. Специальные (военно-прикладные) беседы. В таких беседах священник раскрывает христианское отношение к конкретным аспектам военной службы. Ярким примером является напутствие перед принятием присяги. Присяга – сакраментальный момент в жизни солдата. Слово пастыря в этот момент должно быть лишено высокомерия, оно призвано объяснить святость клятвы и духовную недопустимость дезертирства или предательства [8, с. 357–360]. Священник объясняет, что честность, храбрость и послушание – это не только уставные требования, но и христианские добродетели.

2. Общехристианские беседы. Эта категория посвящена разъяснению базовых истин веры, Таинств и борьбы со страстями. Особую сложность здесь представляет тема покаяния. Совесть воина на фронте зачастую подавлена тяжестью происходящего, а вынужденное применение оружия может вызывать глубокий внутренний кризис. Задача священника – объяснить, что согласно святоотеческому учению, убийство неприятеля при защите Отечества не вменяется в грех обычного убийства, однако само участие в боевых действиях ранит душу [4, с. 204].

В беседах перед исповедью священник должен акцентировать внимание солдат на том, что война не списывает личных грехов: мародерства, жестокости к пленным, сквернословия, уныния. В дореволюционной практике пастыри прямо обращались к солдатам с призывом не оправдывать свои слабости фронтовой обстановкой: «Не обманывайте себя на исповеди... Привычка к греху делает его частью нас, и чем дольше мы грешим, тем сложнее будет избавиться от этого» [3, с. 79–88].

Особое внимание в общехристианских беседах уделяется адаптации Декалога (Десяти заповедей) к суровым фронтовым реалиям. Священнику необходимо деконструировать опасный стереотип о том, что на войне «всё спишется». Например, объясняя шестую заповедь «Не убий», пастырь должен подчеркнуть, что она касается не только физического уничтожения человека вне боевой задачи или жестокости к мирному населению. В условиях фронта эта заповедь нарушается безрассудным отношением к собственной жизни, неоправданным риском, пьянством, разрушающим тело, а также мыслями о самоубийстве, которое в условиях тяжелых ранений или угрозы плена может казаться малодушному бойцу выходом. Восьмая

заповедь «Не укради» в проповеди военного священника приобретает специфическое звучание, трансформируясь в строгий запрет на мародерство, вымогательство, незаконное присвоение чужого имущества и хищение казенного военного снаряжения. Эта глубокая и конкретная детализация помогает военнослужащему провести четкую внутреннюю границу между честным выполнением боевого приказа и личным грехопадением.

В современной практике наиболее высокую результативность показывают не формальные лекции, а внебогослужебные диалоги в формате «вопрос–ответ», проводимые в блиндажах или комнатах досуга. Часто после краткой полевой Литургии совершается совместное чаепитие, где солдаты делятся своими переживаниями. Именно в такие моменты неформального общения пастырское слово усваивается глубоко и искренне [5, с. 35–36]. Важную роль играют и внешние стимулы, например, передача солдатам писем от детей из тыла, что помогает бойцам осознать смысл защиты своего народа, своего Отечества [7].

Никакие методические разработки и блестящие проповеди не возымеют действия, если священнослужитель не обладает личным авторитетом среди личного состава. На войне авторитет не дается саном или должностью, он завоевывается только личным примером и готовностью самоотверженно служить. Бойцы на фронте крайне остро чувствуют неискренность. Священник должен делить с паствой тяготы военно-полевого быта. В истории сохранилось множество свидетельств подобного героизма. Так, упомянутый ранее игумен Нестор, в годы Первой мировой войны «находясь всегда при полку и не покидая его в самые трудные и тяжелые минуты... следовал впереди в цепи с нижними чинами с крестом в руке под сильным огнем противника, пренебрегая всякой опасностью» [9, с. 43].

Особой зоной ответственности армейского пастыря является офицерский корпус. Опыт показывает, что установление добрых, доверительных отношений с командным составом позволяет священнику успешнее ретранслировать религиозно-нравственные ценности на весь коллектив полка. Командир 45-й гвардейской бригады В. И. Паньков очень точно сформулировал идеал, к которому должно стремиться воинское воспитание: «Мы не хотим быть лучшими, мы хотим быть настоящими» [12, с. 7–9]. Помочь солдату остаться настоящим человеком в нечеловеческих условиях войны – высшая цель военного духовенства.

При этом необходимо учитывать, что одной из серьезных трудностей актуального положения духовенства в зоне боевых действий является чувство изоляции. Священник, в одиночку окормляющий полк или бригаду (порой насчитывающую несколько тысяч человек), разбросанную по разным позициям, часто не имеет возможности регулярно общаться с собратьями-пастырями, исповедоваться самому и обмениваться накопленным опытом. В таких довольно сложных условиях многократно возрастает риск эмоционального выгорания и пастырских ошибок. Для преодоления этой проблемы особо важно формирование сплоченной корпорации военного духовенства, где каждый клирик осознавал бы себя частью единого целого. По замечаниям современных исследователей, независимо от уровня материального или бытового обеспечения, огромное влияние на состояние пастыря оказывает то, чувствует ли он себя одиноким или же ощущает постоянную поддержку священноначалия и живой контакт с коллегами [6, с. 34].

Анализ специфики богослужебной и пастырской деятельности в условиях боевых действий показывает, что служение военного священника требует гибкости, колоссальной духовной отдачи и умения отделять догматическую суть Таинств от их второстепенных обрядовых форм. Применение сокращенных чинопоследова-

ний Божественной Литургии и адаптация дисциплинарных требований к исповеди и причастию не являются профанацией Устава, но представляют собой спасительную икономию, обусловленную экстремальными условиями фронта. В вопросах учительного воспитания ключевую роль играют живой диалог, неформальные беседы и умение пастыря перевести евангельские истины на язык, актуальный для солдата, сидящего в окопе.

На сегодняшний день этот колоссальный практический опыт, кующийся в горниле современных конфликтов, во многом держится на интуиции и самоотверженности отдельных священнослужителей. В связи с этим назрела острая необходимость в обобщении, систематизации этого опыта и создании единой методологической базы (учебных пособий, видеоконференций, закрытых платформ для обмена практиками) для подготовки новых кадров военного духовенства.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета (синодальный перевод). – М. : Издательство Московской Патриархии, 2013. – 1376 с.

2. Башлаков А. А. Военная педагогика : учебное пособие для слушателей и курсантов военных вузов / А. А. Башлаков. – М. : Красная звезда, 2008. – 490 с.

3. Беседа о том, как православному воину должно приступать к исповеди и к Святому Причащению // Вестник военного духовенства. – 1890. – № 3. – С. 79–88.

4. Василий Великий, свт. Примите слово мое. Сборник писем / свт. Василий Великий; сост. иерод. Никон (Париманчук). – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2005. – 384 с.

5. Гавриленко М. В. Религиозная составляющая в военно-патриотическом воспитании / М. В. Гавриленко // Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии. – 2018. – № 1 (7). – С. 35–36.

6. Голик М. Н. Русская православная церковь в современном российском обществе / М. Н. Голик // Вестник ВятГУ. – 2018. – № 2. – С. 34.

7. «Их было трое, а противников – пятнадцать»: о чем российские солдаты рассказывают священникам в зоне СВО? // Лента.ру. – URL: https://lenta.ru/articles/2023/09/23/pitirim/ (дата обращения: 15.09.2024).

8. Москвин П., свящ. Беседа о важном значении воинского знамени в полку / свящ. П. Москвин // Вестник военного духовенства. – 1890. – № 12. – С. 357–360.

9. Нестор (Анисимов), митр. Мои воспоминания / митр. Нестор (Анисимов) // Жизнеописание и сборник трудов митрополита Нестора (Анисимова) : в 2 т. / авт.-сост. О. В. Косик. – М.: ПСТГУ, 2005. – Т. 2. – 292 с.

10. Отчет о деятельности военного священника // Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). – Ф. 655. – Оп. 1. – Д. 89. – Л. 1–5а.

11. Поповницкий П., прот. Несколько слов о преподавании Закона Божия в полковых учебных командах / прот. П. Поповницкий // Вестник военного духовенства. – 1890. – № 11. – С. 342–347.

12. Свенцицкий А. Они были последними / А. Свенцицкий. – М.: Эксмо, 1991. – 110 с.

13. Шкаровский М.В. Церковь зовет к защите Родины. Религиозная жизнь Ленинграда и Северо-Запада в годы Великой Отечественной войны / М. В. Шкаровский // Независимая газета. – 2005. – № 4. – С. 19–41.

14. Шмеман А., прот. Литургия смерти и современная культура / прот. А. Шмеман. – М.: Эксмо, 2020. – 208 с.

МИССИОЛОГИЯ, СЕКТОВЕДЕНИЕ, АПОЛОГЕТИКА

УДК 266 /9 (908)

ОРГАНИЗАЦИЯ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ЕНИСЕЙСКОЙ ЕПАРХИИ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Протоиерей Николай Викторович Ши-кэ-мин,
магистрант
Омской духовной семинарии,
г. Красноярск

Аннотация. Рассматриваются формы организации миссионерской деятельности Русской православной церкви в Енисейской губернии в XIX – начале XX в. Главное внимание епархиальные власти уделяли просвещению и приобщению к христианской вере коренных народов Сибири, которые исповедовали язычество и шаманизм. Миссионерская деятельность распространялась также на старообрядцев, проживающих в сибирских селах.
Ключевые слова: Енисейская епархия, миссионерство, православие, инородцы, язычество.

ORGANIZATION OF MISSIONARY ACTIVITY IN THE YENISEI DIOCESE IN THE XIX – EARLY XX CENTURIES

Archpriest Nikolai Viktorovich Shi-ke-min,
master's student
Omsk Theological Seminary,
Krasnoyarsk

Abstract. The article considers the forms of organization of the missionary activity of the Russian Orthodox Church in the Yenisei province in the 19th century and the beginning of the 20th century. The diocesan authorities focused on educating and introducing the indigenous peoples of Siberia, who professed paganism and shamanism, to the Christian faith. Missionary activity also extended to the Old Believers living in Siberian villages.
Keywords: The Yenisei Diocese, missionary work, Orthodoxy, foreigners, paganism.

Основной особенностью российского государства от Древней Руси и в течение всей последующей истории являлось формирование многонациональности – вхождение новых территорий, а с ними различных этносов со своей культурой и уже сложившимися религиозными верованиями. В результате Россия оформилась в государство многонациональное, многоконфессиональное и при этом с низким градусом национальной напряженности. Несмотря на встречающуюся в исторической литературе характеристику Российской империи как «тюрьмы народов», горячих национальных конфликтов в ее истории было немного.

Религиозная политика в Российской империи регулировалась принципом православного конфессионализма: Русская Православная Церковь имела значимые преимущества перед всеми другими вероисповеданиями. Исключение составляло только язычество, отношение к которому оставалось нетерпимым. Также сохранялось неодобрительное отношение к старообрядчеству, хотя жесткое преследование

его прекратилось в России уже во второй половине XVIII в. В таких условиях миссионерская деятельность в России оставалась всегда актуальной и включала в себя не только крещение коренных малочисленных народов, но и служила делу перехода в православное вероисповедание представителей других религий.

С точки зрения миссионерской практики история Приенисейской Сибири представляет особый интерес. Во-первых, она была населена различными, хотя и малочисленными коренными народами, исповедующими многобожие и шаманизм: на севере (в Туруханском крае) и на юге (в Ачинском и Минусинском уездах) проживали якуты, остяки, хакасы, киргизы и другие этносы. Во-вторых, с расколом Русской православной церкви в XVII в. старообрядцы массово мигрировали в Сибирь, изолируя себя от власти, поддержавшей реформы патриарха Никона. К примеру, одно из известных в то время поселений старообрядцев в Енисейской губернии было на реке Ус, притоке Енисея.

Енисейская епархия возникла в 1861 г. в результате выделения ее из состава Томской. И одним из главных мотивов создания самостоятельной епархии определялась необходимость распространения православия среди непросвещенных коренных народов. В подготовленном Святейшим Синодом докладе о выделении Енисейской епархии указывалось, что ее учреждение «предпринимается в видах исполнения неоднократно изъявленной Вашим Императорским Величеством Высочайшей воли о приумножении православной паствы просвещением инородцев-язычников ради духовного блага нескольких тысяч людей, коснеющих в неверии» [4, с. 74].

Процесс религиозного просвещения местного населения проводился в Приенисейском крае еще до создания здесь самостоятельной епархии. Например, в Хакасско-Минусинском крае приобщение коренных жителей к православию началось с конца XVIII в.: к 1851 г. здесь было крещено 31,57% хакасов [1]. Но после учреждения епископской кафедры в г. Красноярске процесс миссионерской работы стал более централизованным и системным.

Следует отметить высокую роль архиереев в крещении инородцев, что было связано с особенностями менталитета местного населения. Историки отмечают, что коренное население на территории Восточной Сибири воспринимало архиереев как полубогов. Так, иркутский архиепископ Вениамин (Благонравов) в отчете за 1880 г. писал: «Нарочитые поездки для крещения язычников совершались мною ежегодно, потому что многие буряты желают принять крещение не иначе, как от рук архиерея» [5]. Аналогично воспринимали хакасы в Ачинском или Минусинском уездах енисейских архиереев, называя их «русскими бурханами», т.е. в переводе с тюркского «богами».

Енисейские епископы часто совершали так называемые объезды епархии, причем наиболее продолжительные поездки были именно в инородческие регионы. Первый епископ Никодим в 1867 г. побывал в хакасском селе Аскыз, где в течение трех часов им и другими священниками было крещено около 80 человек. Данное событие произвело очень сильное впечатление на Преосвященного. Он писал: «Мы хотели было, мужчинам дать Апостольские имена, а женщинам имена Мироносиц, но давали другие имена: Василий, Георгий, Гавриил, Никит. У меня катились слезы. Плакали и другие» [8, с. 38]. Через девять лет Енисейский епископ Антоний (Николаевский) со священниками в том же самом селе покрестил более 3 тысяч человек, включая 612 шаманов [8, с. 59]. Епископ Исаакий (Положенский) путешествовал по зимнему пути на север до села Дудинского. Еще одно весьма продолжительное плавание в Туруханский край на трехкаютной лодке по Енисею совершил епископ Тихон (Троицкий-Донебин). Его миссия была особенно сложной, т.к. местное население вело кочевой или полукочевой образ жизни. Тем не менее остяки встречали Тихона радушно, принимали крестики и благословение.

Однако миссионерская деятельность не являлась прерогативой только епископов. 14 февраля 1871 г. был основан Епархиальный Комитет Православного Миссионерского общества. Под председательством енисейских епископов регулярно проходили совещания его членов. Быть членом комитета считалось почетным, поэтому в него добровольно вступали представители органов власти и управления, священнослужители, почетные горожане, купцы. Благодаря добровольным пожертвованиям членов общества содержались миссионерские приходы губернии, для инородцев строились церковно-приходские школы, печатались учебники и богослужебная литература. Хотя проблема финансирования миссионерской деятельности оставалась одной из самых острых на протяжении всего рассматриваемого периода. Енисейская кафедра была 3-го класса, соответственно получала скромное содержание от синодальных властей; приходы же в епархии были преимущественно сельские и небогатые.

К концу XIX в. Енисейской епархии насчитывалось 12 миссионерских приходов: семь в Ачинском и Минусинском округах и пять в Туруханском крае. Еще одной существенной проблемой в миссионерской практике была языковая проблема. В 1863 г. первый епископ Енисейский Никодим писал о том, что незнание священниками языка местных народов «почитаю главным, которое препятствует досель внушать истины веры и благочестия христианского сим инородцам» [7]. Поэтому был принят указ Енисейской Консистории от 19 января 1865 г., по которому священники-миссионеры южных уездов губернии были обязаны освоить язык местного населения и перевести на него главные тексты Святого Писания и тексты основных молитв.

В столь непростых условиях на миссионерскую работу выдвигались настоящие подвижники и ревнители веры, готовые изучать язык коренных народов, жить в их среде, совершать дальние и трудные поездки по епархии. Перечислим имена известных миссионеров Енисейской губернии: священник Михаил Суслов (в иночестве Макарий), Иван Кожевников, Матвей Кайдалов, Павел Попов, Николай Путилов (проповедовал среди раскольников на юге губернии, в Усинском крае). Были также миссионеры из числа местных жителей: Ефим и Николай Катановы, Иван Штыгашев, Семен Чесмочаков.

Одной из форм организации миссионерской работы стала инициатива открытия инородческих школ. Например, такая была создана на юге епархии, и в 1890 г. в ней училось 57 детей (в том числе 22 девочки). Кроме того, при епископе Тихоне (Троицком-Донебине) при Красноярском духовном училище было учреждено семь стипендий на содержание и обучение детей северных инородцев. Правда впоследствии выяснилось, что южносибирский климат оказался вреден для туруханских детей.

Ценным источником по организации миссионерской работы является типографский отчет Енисейского епархиального комитета православного миссионерского общества за 1900 г. В нем содержится описание тех трудностей и лишений, которые брали на себя сибирские подвижники-миссионеры. На оленях или собаках, в специальных экипажах, называемых болками, они отправлялись к инородцам. Болок напоминал бочку, уложенную на сани: на полозья, прикреплялись дуги, обитые оленьими шкурами, на боковой части экипажа делались дверь и маленькое окно, а внутри устанавливалась небольшая печка из железа, для которой требовалось перевозить и топливо. Источник сообщал, что «езда в болке очень мучительна, все время нужно лежать, как в гробу, а если приходиться ехать по застругам, болок кидает, как утлую шлюпку по бурным волнам бушующей реки» [6, с. 10].

При крещении язычников священнослужители руководствовались принятыми в 1861 г. «Правилами о крещении». В документе указывалось, что крещение не может осуществляться принудительно: желавшие принять православие должны были дать письменное согласие на проведение таинства, несовершеннолетним инородцам

требовалось согласие родителей или опекунов, кроме того, при крещении требовалось присутствие свидетелей (обычно это были шаманы).

Как показывают исследования и документальные свидетельства, упорства в крещении со стороны коренных сибирских народов практически не было. Не наблюдалось также враждебности к православному миссионерству. Однако процесс приобщения к христианству происходил крайне медленно. Инородцы готовы были принять православие, хотя и стремились делать это коллективно. «Креститься будем, когда всю орду крестить будешь» или «Князя крестить прежде надо, а то боязно», – говорили они. Северные народы Енисейской епархии признавали силу христианской веры, и, как отмечали сами миссионеры, слушали их внимательно и подолгу, а при прощании говорили: «Теперь век стану кланить Иисусу Христу» [6, с. 12].

Такая податливость коренного населения православному вероисповеданию объяснялась двумя основными причинами. Во-первых, они исповедовали многобожие и включение еще одного божества в свой пантеон воспринимали естественно; во-вторых, при крещении население от государства получало налоговые преференции (ослабление или сложение с них ясака – пушного налога). Поэтому приобщение к православию часто носило формальный характер. Если добавить к этому кочевой или полукочевой образ жизни многих народов, который препятствовал постоянной богослужебной практике, то становится понятной недостаточная эффективность миссионерской деятельности.

После крещения жизнь у большинства инородцев менялась мало: они скоро забывали свои христианские имена, не постились, обращались к шаманам, не венчались и не погребали умерших по-христиански, держали идолов рядом со святыми иконами. Поэтому возникали проекты перестройки миссионерской работы. Например, с критикой организации миссионерской деятельности Енисейской и Красноярской епархии в начале XX в. выступил священник Аскызского миссионерского прихода Владимир Кузьмин. В епархиальном издании «Енисейские ведомости» было опубликовано несколько его статей, где он отмечал, что дело миссионерского просвещения инородцев продвигается плохо. Священник ставил под сомнение целесообразность и полезность массового крещения инородцев: «Приятно видеть, как тысячная толпа сразу, по одному мановению, погружается в воды, принимая крещение», но кроме дани статистики массовое крещение ничего не даёт: «тела их обмыты в реке, но души не просвещены истинной верой» [3, с. 31].

Его предложения по улучшению миссионерской работы сводились к следующим позициям: создать миссионерские инородческие приходы, увеличить штат катехизаторов, избавить инородческие районы от общеепархиальных налогов и направить эти средства целиком на миссионерские нужды. Новаторским стало также предложение о. Владимира открыть миссионерскую трехгодичную семинарию не в Красноярске, а, например, в селе Аскыз, так как инородцы с большой неохотой и редко отпускали детей учиться в далекое место, в особенности в город.

Особо следует отметить, что деятельность епархиальных властей по распространению христианства выходила за рамки только проповеднической практики. Ставился вопрос о переустройстве всего образа жизни инородцев, главным образом, по приобщению их к оседлости. Енисейский епископ Никон (Бессонов) в 1913 г. совершил поездку на север епархии. По ее итогам владыка Никон составил обращение в Государственную Думу, депутатом которой от Волынской губернии он являлся с 1912 г. Во введении своего законопроекта Никон описывал крайнюю отсталость Енисейского севера: ни телеграфа, ни школы, ни больницы; приезжие торгаши скупают за спирт рыбу, пушнину и кости мамонта: «водкою залит и пропитан весь край» [3, с. 13]. Далее епископ Никон предлагал конкретный проект улучшения состояния Туруханского края, который бы обеспечил местное население работой, а детей школами.

Как уже отмечалось, объектами для проповеди православного вероучения были не только язычники, но и раскольники. После того, как на р. Ус были открыты золотые прииски, золотопромышленники построили здесь церковь и школу. Туда 3 февраля 1884 г. для освящения отстроенного храма был приглашен владыка Исаакий (Положенский), который был первым енисейским епископом, посетившим старообрядческую территорию. Однако следует признать, что миссионерская работа среди старообрядцев из-за их упорства давала плоды много меньшие, чем у инородцев-язычников.

Итак, на основании анализа системы миссионерских институтов и учреждений Приенисейской Сибири можно сделать некоторые выводы.

1. Главной организационной структурой миссионерской деятельности в Енисейской епархии было Православное миссионерское общество. Его функции были достаточно широки: изыскание средств для нужд миссионерства, сбор отчетов священников–миссионеров для накопления обобщения опыта работы, школьное дело, издательская деятельность и др.

2. В Енисейской губернии сформировались собственные миссионерские кадры, хотя их по-прежнему не хватало. Это были настоящие подвижники, беззаветно служащие делу христианской проповеди.

3. Если в качестве плодов миссии в Приенисейской Сибири рассматривать критерий числа крещенных в православии, то результаты были высокие. Особенно это относится к южным регионам, имеющим высокий рейтинг по количеству крещенных инородцев среди других епархий Восточной Сибири. Однако говорить о неформальной, нелицемерной жизни инородцев во Христе трудно. Большинство из них (как на севере, так и на юге) продолжали признавать своих языческих богов наравне со Христом, обращались к шаманам, сохраняли языческие суеверия и обряды.

4. Важное место занимала в миссионерской практике работа по ослаблению позиций старообрядцев. Однако, несмотря на создание первого антираскольничьего прихода в Усинском районе в 1884 г., позиции старообрядцев в Сибири оставались сильными.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Асочакова В.Н. Западносибирская модель христианизации: характер, механизм, особенности (на примере Хакасско-Минусинского края в XVII–XIXвв.) // [Электронный ресурс] Режим доступа URL: https://docs.yandex.ru/docs?type=docx.
2. Енисейские епархиальные ведомости. –1908. – № 1.
3. Енисейские епархиальные ведомости. –1913. – № 15.
4. Малашин Г.В. Красноярская (Енисейская) епархия РПЦ. 1861–2011 гг. – Красноярск. – 2011.
5. Миссионерская деятельность в Восточной Сибири в 1861–1917 годах // Дулов А.В., Санников А.П. Православная церковь в Восточной Сибири в XVII – нач. XX вв. Иркипедия.ру.[Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https:// http://irkipedia.ru/
6. Отчёт Енисейского епархиального комитета православного миссионерского общества за 1900 год. – Красноярск. Типография Ал. Д. Жилина. – 1901.
7. Полханова О.А. Документы КГКУ «ГАКК» о миссионерской деятельности православной церкви в Енисейской губернии (конец XIX – начало XX вв.)// [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: http://красноярские-архивы.рф/gosudarstvennyi-arkh/users/articles/240.
8. Шушканова Е.А. Архиерейский дом Красноярска: вехи истории (XIX – начало XXI веков). – Красноярск. – 2017.

УДК 266

ФОРМИРОВАНИЕ МИССИОНЕРСКИХ СТРАТЕГИЙ В ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА (X–XVIII ВВ.)

Рекун Андрей Васильевич,чтец,
студент 2-го курса магистратуры
Омской духовной семинарии,
г. Омск

Аннотация. В статье исследуется эволюция миссионерских стратегий Русской Православной Церкви в период с X по XVIII в. На основе анализа широкого круга исторических источников и исследовательской литературы автор рассматривает ключевые фигуры (Стефан Пермский, Феодорит Кольский, Трифон Печенгский, митрополит Филофей Лещинский), роль монастырей как опорных центров миссии, а также трансформацию государственно-церковного взаимодействия от «синергии автономий» к жёсткой координации с имперскими задачами. Особое внимание уделяется критике устоявшихся в историографии представлений о насильственном крещении и обоснованию тезиса о добровольном характере христианизации вплоть до XVIII в.
Ключевые слова: миссионерство, Русская Православная Церковь, государственно-церковные отношения, христианизация, инородцы, противомусульманская миссия, противоязыческая миссия.

FORMATION OF MISSIONARY STRATEGIES DURING THE DEVELOPMENT OF THE RUSSIAN STATE (X-XVIII CENTURIES)

Rekun Andrey Vasilevich, reader,
Master's student
Omsk Theological Seminary,
Omsk

Abstract. The article examines the evolution of the missionary strategies of the Russian Orthodox Church in the period from the 10th to the 18th centuries. Based on the analysis of a wide range of historical sources and research literature, the author examines key figures (Stefan Permsky, Theodoret Kolsky, Trifon Pechengsky, Metropolitan Philofey Leshchinsky), the role of monasteries as mission support centers, as well as the transformation of state-church interaction from «synergy of autonomies» to strict coordination with imperial tasks. Special attention is paid to criticizing the ideas of forced baptism that have been established in historiography and substantiating the thesis about the voluntary nature of Christianization up to the XVIII century.
Keywords: missionary work, Russian Orthodox Church, state-church relations, Christianization, foreigners, anti-Muslim mission, anti-pagan mission.

Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви в своей исторической ретроспективе представляет собой весьма сложное и вместе с тем целостное явление. Ее особенностью является то обстоятельство, что этот процесс никогда не был обособлен от многочисленных исторических, политических и социальных факторов.

Напротив, миссионерство было неразрывно переплетено с задачами государственного строительства, культурной интеграцией новых территорий и формированием единого цивилизационного пространства российского государства.

Интересующую нас миссионерскую деятельность нельзя оценивать однозначно. Она несла в себе как свет образования и приобщения к многовековой христианской традиции, так и тяжесть ассимиляционных процессов, порой сопровождавшихся утратой элементов уникальных местных культур. Это был двусторонний процесс, который не только менял жизнь обращаемых народов, но и обогащал саму Церковь, делая ее многонациональной.

Рассматривая и анализируя миссионерскую деятельность Церкви в контексте исторического развития русского государства, нужно отметить, что ее основные стратегии и практики в последние годы принято осмыслять через призму сменявших друг друга миссионерских парадигм, каждая из которых отражала специфический этап в самоидентификации государства и Церкви и их взаимодействия.

Первоначальным периодом в подобном подходе выделяют период от крещения Руси до XV столетия. В указанное время православные миссионеры в своей стратегии и практике основной упор делали сразу на несколько аспектов христианизации инородческих народов, среди них: перевод сакральных текстов на старославянский язык, что сразу делало веру более доступной, а также создание письменности и литературы, что превращало христианство в цивилизационный фундамент.

Стоит особо подчеркнуть, что подобная тактика инкультурации совершенно исключала какие-либо насильственные действия православных миссионеров в отношении неправославного населения и принуждения последних к крещению через силу.

Такое замечание кажется нам более чем уместным и необходимым в силу того, что в отечественной исторической науке все-таки встречаются суждения о якобы насильственном крещении языческого населения Древней Руси.

Отметим, что вся последующая история миссионерства на Руси вплоть до XV в. свидетельствует о том, что насильственное крещение было неприемлемо как для Церкви, так и для православных миссионеров, отправлявшихся в отдаленные края российского государства с проповедью христианства.

Миссионерская стратегия Русской Православной Церкви в рассматриваемый нами период формировалась в рамках структуры, где системообразующую роль выполняли два взаимодополняющих компонента: институциональное присутствие монастырей как опорных центров новой традиции и персонализированное служение индивидуальных проповедников.

Как указывает епископ Зосима (Балин), начиная с XI в. православные монастыри постепенно становятся не только средоточием духовной жизни, но и крупными миссионерскими центрами. Именно монахи, по сути, стали первыми миссионерами в полном смысле этого слова, из уст и по деяниям которых христианскую веру впоследствии воспринимали язычники от южных земель русского государства до его северных окраин. Монахи одновременно были и просветителями, и катехизаторами, пытавшимися обратить в христианство языческие народы, проживавшие на территории Руси [2, с. 10–11].

В контексте становления православной миссии в Древнерусском государстве ключевая роль принадлежала инокам Киево-Печерской лавры. Именно эта обитель стала основным центром подготовки подвижников, чья деятельность была направлена на христианизацию языческих народов, населявших центральные области Руси.

Миссионерское служение сопрягалось с высочайшим риском для жизни – многие из монахов, несущих язычникам евангельское учение, принимали мученическую кончину от рук тех, к кому были посланы. Несмотря на это, их апостольская ревность

не ослабевала, а духовная устремленность лишь укреплялась в противостоянии с враждебной средой.

Суровая аскеза и строгий уклад монастыря формировали особый тип духовного воина, закаляя волю и укрепляя веру. Проходя школу послушания и самоотречения в стенах обители, иноки оказывались подготовлены к служению в предельно сложных условиях. Они устремлялись на самые отдаленные рубежи ойкумены, неся туда свет Христова учения, с неизменной стойкостью перенося все тяготы и лишения своего служения.

Распространение православного монашества на территории Руси находилось в прямой связи с процессом христианизации обширных территорий. География основания новых монастырских обителей служит косвенным, но наглядным свидетельством направлений миссионерской активности. Пройдя этап закрепления в центральных и южных областях, духовные миссии стали последовательно осваивать северные регионы.

На русском Севере первые монастырские общины формируются уже в XII–XIII столетиях. Их характерной чертой была удаленность от основных торговых артерий и, как следствие, слабая вовлеченность в экономические процессы. Это определило их основную функцию: деятельность была сконцентрирована на миссионерстве и культурно-религиозном просвещении. Данные задачи становились первостепенными в условиях, когда северные окраины лишь начинали приобщаться к православной традиции.

Знаковым этапом стало начало XV в., ознаменованное основанием двух мощных духовных центров – Кирилло-Белозерского и Ферапонтова монастырей. Эти обители выступили своеобразным плацдармом для дальнейшего продвижения христианства вглубь северных территорий и обращения местных финно-угорских племен.

В первой трети XV в. усилиями монаха Савватия и иноков Германа и Зосимы был заложен Соловецкий монастырь. Его насельники проводили активную работу по обращению в христианство соседних языческих народов: ижоры, чуди, карелов и лопарей (саамов).

История же основания монастыря на Валааме носила более сложный и затяжной характер. Несмотря на неоднократные попытки, создание устойчивой монашеской общины на этом острове долгое время оставалось нереализованным, и лишь спустя значительный период там утвердилась постоянная обитель.

Появление этих мощных духовных форпостов на северных островах придало миссионерскому движению новый импульс. Целенаправленная и упорная деятельность монахов-просветителей постепенно начала приносить ощутимые результаты в деле христианизации региона.

Говоря об индивидуальном миссионерстве, стоит отметить, что для рассматриваемого нами периода это было распространенное и закрепившееся на практике явление.

Христианизация народностей, населявших северные и северо-восточные территории России, осуществлялась преимущественно благодаря подвижническим усилиям отдельных миссионеров. Их деятельность, сопряженная с личным риском и самопожертвованием, была направлена на распространение основ христианского вероучения среди коренных этносов.

Ключевыми фигурами этого процесса выступают святитель Стефан Пермский, преподобный Феодорит Кольский и преподобный Трифон Печенгский. Миссионерская деятельность Стефана Пермского, в частности, была ориентирована на коми-зырян. Существенным элементом его просветительской стратегии стали создание азбуки и грамматических норм для языка коми-зырян, на что потребовалось

около полутора десятилетий. Данный фундаментальный труд позволил осуществить перевод важнейших частей Священного Писания и литургических текстов, что заложило основу для укоренения христианства в регионе.

Необходимо отметить, что именно Стефан Пермский стоял у истоков одиночного миссионерства. «Он, уподобившись первым миссионерам-апостолам, не побоялся встать на путь обращения язычников в христианство и в одиночку отправился в гущу языческого народа» [5, с. 30].

Миссионерское служение преподобного Феодорита Кольского, направленное на христианизацию саамских племен (лопарей), населявших территории Кольского полуострова, представляет собой значимое явление в истории православного просвещения.

Будучи носителями традиционных анимистических верований, саамы продемонстрировали определенную открытость к восприятию христианского учения, несмотря на активное сопротивление со стороны местных языческих жрецов. Ключевым фактором успешной деятельности Феодорита стало создание оригинальной письменной системы для саамского языка, что позволило осуществить перевод основных литургических текстов и способствовало более глубокому усвоению новой веры.

Разработка письменности для бесписьменных народов и последующий перевод священных текстов впоследствии стала важнейшим инструментом в работе православных миссионеров, доказав свою эффективность.

Миссионерский подвиг преподобного Трифона Печенгского изначально сопровождался серьезным противодействием со стороны местных язычников. Проповедник столкнулся с физическим насилием и отвержением со стороны местного населения. Однако последовательная деятельность и личная стойкость Трифона в конечном итоге способствовали изменению отношения к нему и постепенному принятию им проповедуемого учения.

Что касается Трифона Печенгского, то в историю преподобный также вошел как просветитель лопарей. Несмотря на гонения и побои, которые он претерпевал от последних, не желавших принимать проповедника и его учение, со временем Трифону удалось умилостивить сердца этого языческого народа.

Все вышеприведенные факты и примеры свидетельствуют, что обозначение первого этапа миссионерской деятельности Русской Православной Церкви как определенного инкультурационного процесса вполне обосновано и подтверждается историей.

Это еще раз подчеркивает тот факт, что Русская Православная Церковь в качестве преобладающей миссионерской стратегии в период с X по XV вв. избрала тактику «распространения христианства, в основе которой лежало изучение культуры христианизируемого народа, адаптация определённых сторон этой культуры к нормам христианства».

Особо стоит отметить, что в рассматриваемый период миссионерская деятельность Церкви была абсолютно свободна от какого-либо вмешательства в нее со стороны государства. Отечественные исследователи по этому поводу высказывают разные мнения, зачастую противоположные друг другу, но наиболее интересным, как нам кажется, является взгляд, согласно которому в интересующий нас временной период (X–XV вв.) имела место быть так называемая «синергия автономий», при которой государство и Церковь, действуя независимо в своих сферах, преследовали общую стратегическую цель – интеграцию и консолидацию пространства Руси, в том числе, духовного [8, с. 24–25].

Тезис о невмешательстве государства в миссионерскую деятельность Церкви в указанный период не следует трактовать как слабость или отсутствие интереса свет-

ской власти. Напротив, это отражало сложившуюся парадигму взаимоотношений, унаследованную от византийской модели «симфонии властей», где каждая из сил – священство (sacerdotium) и царство (imperium) – обладала суверенитетом в своей сфере. В контексте миссии это порождало феномен самостоятельного церковного планирования, свободного от сиюминутных политических конъюнктур.

Отсюда и самостоятельность в формировании Церковью собственных стратегий и практик миссионерского дела, которые вытекали не из задач, поставленных государством, а из собственного понимания развития христианства и Церкви на Руси, исходя из наличия тех ресурсов, которыми последняя обладала.

В XVI в. в контексте расширения границ русского государства на восток начался процесс включения обширных территорий, ранее входивших в состав Золотой Орды. Это привело к появлению в Московском государстве значительного иноэтнического и иноконфессионального населения, преимущественно мусульманского и языческого (инородческого).

Данный исторический вызов обусловил институциональные изменения в подходах Русской Православной Церкви к миссионерской деятельности. По мере продвижения русских переселенцев на новые земли Церковь столкнулась с необходимостью кардинального пересмотра целей и методов своей миссии. Её стратегия стала напрямую коррелироваться с общегосударственным политическим курсом, в рамках которого христианизация неправославного населения рассматривалась как ключевой инструмент его интеграции и русификации. Таким образом, миссионерская практика была трансформирована и подчинена решению задач государственного строительства.

Начиная с XVI в., в миссионерской деятельности Церкви отчетливо выделяются два направления – противомусульманское и противоязыческое. Их появление было вполне логичным и соответствующим тем задачам, которые ставились перед Церковью на присоединенных территориях.

Формирование миссионерских стратегий и практик, направленных на мусульманские народы, было инициировано после присоединения в 1552 г. Казанского ханства. С учреждением в 1555 г. Казанской епархии начался целенаправленный процесс христианизации местного населения, включая татар-мусульман.

Архиепископ Гурий (Руготин), первый предстоятель епархии, заложил основы миссионерского подхода, основанного на принципах убеждения, а не принуждения. Его преемники, в частности архимандрит Варсонофий, достаточно легко находил общий язык с иноверцами.

Используя имеющиеся знания в проповеднической и миссионерской деятельности, последний, в частности, «был интересным и понятным» собеседником для мусульман. Как отмечают некоторые авторы, именно это обстоятельство было одним из главных побудительных мотивов для смены вероисповедания и обращения местных жителей из ислама в православие.

На территориях бывшего Сибирского ханства аналогичная миссионерская практика столкнулась с системными трудностями. Институциональное становление миссии было осложнено конфликтами между церковной и светской властью, а также дефицитом квалифицированных кадров, не обладавших необходимой миссионерской подготовкой и практикой.

Несмотря на формальный запрет насильственного крещения, закрепленный в законодательных актах, эффективность миссии оставалась низкой, что было обусловлено как устойчивостью исламской идентичности, так и отсутствием последовательной государственной поддержки [1, с. 7].

В XVIII в. наблюдается трансформация религиозной политики в сторону ее ужесточения. При Петре I миссия приобретает, главным образом, характер инструмента сдерживания ислама, что видно, например, из указов, ограничивающих строительство мечетей и предписывающих насильственное крещение отдельных народов, хотя еще в конце XVII в. последнее считалось делом недопустимым.

Деятельность митрополита Филофея (Лещинского) в Сибири в первой четверти XVIII в., направленная на системную подготовку миссионеров и изоляцию новокрещеных от влияния прежней среды, отражает эту новую стратегию. Однако, как указывают некоторые исследователи, на практике церковные деятели нередко стремились минимизировать прямое насилие, делая акцент на проповеди [4, с. 201].

Институционализация миссионерства достигла нового уровня с созданием в 1731 г. «Новокрещенской конторы», призванной систематизировать процесс христианизации и контролировать новообращенных. Однако к середине XVIII в. политика тотальной христианизации показала свою несостоятельность, что привело к пересмотру стратегии в сторону консолидации уже крещеных, но не интегрированных в православную среду групп.

С воцарением Екатерины II государственный курс претерпел кардинальные изменения. Провозглашение принципа веротерпимости (1773) ограничило прямое вмешательство церкви в дела иноверцев, однако миссионерская деятельность среди мусульман не была прекращена, а, напротив, приобрела более структурированный и целенаправленный характер. К концу XVIII века в официальном дискурсе закрепился термин «противомусульманская миссия», что свидетельствует о ее окончательном оформлении как специфического института в структуре Русской Православной Церкви.

Таким образом, эволюция миссионерских стратегий Русской Православной Церкви в отношении мусульман демонстрирует сложное переплетение государственных интересов, институционального развития церкви и меняющихся исторических условий – от первоначальной проповеди через призму диалога к этапу административного регулирования и последующей системной институционализации в условиях провозглашенной веротерпимости.

Что касается противоязыческого направления миссионерской деятельности Церкви, то оно стало возможным и необходимым вследствие того, что на восточных территориях, которые постепенно были присоединены к российскому государству, помимо иноверцев проживало довольно большое количество инородцев, которые придерживались разных языческих верований.

Инородческое население Урала и Сибири по своей численности многократно превосходило, например, немногочисленное финно-угорское языческое население северо-западных рубежей России. В этой связи требовалась особая миссионерская стратегия, позволявшая работать среди различных инородческих сообществ, обозначенных выше восточных территорий.

Это обстоятельство потребовало кардинального пересмотра целеполагания и методов православной миссии. Ее задачи стали коррелироваться с общегосударственным курсом, направленным на интеграцию иноэтничного и иноконфессионального населения через христианизацию и последующую русификацию.

Принципиальным институциональным ограничением для миссионеров на Урале и в Западной Сибири стал изначально негласный, а впоследствии законодательно закрепленный запрет на применение насилия в отношении автохтонных языческих сообществ.

Данная правовая норма, категорически воспрещавшая принудительное крещение, наложила определенный отпечаток на характер и эффективность распространения православия.

В научной литературе отмечается, что ключевым вектором колонизации восточных территорий была не столько культурная ассимиляция, сколько религиозная трансформация, где Церкви отводилась роль основного инструмента укрепления государственного влияния.

Посредством морально-религиозного воздействия Церковь должна была способствовать инкорпорации местных народов в социально-политическую и экономическую систему российского государства.

Истоки организованной противоязыческой миссии связаны с основанием в 1604 г. Свято-Николаевского и Тагильского Рождественского монастырей, а позднее – Невьянского Богоявленского монастыря (1621 г.). Однако системная работа стала возможной лишь после создания в 1620 г. Тобольской епархии, первому архиепископу которой, Киприану (Старорусенникову), вменялось в обязанность обращение в православие местного населения.

Несмотря на отдельные свидетельства об успехах его пастырства, объективный анализ свидетельствует о серьезных институциональных барьерах: конфликты с местной администрацией, отсутствие координации и, что наиболее важно, языковой барьер. Миссионеры не владели языками коренных народов, что делало прямую проповедь практически невозможной.

В этой связи сформировалась специфическая стратегия, ориентированная первоначально на местные элиты. Как отмечает В.Ю. Софронов, именно языческая аристократия стала первоочередной целью миссии. Крещение северных князей, например, обдорских, открывало для них доступ к государственной службе и социальным лифтам, однако не влекло за собой обязанности обращать в христианство соплеменников. Массовая же христианизация простого населения очень часто встречала ожесточенное сопротивление [7, с. 21–23].

Государственная власть, руководствуясь принципами веротерпимости и экономической целесообразностью, законодательно закрепила добровольность крещения, как, например, в указе 1685 г. царевны Софьи. Это, по сути, легитимизировало традиционные верования и ограничило потенциал миссии.

Таким образом, миссионерская деятельность Русской Православной Церкви на восточных территориях в XVI–XVII вв. среди инородцев оказалась в неоднозначной ситуации.

С одной стороны, государство декларировало задачу христианизации как часть политики интеграции, с другой – его приоритетом была стабильность и экономическая эксплуатация новых земель, что заставляло сдерживать деятельность православных миссионеров и накладывать ограничения.

Церковь, в свою очередь, не обладала ни достаточными кадровыми ресурсами (миссия велась силами немногочисленных энтузиастов-одиночек), ни необходимыми финансовыми средствами, чтобы самостоятельно и эффективно достигнуть сколько-нибудь приемлемого результата в деле просвещения и христианизации местного языческого населения.

Институциональный анализ этого процесса христианизации уральских и сибирских инородцев позволяет выделить ключевые проблемы, препятствовавшие развитию миссии:

1. Децентрализованный характер. Отсутствие единой, централизованной и структурированной миссионерской организации; деятельность сводилась к бытовым контактам.

2. Языковой барьер. Незнание миссионерами языков коренных народов, что делало коммуникацию и проповедь крайне затруднительными.

3. Ограниченная государственная поддержка. Несмотря на формальную постановку задачи, государство не предоставляло Церкви достаточных административных и материальных ресурсов, а зачастую их интересы вступали в противоречие.

Несмотря на скромные практические результаты, рассматриваемый период имел фундаментальное значение – был заложен институциональный фундамент (Тобольская епархия), апробированы первые стратегии (ориентация на элиты), и осознаны ключевые вызовы, решение которых позволило в XVIII в. перейти к более системной и успешной миссионерской работе.

В начале XVIII в. происходит принципиальная трансформация: целеполагание православной миссии начинает всецело координироваться с имперской стратегией. Император Петр I, в отличие от предшественников, интегрировал задачу обращения неправославных подданных в общенациональную политику, рассматривая ее как инструмент укрепления государственного суверенитета и идеологической консолидации периферийных регионов, в особенности Урала и Западной Сибири.

Ключевым элементом новой стратегии стала целенаправленная христианизация автохтонных народов, преимущественно исповедовавших язычество. Это означало разрыв с предшествующей практикой, допускавшей религиозную автономию данных сообществ и ограничивавшей прозелитическую активность миссионеров. Институциональным исполнителем «воли монаршей» выступила Русская Православная Церковь, которой надлежало усилить соответствующую миссионерскую работу.

Наиболее ярким проявлением реализации данной политики стала деятельность митрополита Тобольского Филофея (Лещинского), чье назначение в 1702 г. ознаменовало начало качественно нового этапа.

Миссия под его руководством характеризовалась не только беспрецедентным территориальным размахом, но и формированием структурных основ для ведения просветительской деятельности. Важнейшим институциональным нововведением стало создание в Тобольске Славяно-русской школы (позднее трансформировавшейся в духовную семинарию), призванной готовить кадры для миссионерского служения.

Царский указ 1706 г. законодательно закрепил новую стратегию, предписав активную проповедь, уничтожение языческих культовых мест и строительство православных храмов.

При этом в документе акцентировался принцип добровольности крещения, что вызывает дискуссии в историографии относительно наличия или отсутствия принудительного обращения в православие. Анализ доступных источников и литературы позволяет сделать вывод, что в деле христианизации местного инородческого населения по-прежнему исключалось какое-либо насилие в деле крещения, поскольку оно противоречило как церковным, так и государственным интересам.

Эффективность миссии обеспечивалась комплексом мер: материальным стимулированием новокрещеных (освобождение от налогов, выдачей одежды и продовольствия), военной поддержкой миссионерских экспедиций и т.д. Несмотря на это, миссионеры все же сталкивались с сопротивлением, конкуренцией со стороны исламских проповедников и проблемой последующих возвращений новокрещеных обратно в лоно своей прежней религии.

Последнее, чаще всего, было обусловлено, в первую очередь, отсутствием регулярного окормления новокрещеных и контроля за их духовной жизнью, которая испытывала на себе сильнейшее влияние со стороны неправославных родных и близких принявшего крещение инородца и постепенного склонения последнего к возврату к старой вере.

Стоит отметить, что Владыка Филофей (в схиме Феодор) существенно институционализировал миссию, придав ей планомерный и расширенный характер. Результатом его деятельности, по различным отчетам, стало крещение десятков тысяч представителей коренных народов, строительство десятков церквей и значительное расширение географического присутствия православия в Западной Сибири.

Таким образом, в период деятельности митрополита Филофея (Лещинского) произошла глубокая трансформация миссионерских стратегий Русской Православной Церкви, которые превратились из эпизодических акций в структурированный, государственно-церковный проект, нацеленный на религиозно-культурную интеграцию окраин российского государства.

Однако за достаточно высокими цифрами обращений в православие восточных инородцев скрывались и серьезные проблемы, наличие которых не позволяло с оптимизмом смотреть в будущее не только противоязыческой миссии, но и православного миссионерства в целом.

Так, для значительной части автохтонного населения христианизация оставалась сугубо формальным актом. Ситуация стала особенно очевидной в 1730-е гг., когда митрополит Сибирский Антоний (Стаховский) доносил в Синод о глубокой пассивности новокрещеных прихожан-инородцев в религиозной жизни, несмотря на их знакомство с основами культа. Широкое распространение получил феномен двоеверия, при котором православная атрибутика мирно сосуществовала с языческими ритуальными предметами в повседневном быту [3, с. 159].

С институциональной точки зрения эффективность миссии была ограничена рядом факторов. Отсутствие последовательной и системной подготовки кадров, в частности игнорирование необходимости обучения миссионеров местным языкам, сводило на нет проповеднические усилия. Переводческая деятельность в отношении Священного Писания и богослужебных текстов в XVIII в. представлялась задачей маловыполнимой.

Немаловажным обстоятельством была и хроническая нехватка финансового обеспечения, которое возлагалось преимущественно на епархии, не обладавшие достаточными ресурсами для придания работе планомерного характера. Это приводило к отсутствию миссионерской преемственности, когда обращенные народы подолгу не видели священнослужителей.

Особую роль в трансформации миссионерской стратегии сыграл государственный фактор. Если при Петре I миссия начала выходить за пределы внутренней политики, что иллюстрирует учреждение Пекинской духовной миссии в 1713 г., то в последующий период наметилась иная тенденция. Имперская власть, позиционируя себя как веротерпимая, стала активно вмешиваться в миссионерские процессы, настаивая на сугубо добровольном характере обращения и ограничивая методы прямого воздействия.

Критики такой политики полагали, что чрезмерная веротерпимость, гарантированная государством, фактически консервировала языческие культы и подрывала позиции православия.

Непонимание в подходах между государством и Церковью стало особенно явным в вопросе методов христианизации. Церковь акцентировала свою деятельность на духовном просвещении, в то время как государственная стратегия делала ставку на административно-экономические стимулы: раздачу подарков, освобождение от податей и т.п. Подобная практика привела к тому, что крещение стало восприниматься частью инородцев не как духовный акт, а как инструмент для достижения меркантильных выгод, что объясняет феномен номинального православия.

Однако кардинальный перелом в государственной конфессиональной политике, произошедший в царствование Екатерины II, привел к институциональному кризису православной миссии. Курс на широкую веротерпимость, выраженный в упразднении Новокрещенской конторы и, в особенности, в Синодском указе от 17 июня 1773 года, который официально запрещал духовным лицам вмешиваться в дела иноверцев, фактически приостановил миссионерскую деятельность по всей империи.

Этот законодательный акт ознаменовал завершение определенного этапа в истории миссионерства Русской Православной Церкви и переход к новой парадигме взаимоотношений между государством, Церковью и иными религиозными сообществами.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бакиева Г.Т. Российское государство и сибирские татары в XVII – начале XX вв.: конфессиональный аспект // Известия Алтайского государственного университета. – 2008. – № 4 (60). – С. 7–15.

2. Балин М.А. Преподобный Стефан Пермский как православный миссионер / Петровские образовательные чтения. Духовно-нравственные ценности в современном российском обществе. Сборник научных трудов XII Международной научно-практической конференции. – Магнитогорск, 2024. – С. 10–12.

3. Галицкий Я.М. Деятельность православных миссионеров на Обском Севере в XVII – XVIII вв. // Церковный историк. – 2019. – № 1 (1). – С. 150–161.

4. Мавлютова Г.Ш. Христианизация мусульман Тобольской губернии в начале XX в. // Вестник Томского государственного университета. – 2016. – № 411. – С. 201–206.

5. Прохоров Г.М. Заметки о русском миссионерстве // История и культура. – 2007. – № 6. – С. 26–40.

6. Соловьев А.К. Несостоятельность мнения о насильственной христианизации Руси в домонгольский период в контексте проблемы двоеверия. [Электронный ресурс] Режим доступа URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/nesostojatelnost-mnenija-o-nasilstvennoj-hristianizatsii-rusi-v-domongolskij-period-v-kontekste-problemy-dvoeverija/#0_3 (дата обращения: 22.02.2026).

7. Софронов В.Ю. Методы крещения автохтонного населения Западной Сибири в конце XVI–XVII вв. // Омский научный вестник. – 2006. – № 9 (47). – С. 21–23.

8. Харитонов С.М. Русская церковь и государство в XV–XVI вв. – М.: ТЕРРА, 1998. – 173 с.

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ, ИКОНОПИСЬ, ЭТНОГРАФИЯ

УДК 75.046

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЗАМЕТКА О ТРЕХ ИКОНАХ, ПРИВЕЗЕННЫХ ИЗ ПАЛОМНИЧЕСКОЙ ПОЕЗДКИ СО СВЯТОЙ ЗЕМЛИ С ГОРЫ ЕЛЕОН

Лобзова Ольга Николаевна,
и.о. зав. кафедрой иконописи
Омской духовной семинарии

Ярославцева Ольга Владимировна,
студент кафедры иконописи
Омской духовной семинарии

Аннотация. В статье рассматривается история трех икон – Спасителя, Пресвятой Богородицы и святого Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна, выполненных на холсте в начале XX века, их бытования в часовне в честь Святого Иоанна Предтечи на Святой Земле, на горе Елеон и удивительного появления на Омской земле.
Ключевые слова: икона, Святая Земля, гора Елеон, паломник.

A HISTORICAL NOTE ABOUT THREE ICONS BROUGHT FROM A PILGRIMAGE FROM MOUNT OF OLIVES IN EAST JERUSALEM

Lobzova Olga Nikolaevna,
Acting Head of the Department of Icon Painting,
Omsk Theological Seminary;

Yaroslavtseva Olga Vladimirovna,
undegraduate student,
the Department of Icon Painting,
Omsk Theological Seminary

Abstract. The article examines the history of the creation of three icons – of the Savior, the Most Holy Theotokos, and the Holy Prophet, Forerunner and Baptist of the Lord John-painted on canvas in the early 20th century, their existence in the chapel in honor of Saint John the Forerunner in the Holy Land on the Mount of Olives, and the remarkable story of their arrival in the Omsk region.
Keywords: icon, Holy Land, Mount of Olives, pilgrim.

Паломничество на Святую Землю для верующего человека всегда становится событием. Сувениры, привозимые из святых мест, бережно хранятся в семье или передаются туда, где они будут доступны другим людям, глубоко

почитающим реликвии, связанные со святыми местами. В этой небольшой статье хотелось бы рассказать о трех артефактах, попавших к нам в Омск благодаря паломнической поездке.

Три артефакта представляют собой триптих икон – Спасителя, Пресвятой Богородицы и святого Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна. Прибыли они в Омск со Святой Земли, с горы Елеон из часовни. Написаны иконы на льняном холсте машинной выработки масляными красками в манере так называемой «фряжской живописи». Подобная манера письма стала очень модна у иконописцев на рубеже XIX–XX веков. Надписей и других пометок на холстах нет. Иконы покрыты сетью кракелюров, по поверхности живописи имеются множественные осыпи красочного слоя. Предположительно (согласно легенде), иконы были написаны неизвестным художником, профессионально владеющим живописью, и установлены в алтарной части часовни в честь Святого Иоанна Предтечи, она же часовня Обновления, в 1907 году по окончании ее строительства. Скорее всего, время написания икон по легенде и в действительности совпадают, т. к., проведя исследования, мы убедились, что при создании использовались художественные материалы начала XX века.



Икона Спас Вседержитель



Икона Пресвятой Богородицы



Икона Святого Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна

Невозможно говорить об иконах, не затрагивая историю возникновения монастыря и святых мест, с ним связанных.

В 1870 г. начальник Русской Духовной Миссии архимандрит Антонин (Капустин) приобрел участок земли к юго-востоку от места Вознесения Спасителя, на самой вершине Елеонской горы. Недалеко от места обретения главы св. Иоанна Предтечи

на Елеоне находится камень, на котором, по преданию, стояла Богоматерь во время Вознесения на небо Господа Иисуса Христа. Как ученый-византинист о. Антонин не мог не провести исследования исторической литературы, связанного с этим местом, и раскопок перед строительством монастыря.



В часовне Обретения честной главы Иоанна Предтечи

При раскопках, проведенных о. Антонином возле этого камня, была обнаружена, как он пишет, «куча золотой мозаики и множество кусков белого мрамора», а также основание двух колонн, все относящиеся к V или VI веку по Р. Х., а также гробница иеродиакона VI века. Вокруг этой древней церкви существовал некогда греческий женский монастырь. Во время нашествия персидского царя Хосрова в 614 году Иерусалим был разрушен, и из истории известно, что на Елеоне было найдено 1207 убиенных. Монастырь был также разрушен, а монахи претерпели мученическую смерть.

На месте древнего византийского храма о. Антонин принял решение выстроить храм в честь Вознесения Господня, а над обнаруженным мозаичным полом – часовню. Поэтому в конце XIX в. – начале XX в. над мозаиками и отмеченным углублением – местом обретения главы Иоанна Предтечи – была выстроена небольшая церковь. Хотя по размерам здание ее достаточно для церковного, из-за противодействия Иерусалимской Патриархии она не была освящена в качестве церкви и существует в статусе часовни во имя праздника Первого и Второго Обретения Честной Главы Иоанна Предтечи, отмечаемого 24 февраля. В этот день в часовне происходит моление и чтение Псалтири.



Елеонский Спасо-Вознесенский монастырь

Часовня представляет собой прямоугольное в плане здание, перекрытое двускатной крышей. Полукруглая апсида, замыкающая интерьер часовни с востока, снаружи никак не обозначена. Снаружи часовни, у южной ее стены, ближе к востоку, похоронена Ирина Григорьевна Силантьева (1851–1927), на средства которой часовня и была возведена. Обычно часовня заперта, а древние мозаики закрыты коврами. Для групп паломников (и экскурсантов) часовню иногда открывают. Собственно, со слов паломницы Серафимы (Ларисы Муравицкой), именно оттуда и происходят эти три иконы.

Лобзова Ольга Николаевна, Ярославцева Ольга Владимировна

«Историческая заметка о трех иконах, привезенных из паломнической поездки со Святой Земли с горы Елеон»



Инокиня Евгения на Святой горе Елеон



Серафима (Лариса Муравицкая)

В 2016 году паломница Серафима (Лариса Муравицкая), решившая отправиться в Иерусалим, оказалась в этом монастыре. Она была тронута духом места и его атмосферой, которая словно наполняла ее душу миром и спокойствием. В часовне, где была обретена святыня – честная глава Иоанна Предтечи, она провела долгие часы в молитвах, прося о благословении и помощи в своих делах. Во время одной из своих молитв раба Божия Серафима встретила инокиню Евгению – мудрую и добрую монахиню, которая служила в монастыре долгие годы. Евгения заметила, как паломница искренне молится, и подошла к ней с предложением. Она рассказала о трех иконах, которые ранее находились в алтарной части часовни в честь Обретения честной главы Иоанна Предтечи и которые собирались отправить на сжигание после ремонта часовни. Иконы были заменены, так как они были сильно повреждены временем и хранились в кладовой. Но в сердце инокини Евгении жила надежда, что эти святыни могут принести кому-то радость и утешение.

– Если ты готова взять их с собой, – произнесла инокиня, – я уверена, что у этих икон еще многие прибегнут к молитве и утешатся.

Серафима приняла предложение с благодарностью, осознавая, что эти иконы несут в себе частицу святого места и его истории. Каждая из них была пронизана молитвами верующих, которые приходили сюда за утешением и исцелением.

Инокиня обернула иконы вокруг трубы для хранения и транспортировки рулонных материалов и передала рабе Божией Серафиме, чтобы та увезла их и спасла от сжигания. Однако, когда пришло время покидать Иерусалим, перед Серафимой встала новая преграда: аэропорт Бен-Гурион. Известно было, что вывозить ценные вещи, особенно религиозные артефакты, строго запрещено. Сердце ее забилось быстрее; всю дорогу в аэропорт и подходя к контрольному пункту, она непрестанно молилась. И тут произошло настоящее чудо: охранник, проверяя документы и багаж паломницы, вдруг остановился, посмотрел и только спросил: «Что это?».

На что Серафима ответила: «Это святыни. Мне предложили… Я взяла… Если нужно – разверните и посмотрите».

После чего паломницу пропустили, даже не взглянув на иконы.

Серафима не могла поверить этому чуду. Словно сам святой пророк Иоанн Предтеча охранял ее путь! Она прошла через контроль с легким сердцем и благодарностью Богу за этот дар.

Вернувшись домой, Серафима на какое-то время разместила иконы в своем доме. Иконы были настолько большими, что одна из них разместилась на кровати, а две другие – на большом диване, пока для них изготавливались достойные рамы. Паломница приглашала в свой дом людей для совместной молитвы и каждое утро зажигала свечу перед ними и вспоминала о том чудесном путешествии на гору Елеон, о встрече с инокиней Евгенией и о том, как вера может преодолеть любые преграды.

Серафима является прихожанкой Свято-Никольского монастыря в деревне Большекулачье, и одну из икон – Святого Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна – она передала в дар монастырю. (Размер иконы в раме: 2 м 36 см х 91 см.) Иконы Спасителя и Пресвятой Богородицы определили служивший на тот момент настоятель Свято-Никольского монастыря игумен Зосима (Балин) и митрополит Владимир (Иким) в часовню Святого Пророка Илии в г. Омске.



Архивное фото Серафимы и игумена Зосимы (Балина), 2017 г. Свято-Никольский мужской монастырь.

В настоящее время две иконы – Спасителя и Пресвятой Богородицы – хранятся в кабинете древлехранителя в управлении Омской Епархии. Икона святого Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна находится в Свято-Никольском монастыре в деревне Большекулачье.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Архимандрит Антонин (Капустин). // https:// Азбука веры. Православная библиотека. [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https:// azbyka.ru/otechnik/Antonin_Kapustin/ (Дата обращения: 06.04.2026).

2. Иерусалим - Масличная гора. Часовня Обретения главы Иоанна Предтечи. // СБОРЫ.РУ. Народный каталог православной архитектуры. [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https://sobory.ru/article/?object=11558 (Дата обращения: 06.04.2026).

СЛОВЕСНОСТЬ, ЯЗЫКОЗНАНИЕ, ФОЛЬКЛОР

УДК 82-1/-9

ЦЕРКОВНОЕ ПИСАТЕЛЬСТВО КАК ФОРМА СЛУЖЕНИЯ: ОПЫТ ПРОТОИЕРЕЯ АЛЕКСАНДРА ГОРСКОГО

Диакон Андрей Владимирович Прохоцкий,
студент 2-го курса магистратуры
Московской духовной академии,
г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра

Аннотация. Протоиерей Александр Горский занимает одно из центральных мест в церковной отечественной науке середины XIX века. В первую очередь это связано с его обширной научной деятельностью, которая охватила практически каждый церковный жанр. Он оставил работы в области филологии, литературоведении, палеографии, патрологии, общей истории, богословия. Его современники отзывались о высоком научном уровне его исследований. Каждый, кто слушал или читал его работы, обращал внимание, что темы основаны на тщательном изучении источников и имеют под собой структурированную научную методологию их изучения, что придавало его работам точность и ясность изложения. Во вторую очередь следует отметить, что научная деятельность прот. Александра Горского не осталась в тени. Обладая живым научным интересом, он легко заинтересовывал студентов к какой-либо теме, которые стали переписывать его работы, а после дополнять их на протяжении нескольких лет. Например, в архиве сохранились рукописи лекционных курсов, лекций по истории евангельской и апостольской церкви, которые представлены в большом количестве разных редакций и дополнений.
Ключевые слова: протоиерей Александр Горский, церковное писательство, Московская духовная академия, религиозный дискурс, церковная история, XIX век.

CHURCH WRITING AS A FORM OF MINISTRY: THE EXPERIENCE OF ARCHPRIEST ALEXANDER GORSKY

Deacon Andrei Vladimirovich Prokhotsky,
master's student
Moscow Theological Academy,
Sergiev Posad, Trinity Lavra of St. Sergius

Abstract. Archpriest Alexander Gorsky occupies a central position in Russian ecclesiastical scholarship of the mid-19th century. This prominence is primarily attributable to his extensive scholarly activity, which encompassed virtually every ecclesiastical genre. He produced works in the fields of philology, literary studies, paleography, patrology, general history, and theology. His contemporaries attested to the high scholarly caliber of his research. Readers and listeners alike noted that his studies were grounded in meticulous source analysis and supported by a structured methodological framework, which ensured precision and clarity in his exposition. Secondly, it is important to emphasize that the scholarly legacy of Archpriest Alexander Gorsky did not remain obscure. Possessing a vibrant intellectual curiosity, he readily inspired students to engage with various topics; they copied his works and continued to expand upon them over subsequent years. For instance, the archives preserve manuscript lecture courses and lectures on the history of the Gospel and Apostolic Church, which exist in numerous revised editions and supplementary versions.
Keywords: Archpriest Alexander Gorsky, ecclesiastical writing, Moscow Theological Academy, religious discourse, church history, 19th century.

Введение

Несмотря на обширные труды прот. Александра Горского, его литературное наследие практически не изучено. Личность прот. А.В. Горского отличается выдающимися способностями в области церковной истории, которые актуализируются через исследования по истории духовного образования в России. В то же время роль Горского как церковного писателя еще требует дальнейшего изыскания, что будет осуществлено в рамках настоящего исследования. Если можно представить жизнь прот. Александра Васильевича и список работ, то практически невозможно составить ясного мнения о том, какими были особенности его литературного творчества, за исключением кратких высказываний или замечаний его современников, которые не имеют систематического характера и остаются в рамках высказываний.

Историография исследования формируется в двух основных направлениях: во-первых, исследования, посвящённые личности, жизненному и научному пути протоиерея А.В. Горского от современников; во-вторых, труды, анализирующие его методологические, филологические и богословские принципы, а также контекст научной школы, которую он сформировал; в-третьих, исследования, которые в целом анализируют церковно-историческую науку, а также обращают внимание на языковедческие и богословские исследования в МДА в диапазоне исследовательского хронологического периода.

Первый пласт историографии представлен преимущественно воспоминаниями современников и монографическими работами, посвящёнными личности Горского. Уже в конце XIX по первую полвины XX века появляются первые тексты «воспоминания», в которых его ученики и коллеги, такие как П.С. Казанский [19], прот. С.К. Смирнов [20], С. Попов [21]. Ими фиксируются не только факты его биографии, но и особенности его характера, педагогического метода и научного мировоззрения. Системным источником являются воспоминания проф. С.И. Смирнова [1], опубликованные в приложениях к «Творениям святых отцов» (1884–1885) и сопровождающие комментарии к изданию дневника Горского [1]. Эти материалы, а также публикации в «Богословском вестнике» (1900, 1914 и др.) [2,3,5,6,7] формируют основу «внутренней» историографии, т. е. той, что исходит из академической среды Московской Духовной Академии.

Второй пласт историографии – это постсоветская Россия. В этот период интерес к фигуре Горского первоначально возобновляется в рамках более широких исследований по истории русской церковной науки. Существенный вклад в систематизацию биографических данных внёс архимандрит Геннадий (Гоголев) [22]. Особое значение имеет монография А. С. Мелькова «Исполин знания: жизнеописание протоиерея А.В. Горского» (2012) [23]. Автор подчёркивает роль прот. А. Горского как «научного подвижника». Также у А.С. Мелькова есть ряд статьей, которые дополняют его монографический труд [24, 25, 26, 27]. Важным вкладом являются работы Л.А. Карелиной. В своих исследованиях она выделяет анализ методологических принципов прот. А. Горского [28, 29, 30]. Также можно выделить следующих авторов, которые занимались текстуальным наследием прот. А. Горского: Е.И. Лютько [31]. Автор выделяет четыре структурных элемента, определивших новую модель церковного учёного: сословная идентичность, положение вне церковной иерархии, аскетизация исследовательской повседневности и установление научной преемственности.

Третий пласт исследований охватывает труды, посвящённые истории церковной науки в целом, а также изучающие развитие языкознания и богословия в Московской Духовной Академии в рамках заданного хронологического периода. Статья К.А. Кузо-

ро «Юбилейные и памятные издания православных духовных академий: вклад в формирование корпоративной культуры» [32] представляет собой исследование роли юбилейных и памятных публикаций в сохранении и трансляции корпоративной памяти, ценностей и идентичности российских духовных академий XIX–XXI веков.

Основная часть

Творческое наследие протоиерея А. Горского представляет собой многослойный корпус текстов, в котором органично сочетаются филологические аспекты, богословское содержание и пастырское служение. Анализ его писательского наследия от официальных академических речей до интимных дневниковых записей позволяет выявить устойчивую жанровую дифференциацию, тематическую целостность и особую стилистическую манеру, отражающую интеллектуальную дисциплину учёного и церковного писателя. Для данного исследования важно, что систематизация творческого и литературного наследия протоиерея Александра Горского содержательно представлена на сайте «Азбука веры». На основе этого ресурса автором была составлена исследовательская классификация текстов протоиерея Александра Горского по жанрам, темам и категориям[1]:

Жанровая группа	Примеры произведений / корпусов*	Основные темы	Функция текста	Стилистические и методологические особенности
Проповеди и торжественные речи	Слово в день Святой Пасхи, Слово на Преображение, Приветственная речь митрополиту Иннокентию, Слово при открытии МДА	Литургическое богословие, связь праздника с историей Церкви, пастырское наставление, академическая идентичность	Литургическая, назидательная, институционально-представительская	Риторически выстроенная, сдержанно-патетическая речь; сочетание экзегезы и нравоучения; обращение к аудитории как к «братьям во Христе»; лаконичные богословские формулы
Жизнеописания (агиография и биография)	Житие св. Афанасия Великого, Св. Киприан, митрополит Киевский, Святой Димитрий Ростовский, Максим Грек	Подвиг веры и учёности, церковно-административная деятельность, богословская борьба с ересями, связь византийской и русской традиций	Биографическая реконструкция, формирование церковной памяти, назидание	Гибридный стиль: каноническая структура жития, историко-критический анализ; хронологическая строгость; внимание к источникам; отказ от легендарных наслоений (критический метод работы с источником)

[1]См. подробнее: протоиерей Александр Горский (28.08.1812–23.10.1875) // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Gorskij/ (Дата обращения:25.12.2025).

*Выбор текстов здесь иллюстративен, так как стоит задача дать ему жанрово-функциональную характеристику и проиллюстрировать этими работами.

Филологические и текстологические труды	Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, статьи в «Прибавлениях к ТСО»	История славянского перевода, палеография, канонизация священных текстов, кирилло-мефодиевское наследие	Научно-описательная, критико-редакционная, источниковедческая	Строгая терминология; аналитическая точность; сравнительный анализ греческих и славянских текстов; акцент на материальной культуре рукописи (пергамент, почерк, миниатюры)
Исследования по церковной истории	Митрополиты Московские, о духовных училищах в XVII в. Отношения монастырей в XVI в.	Институциональная история, взаимодействие Церкви и государства, региональные особенности церковной жизни	Историко-аналитическая, архивно-документальная	Систематизация архивных данных; выделение причинно-следственных связей; «теологический историзм» история как проявление Божественного Промысла
Личные документы	Дневник, Письмо митрополиту Филарету (1867), Замечания на сочинения Хомякова	Внутренняя духовная борьба, научная совесть, критика «умозрительного богословия», служение как аскеза	Рефлексивная, этическая, полемическая	Интимно-исповедальный тон; риторические вопросы; молитвенные вставки; критика в форме «замечаний» сдержанная, но принципиальная

Таблица 1. Жанрово-функциональная характеристика творческого наследия протоиерея А.В. Горского

Отдельно важно выделить у протоиерея А. Горского проповеди и торжественные слова. Это, с одной стороны, тексты, написанные для чтения, но с другой, они были произнесены отцом Александром на важные события в жизни Академии и праздничные дни Церкви. К ним относятся, в частности, пасхальные беседы, слова в дни литургических праздников (Сретение [4], Преображение [5], Воздвижение Креста [6]), а также речи на официальных академических мероприятиях: например, при открытии Московской Духовной Академии или визитах высокопреосвященных иерархов. Эти тексты носят литургически-патетический характер: в них прот. А. Горский сочетает экзегетическую строгость с нравоучительной направленностью, стремясь не столько к интеллектуальному озарению, сколько к духовному пробуждению слушателей. Особенно показательно Слово на Литургии Преждеосвященных Даров – один из самых объёмных и насыщенных текстов, где литургическое таинство истолковывается в свете святоотеческой традиции и церковной истории [7]. Хотя каждый из этой категории текстов представляет собой интересный синтез исторического и богословского знания, понимания своей аудитории, а также отражения писательских характеристик прот. А. Горского.

Второй значимый пласт – это жизнеописания святых и иерархов, среди которых доминируют митрополиты Киевские и Московские (св. Киприан [8], св. Алексий [9], митрополит Петр [10]), а также Святые Отцы Восточной Церкви [12]. Эти сочинения занимают промежуточное положение между агиографией и историко-биографическим исследованием: прот. А. Горский сохраняет каноническую структуру жития, но насыщает текст историко-церковными деталями, датами, анализом политических и богословских обстоятельств. В этом смысле его жизнеописания – это инструменты формирования церковной исторической памяти.

К научно-филологическому корпусу относятся «Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки» [13], а также статьи в «Прибавлениях к Творениям святых отцов» [14,15,16,17,18]. Здесь прот. А. Горский выступает как методолог: его тексты строго структурированы, насыщены палеографическими описаниями, лингвистическими замечаниями и критическими сопоставлениями. Особенно важны его исследования по истории славянского перевода (например, о Пятикнижии Моисеевом, исправленном в XV веке по еврейскому тексту) и образованию канона Нового Завета, они свидетельствуют о стремлении интегрировать славянскую традицию в общехристианский контекст.

Наконец, личные документы: дневники, письма, заметки раскрывают интеллектуальную составляющую прот. А. Горского как церковного писателя. Здесь прот. А. Горский предстаёт не как публичная фигура, а как мыслитель, склонный к самоанализу, сомнению и внутреннему диалогу с традицией.

Обобщая характеристику жанров, стиля и тем, в которых реализовался протоиерей Александр Горский как церковный писатель, следует отметить: несмотря на жанровое разнообразие, всё его текстовое наследие объединено единой сверхзадачей служением Церкви через слово. Эта установка раскрывается через постоянное обращение к трём фундаментальным сферам: литургико-таинственной жизни (анализ пасхального цикла, литургии), церковно-исторической преемственности (жития иерархов, история митрополий) и филологическому утверждению традиции (текстология, критика переводов, работа с источниками). Даже в официальных речах, например, в Приветствии митрополиту Иннокентию, прот. А. Горский не ограничивается риторикой вежливости, но напоминает о духовно-исторической миссии Лавры и Академии. В письмах к митрополиту Филарету он обсуждает не личные дела, а переводческие и богословские проблемы. В дневнике фиксирует не только бытовые события, но и «духовные движения», связанные с работой над текстами.

Дальше в общих чертах важно отметить стиль прот. А. Горского, так как подробнее будут разбираться источники в эмпирических частях работы. Он сочетает в своем стиле академическую строгость и церковно-проповеднические аспекты. В научных трудах он использует точную терминологию, чёткую периодизацию, аргументацию на основе источников. Его фраза почти лишена эмоциональной окраски, но насыщена смысловыми уточнениями. В проповедях и поучениях стиль становится риторически выстроенным, но не пафосным. Прот. А. Горский избегает витиеватости ради красоты: его метафоры всегда служат богословскому пояснению (например, «ловцы человеков» истолковываются как призыв к пастырскому служению, а не к метафизической абстракции). В то же время в личных записях, особенно в дневнике стиль обретает интимно-рефлексивный характер: здесь преобладают короткие фразы, риторические вопросы, молитвенные обращения, что выдаёт глубокую внутреннюю жизнь автора.

Методологический подход протоиерея Александра Васильевича Горского представляет собой уникальный синтез церковной традиции, академической строгости и личностной рефлексии. Формируясь в контексте эпохи середины XIX века, когда рус-

ская наука стремительно интегрировалась в европейское гуманитарное пространство, прот. А. Горский выработал исследовательскую парадигму, сочетающую филологическую точность, историко-критическое мышление и пастырскую чуткость. Его методология складывалась в ходе практической работы с текстами: рукописями Синодальной библиотеки, святоотеческими трактатами, агиографическими памятниками, историческими документами и личной перепиской. Именно эта прикладная направленность обусловливает служебный характер его подхода, ориентированного на восстановление и передачу церковной памяти.

Центральным методологическим принципом прот. А. Горского была работа с первоисточником. В отличие от многих современников, опиравшихся на компилятивные учебники и схоластические схемы, он настаивал на необходимости прямого обращения к древним текстам как греческим, так и славянским. Его подход был системным: он разделял историю Церкви на периоды, выделял ключевые темы (миссия, гонения, богословские споры, литургическая жизнь, церковное управление) и прослеживал их развитие во времени. Такой метод требовал не просто эрудиции, но и способности к структурному синтезу, что делало его труды не только информативными, но и аналитически насыщенными.

Особое значение в методологии прот. А. Горского занимала палеография и текстология. В сотрудничестве с будущим архиепископом Филаретом (Гумилевским) он провёл детальный анализ рукописных собраний Московской Синодальной библиотеки, результатом чего стало фундаментальное «Описание славянских рукописей...». В этой работе он не ограничивался внешним описанием кодексов, но стремился реконструировать их происхождение, датировку, переводческие особенности и богословский контекст. Особенно значимым стало его изучение кирилло-мефодиевского наследия: прот. А. Горский первым выделил и атрибутировал древнейшие списки житий святых, связанных с деятельностью святых равноапостольных просветителей, тем самым заложив основы славянской агиографической филологии. Его подход был контекстуальным: каждый текст рассматривался не как изолированный памятник, а как элемент живой церковной традиции, в которой переплетались богословие, литургия и историческая память.

Важной чертой методологии прот. А. Горского была интеграция филологии и богословия. Для него филологический анализ никогда не был самоцелью. Как отмечает А.С. Мельков, прот. А. Горский видел в тексте «живой орган церковной традиции, в котором осуществляется взаимодействие Божественного Откровения и человеческого слова». Поэтому его работа с рукописями или святоотеческими комментариями всегда имела богословскую направленность: уточнение переводческих нюансов, выявление подлинного смысла догматических формулировок, разоблачение поздних искажений. Эта установка нашла выражение и в его участии в издании «Творений святых отцов в русском переводе», где он выступал не только как переводчик, но и как консультант, обеспечивавший академическую достоверность публикаций. Так, в письме к М. П. Погодину он называл русскую церковную историю «главным предметом изучения по обязанности и по любви», подчёркивая, что научное служение – это форма пастырства.

Но кроме общего описания, важно сделать иллюстрацию того, каким образом отец создает литературный текст. Первым можно рассмотреть его исследование, посвященное святителю Ионе, представляет собой итоговый образец его научно-критической работы в «Прибавлениях». Эта статья является целостным церковно-историческим трудом, в котором гармонично соединены источниковедческая строгость, литературоведческая чуткость, политико-институциональный анализ и богословская интерпретация, реализуя в полной мере его тринитарный подход к истории

Церкви. Работа открывается не с чудесных преданий, а с тщательной реконструкции исторического контекста. Биография святителя строится на фактографической основе, через пространственно-временные координаты. Особое внимание прот. А.В. Горский уделяет духовной среде Симонова монастыря, рассматривая ее как школу будущего первосвятителя. При этом ученый тонко трактует известное пророчество митрополита Фотия об Ионе не как отвлеченное чудо, а как прозрение его будущей роли устроителя Церкви в эпоху надвигающихся испытаний [17].

Прот. А.В. Горский четко отделяет достоверные данные от малодоказательных, гипотетически реконструирует хронологию, избегая морализаторских оценок. Центральным событием исследования становится Собор 1448 года, приведший к автокефалии Московской митрополии [17]. Анализ этого события у прот. А.В. Горского носит характер строгого церковноправового рассуждения. Он последовательно излагает канонические основания, исторические прецеденты, юридическую процедуру и конкретные политико-экклезиологические причины, приведшие к этому решению, избегая упрощенной патриотической апологетики.

Важное место в статье занимает литературоведческий анализ грамот святителя Ионы. Прот. А.В. Горский не просто публикует эти тексты, но рассматривает их как особый жанр, в котором язык становится инструментом церковной власти. Он классифицирует документы по типам, показывая, как богословская аргументация, юридическая точность и риторическая сила в них служат единой цели сохранения церковного единства [14]. Богословская интерпретация прот. А. Горского возводит образ святителя Ионы на символическую высоту, видя в нем «второго Илариона» для новой эпохи. Ученый проводит глубокие параллели между миссией митрополита Илариона после Крещения Руси и служением святителя Ионы в период внутренних смут и внешней угрозы унии. Даже рассказ о чудесном знамении в Успенском соборе прот. А.В. Горский осмысляет не как назидательное чудо, а как богословское подтверждение законности избранного церковного пути и знак особого Промысла о Русской Церкви [17, с. 256]. Церковный писатель демонстрирует целостный подход, последовательно восходя от установления исторического факта через анализ источников и реконструкцию контекста к богословскому осмыслению смысла событий. Через фигуру святителя Ионы профессор защищает не политические интересы Москвы, а непреходящий принцип жизни Церкви как Тела Христова, вынужденной в конкретных исторических обстоятельствах искать формы сохранения веры и связи со Вселенским Православием.

Второй пример – это житийные сочинения прот. А.В. Горского, посвященные русским митрополитам и восточным Отцам Церкви, представляют собой целостный образец глубокого литературоведческого и историко-богословского анализа. Ученый рассматривал житийный текст не в узких рамках агиографического канона, но как важнейший источник для понимания церковной истории, государственной жизни и культурной среды. В своих работах он подчеркивал, что «биографические сведения об учителях Церкви и перечень их сочинений при изложении истории церковного учения нужны… когда и сколько первыми определяется образ действования какого-либо учителя Церкви, а последние служат источником раскрываемых истин» [27]. Таким образом, житие в интерпретации прот. А.В. Горского превращалось в инструмент для масштабной реконструкции церковно-исторического процесса. Отличительной чертой исследователя была тонкая жанровая чуткость. Он четко различал специфику жития, поучения, слова и гомилии, понимая каждый жанр как особый тип речи со своей литургической и дидактической функцией. В биографиях русских святителей прот. А.В. Горский раскрывал не только внешнюю канву событий, но и внутреннюю логику духовного подвига, осмысляя ее через действие Святой Троицы: миссионерскую твердость как проявление воли Бога Отца, учительное и ие-

рархическое служение как образ служения Сына, а нравственное преображение и аскетику как плод действия Духа Святого [27]. Особое внимание прот. А.В. Горский уделял языку и стилю как анализируемых памятников, так и своей научной прозы. Он сознательно избегал иностранных терминов и двусмысленностей, стремясь к ясности, точности формулировок и соответствию духу церковной традиции.

Статья прот. А.В. Горского о святителе Василии Великом демонстрирует последовательное применение его научного метода к патристическому материалу. Исследователь выходит за рамки традиционной агиографии, преобразуя житие в церковно-историческую биографию, основанную на строгом различении факта, предания, богословского смысла и литературной формы.

Основой работы является критический анализ жанровой традиции. Прот. А.В. Горский начинает с источниковедческой классификации, четко разделяя собственно житие, письма, поучения, богословские трактаты, канонические и литургические тексты. Он строго отделяет подлинные сочинения от поздних приписок, указывая, что к последним относятся тексты, «подлинность которых не подлежит никакому сомнению» [18, с. 3]. К устным преданиям, пересказанным, например, свт. Григорием Нисским, ученый относится с осторожным реализмом, не отвергая их полностью, но и не принимая как буквальную истину. Композиция исследования выстроена экклезиологически, отражая тринитарный принцип в понимании служения святителя. Прот. А.В. Горский выделяет три ключевых этапа: монашеский подвиг как действие Святого Духа, пресвитерское учительство как служение Сыну Божию и архипастырское правление как участие в управлении Богом Отцом [18, с. 7]. Такой подход превращает биографию в историю становления церковного деятеля в контексте богочеловеческого Промысла.

Особое внимание прот. А.В. Горский уделяет филологическому анализу, рассматривая язык и стиль как инструмент богословского служения. Он фиксирует полифонию речевых практик свт. Василия Великого: от риторики, усвоенной в Афинах, до простого назидательного тона в обращении к инокам и строгого диалектического языка в догматической полемике [18, с. 29]. Ученый показывает, как святитель адаптировал форму выражения к обстоятельствам, не изменяя содержания, проповедуя даже среди ариан «мудрою осторожностью» [18, с. 31]. Библейские реминисценции анализируются не как украшение, а как глубокая богословская стратегия.

Важным аспектом становится интертекстуальный анализ. Прот. А.В. Горский встраивает наследие святителя в широкий контекст святоотеческой традиции, отмечая его творческое отношение к авторитетам прошлого. Он показывает, что свт. Василий, работая с Писанием, «пользовался точными переводами», а в отношении Оригена «извлекал изъяснение мест Писания… но избегал его иносказательного толкования», тем самым осуществляя критическую рецепцию в свете церковного Предания [18, с. 52]. Литературная этика самого святителя становится для прот. А.В. Горского критерием достоверности. Он обращает внимание на исповедальный тон автобиографических фрагментов, где свт. Василий пишет о годах, проведенных в суете, отмечая, что «пролил я много слёз». Эта скромность не отрицает развития, но утверждает онтологическую неизменность истины, что, по мысли профессора, раскрывает подлинность биографического свидетельства.

В итоге прот. А.В. Горский совершает жанровую трансформацию: традиционное житие с кульминацией в чудесах становится у него историко-богословским исследованием. Чудесные события, например исцеление сына императора Валента, интерпретируются не как простая победа над властителем, а как знак Божественного Промысла, «расстроившего замыслы» гонителя. Такой подход позволяет вписать личность и труды Святого Отца не только в исторический, но и в сакральный контекст жизни Церкви.

Заключение

Методология прот. А. Горского неразрывно связана с его этикой научного служения. Он принципиально избегал публичного авторства, предпочитая анонимное участие в коллективных изданиях. Для него наука была не полем для самовыражения, а формой аскезы и служения Церкви. Эта установка проявлялась и в его личной жизни: дневниковые записи свидетельствуют о крайнем самоотвержении, физическом истощении, вызванном многодневной работой над источниками, и готовности жертвовать личным комфортом ради научной точности. Такой подход делал его фигуру не просто учёным, но подвижником науки – человеком, для которого познание было путём духовного упражнения.

Таким образом, методологический подход протоиерея Александра Горского представляет собой целостную систему, в которой филологическая скрупулёзность, историко-критическое мышление, богословская глубина и пастырская ответственность образуют единое целое. Он не только заложил основы церковно-филологической науки в России, но и создал устойчивую исследовательскую традицию, в которой текст воспринимался как живое пространство встречи веры и разума. Именно поэтому его фигуру справедливо называют «первым церковным историком в строгом и истинном смысле этого слова».

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Горский А. В., прот. Дневник : с примеч. прот. С. К. Смирнова // Прибавление к «Творениям святых отцов». – 1884. – Ч. 34. – Кн. 3. – С. 84–144; Кн. 4. – С. 303–365.
2. Горский А. В., прот. Жизнь блаженного Феодорита, епископа Кирского // Прибавления к Творениям св. Отцов. – 1855. – Ч. 14. – Кн. 3. – С. 309–396.
3. Горский А. В., прот. Жизнь святого Афанасия Великого, архиепископа Александрийского // Прибавления к Творениям св. Отцов. –1851. – Ч. 10. – Кн. 1. – С. 29–201.
4. Горский А. В., прот. Жизнь святого Василия Великого, архиепископа Кесарийского // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. – 1845. – Ч. 3. – Кн. 1. – С. 3, 5–23, 29, 31, 52.
5. Горский А. В., прот. Неизданные места из «Дневника» // Богословский вестник. – 1914. – Т. 3. – № 10–11. – С. 367–423.
6. Горский А. В., прот. О древних канонах святым Кириллу и Мефодию // Прибавления к Творениям св. Отцов. – 1856. – Ч. 15. – Кн. 1. – С. 33–48.
7. Горский А. В., прот. О славянском переводе Пятикнижия Моисеева, исправленном в XV веке по еврейскому тексту // Прибавление к Творениям св. Отцов. – 1860. – Ч. 19. – Кн. 1. – С. 134–168.
8. Горский А. В., прот. Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава I // Прибавления к Творениям св. Отцов. – 1844. – Ч. 2. – Кн. 2. – С. 204–222.
9. Горский А. В., прот. Письмо к митрополиту Филарету (7 марта 1867 г.) // Богословский вестник. – 1907. – Т. 3. – № 9. – С. 160–171.
10. Горский А. В., прот. Поучение на день Преображения Господня: произнесено в 1871 г. в академической церкви // Богословский вестник. – 1894. – Т. 3. – № 8. – С. 159–161.
11. Горский А. В., прот. Св. Алексий, митрополит Киевский и всея России // Прибавления к Творениям св. Отцов. – 1848. – Ч. 6. – Кн. 1. – С. 89–128.
12. Горский А. В., прот. Св. Киприан, митрополит Киевский и всея России // Прибавление к Творениям св. Отцов. – 1848. – Ч. 6. – Кн. 2. – С. 295–369.
13. Горский А. В., прот. Св. Петр, митрополит Киевский и всея России // Прибавления к Творениям св. Отцов. – 1844. – Ч. 2. – Кн. 1. – С. 73–84.

14. Горский А. В., прот. Святой Иона, митрополит Киевский и всея России // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. 1846. – Ч. 4. – Кн. 2. – С. 229, 235–247, 249, 256.

15. Горский А. В., прот. Слово на день Воздвижения Креста Господня: произнесено в 1871 г. в академической церкви // Богословский вестник. – 1894. – Т. 3. – № 9. – С. 327–335.

16. Горский А. В., прот. Слово на день Сретения Господня // Прибавления к Творениям св. Отцов. – 1861. – Ч. 20. – Кн. 1. – С. 145–152.

17. Горский А. В., прот. Слово на литургии преждеосвященных даров: произнесено 17 марта 1869 г. // Богословский вестник. – 1895. – Т. 1. – № 3. – С. 339–344.

18. Горский А. В., прот., Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки в 5 т. – Москва: Синод. тип., 1855–1869.

19. Геннадий (Гоголев), архим. Великан учености: жизнь и труды протоиерея Александра Васильевича Горского (1812–1875). – Москва: Крутицкое подворье ; Сретенский монастырь, 2004.

20. Казанский П. С. Воспоминания об А. В. Горском // Богословский вестник. – 1900. – Т. 3. – № 11. – С. 544–560.

21. Карелина Л. А. Лекции по Евангельской истории протоиерея Александра Васильевича Горского: изменения, внесенные в первую часть курса: до выхода Иисуса Христа на общественное служение // Ипатьевский вестник. – 2025. – № 3. – С. 11–27.

22. Карелина Л. А. Методологии раскрытия учения о Церкви в лекционных курсах Александра Васильевича Горского и научных публикациях Московской духовной академии 40–70-х гг. XIX в. // Богословский вестник. – 2024. – № 4 (55). – С. 139–164.

23. Карелина Л. А. Методологические особенности лекционного курса догматического богословия прот. А. В. Горского // Христианское чтение. – 2021. – № 2. – С. 137–147.

24. Кузоро К. А. Юбилейные и памятные издания православных духовных академий: вклад в формирование корпоративной культуры // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – 2019. – № 35. – С. 62–71.

25. Лютько Е. И. Протоиерей Александр Васильевич Горский и становление научного богословия в России // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. – 2016. – Вып. 5 (72). – С. 129–146.

26. Мельков А. С. Исполин знания : жизнеописание протоиерея А. В. Горского. – Москва: Пашков дом, 2012.

27. Мельков А. С. Методологические основы церковной истории в научном творчестве протоиерея Александра Горского [Электронный ресурс] // Studia Humanitatis. – 2014. – № 1–2. Режим доступа URL: https://cyberleninka.ru/article/n/metodologicheskie-osnovy-tserkovnoy-istorii-v-nauchnom-tvorchestve-protoiereya-aleksandra-gorskogo (дата обращения: 11.12.2025).

28. Мельков А. С. Методология церковной истории в научных представлениях А. В. Горского // Материалы Второй научно-методической конференции «Гуманитарные науки и православная культура». – Москва : МПГУ, 2004. – С. 164–171.

29. Мельков А. С. Протоиерей А. В. Горский как церковный историк, богослов и археограф [Электронный ресурс] // Church and Time. Режим доступа URL: URL: https://church-and-time.ru/351 (дата обращения: 21.12.2025).

30. Мельков А. С. Ректор Московской духовной академии А. В. Горский и его вклад в развитие русской церковно-исторической науки // Журнал Московской Патриархии. – 2002. – № 12. – С. 47–52.

31. Попов С. Ректор Московской Духовной Академии протоиерей А. В. Горский // Богословский вестник. 1896. – № 1–12.

32. Смирнов С. К. Воспоминания о покойном ректоре МДА протоиерее А. В. Горском // Православное обозрение. – 1876. – № 11. – С. 461–491.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Материалы Всероссийской студенческой научно-практической, научно-богословской конференции «Духовное образование и культурный ландшафт Сибири» (Омская духовная семинария, 18 февраля 2026 года)

УДК 726/627.7

ПРАВОСЛАВНЫЕ ХРАМЫ КАК ЭЛЕМЕНТЫ НАВИГАЦИОННОЙ ИНФРАСТРУКТУРЫ НА СИБИРСКИХ РЕКАХ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Добрановский Никита Сергеевич,
студент 3-го курса, ОИВТ ВО
«Омский институт водного транспорта», г. Омск
Андреев Константин Геннадиевич,
доцент кафедры СТД ОИВТ ВО
«Омский институт водного транспорта», г. Омск

Аннотация. Работа посвящена исследованию утилитарной функции православных храмов как ключевых элементов навигационной системы сибирских рек в XIX – начале XX века. В эпоху развития парового судоходства при отсутствии развитой сети маяков церковные сооружения благодаря доминирующей архитектуре и расположению на высоких берегах служили основными визуальными ориентирами для судоводителей. На основе анализа исторических лоций, карт и путевых записей рассматриваются конкретные примеры использования храмов в бассейнах Оби, Енисея и Лены. Утверждается, что сеть храмов, создававшаяся по духовным и градостроительным канонам, стала эффективным компонентом транспортной инфраструктуры, способствовавшим экономическому освоению Сибири. Данный подход позволяет выявить новые грани взаимодействия религиозного, экономического и технологического факторов в процессе освоения пространства.
Ключевые слова: православные храмы, навигация, сибирские реки, визуальные ориентиры, транспортная инфраструктура, историческая география.

ORTHODOX CHURCHES AS ELEMENTS OF NAVIGATIONAL INFRASTRUCTURE ON SIBERIAN RIVERS IN THE 19TH – EARLY 20TH CENTURIES

Dobranovsky Nikita Sergeevich,
3rd year student,
«Omsk Institute of Water Transport»(OIVT), Omsk
Andreev Konstantin Gennadievich,
Associate Professor of the Department of STD
«Omsk Institute of Water Transport»(OIVT), Omsk

Abstract. The report investigates the utilitarian function of Orthodox churches as key elements of the navigational system on Siberian rivers in the 19th and early 20th centuries. During the era of steamship development, in the absence of an extensive network of lighthouses, church buildings, owing to their dominant architecture and location on high banks, served as primary visual landmarks for navigators. Based on an analysis of historical sailing directions, maps, and travel notes, specific examples of the use of churches in the Ob, Yenisei, and Lena river basins are examined. It is argued that the network of churches, created according to spiritual and urban planning canons, became an effective component of the transport infrastructure, contributing to the economic development of Siberia. This approach allows for the identification of new facets of interaction between religious, economic, and technological factors in the process of territorial development.
Keywords: Orthodox churches, navigation, Siberian rivers, visual landmarks, transport infrastructure, historical geography.

Введение

Освоение сибирских территорий в XIX столетии, стимулированное экономическими интересами и государственной политикой, было напрямую обусловлено развитием транспортных коммуникаций [1]. Реки, выступавшие в роли главных артерий для перемещения людей, грузов и идей, требовали обеспечения безопасного судоходства. Однако создание полноценной сети специализированных навигационных сооружений (маяков, створных знаков) в условиях колоссальных расстояний и слабой заселенности региона представляло собой сложнейшую задачу. В этой ситуации естественные и рукотворные доминанты ландшафта неизбежно начинали выполнять утилитарные навигационные функции. Данная статья фокусируется на анализе одного из таких уникальных феноменов: **использования православных храмов в качестве ключевых элементов навигационной инфраструктуры на сибирских реках.** Цель работы: на основе комплексного изучения картографических, нарративных и нормативных источников доказать, что храмы были не только духовными центрами, но и важнейшими практическими ориентирами, интегрированными в систему речного транспорта эпохи парового судоходства [8].

1. Предпосылки навигационной функции: архитектура и топография

Навигационная полезность храма определялась совокупностью его неизменных характеристик, делавших его идеальным естественным маяком в условиях сибирских рек.

1.1. *Архитектурная доминанта.* Православный храм, особенно в его каменном исполнении, кардинально выделялся в окружающем ландшафте. Высокая колокольня, часто многоярусная, увенчанная крестом, служила прекрасным створным знаком. Позолоченные или ярко окрашенные купола, хорошо заметные в солнечную погоду, и светлые стены из камня или лиственницы резко контрастировали с темной зеленью тайги или монохромной зимней палитрой. В условиях равнинного Обь-Иртышского бассейна силуэт церкви мог быть виден за 15-20 километров, что было сопоставимо с дальностью видимости ранних береговых маяков [2]. Визуальное доминирование делало храм безошибочным ориентиром.

1.2. *Стратегическое местоположение.* Каноны храмостроения и практические соображения (защита от паводков, эстетическое восприятие) диктовали выбор для строительства наиболее выдающихся топографических точек: высоких коренных берегов (яров), мысов при слиянии рек, господствующих над местностью холмов [5]. Именно такие точки были критически важны для судовождения. Завидев церковь на яру, лоцман или капитан мог точно определить свое местонахождение на реке, предвидеть приближение к населенному пункту или к опасному участку (перекату, порогу). Таким образом, сакральная география целенаправленно накладывалась на узловые точки транспортного каркаса, создавая взаимодополняющий симбиоз.

2. Документальные свидетельства: храмы в навигационной практике

Функция храмов как ориентиров не была случайной или неосознанной; она находила прямое отражение в профессиональной документации и практике судоходства.

2.1. *Отражение в лоциях и путеводителях.* Наиболее убедительным доказательством служат официальные лоции – руководства для судовождения. В «Лоции реки Оби и Обской губы» (1913 г.) указания вида: «На 125-й версте – село Молчаново, на правом берегу, отличается каменной церковью… От церкви вниз тянется каменистая гряда» – являются стандартными [4]. Аналогичные описания, где церковь выступает главным или единственным отличительным признаком населенного пункта и

ключом к навигационной обстановке, обильно представлены в лоциях Енисея, Лены, Ангары и их притоков. Частные путеводители для пассажиров и коммерсантов также постоянно апеллировали к храмам как к узнаваемым точкам на маршруте [6].

2.2. *Финансирование и осознание полезности.* Значительная часть каменных храмов в портовых и торговых городах Сибири (Тобольск, Томск, Енисейск, Красноярск) была построена на пожертвования местного купечества, чье благосостояние напрямую зависело от речной торговли. Инвестируя в грандиозное храмовое строительство, купцы-судовладельцы (такие как И.Г. Гадалов, Н.Ф. Мясников) не только укрепляли свой социальный статус и исполняли христианский долг, но и вполне осознанно вкладывались в обустройство транспортного пути, делая его безопаснее и предсказуемее для своих же коммерческих операций [6].

3. Конкретные примеры из навигационной практики

Анализ отдельных объектов позволяет детализировать общую картину.

3.1. *Тобольский кремль – «ворота в Сибирь».* Ансамбль Софийско-Успенского собора с высокой колокольней, расположенный на Троицком мысу при слиянии Иртыша и Тобола, был первым грандиозным сооружением, встречавшим суда, поднимавшиеся из европейской России. Его силуэт, описанный в дневниках и мемуарах десятков путешественников (от А.Н. Радищева до политических ссыльных), служил однозначным сигналом о прибытии в исторический центр сибирской администрации [2].

3.2. *Церковь в селе Верхне-Имбатском на Енисее.* Каменная Преображенская церковь (постр. 1792 г.), стоявшая на крутом правом берегу, отмечала крайне важный для судоходства рубеж – начало сложнейшего участка Енисея с Верхне-Имбатскими порогами. Её упоминание в лоциях было обязательным: она предупреждала капитанов о необходимости подготовки к сложному маневрированию и, возможно, найму местного лоцмана [4].

3.3. *Спасо-Преображенский мужской монастырь в Минусинске.* Монастырский комплекс, занимавший возвышенность у протоки Енисея, служил надежным знаком подхода к одному из главных хлеботорговых центров Южной Сибири. В условиях сильно разветвленной здесь речной сети с множеством островов и проток его колокольня была бесценным ориентиром для выбора правильного судового хода к пристани [5].

Заключение

Проведенное исследование позволяет сделать вывод, что в XIX – начале XX века православные храмы выполняли на сибирских реках важную и официально признанную утилитарную функцию, являясь интегральным элементом навигационной инфраструктуры. Эта роль была закономерным следствием их архитектурного величия и стратегического размещения в ключевых точках речных путей. Фиксация церквей в качестве основных ориентиров в официальных лоциях Главного гидрографического управления свидетельствует о полном встраивании этих сакральных объектов в профессиональную систему обеспечения безопасности мореплавания. Таким образом, сеть православных храмов, создаваемая по канонам веры и градостроительства, одновременно сформировала эффективную и надежную пространственную систему навигационных ориентиров. Этот уникальный симбиоз духовного и практического стал одним из факторов, обеспечивших ускоренное транспортное и экономическое освоение сибирских территорий в эпоху промышленной революции. Изучение данного аспекта открывает новые перспективы для междисциплинарных исследований на стыке истории религии, географии, экономики и истории техники.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Введенский Д.Н. Речные пути Сибири и их значение в колонизации края / Д.Н. Введенский. – Томск: Тип. Губ. управления. –124 с.

2. Всеподданнейший отчет по Главному управлению путей сообщения и публичных зданий за 1885 год. – СПб.: Тип. М-ва путей сообщения. – 215 с.

3. Копылов Д.И. Культура русского населения Сибири в XVII–XIX вв. / Д.И. Копылов. – Новосибирск: Наука. – 168 с.

4. Лоция реки Оби и Обской губы / Сост. И.Д. Евгенов. – Петроград: Изд. Гл. гидрогр. упр. – 156 с.

5. Путеводитель по Великой Сибирской железной дороге / Под ред. А.И. Дмитриева-Мамонова. – СПб.: Т-во Художеств. печати. – 600 с.

6. Резун Д.Я. Летопись сибирских городов / Д.Я. Резун, Р.С. Васильевский. – Новосибирск: Новосиб. кн. изд-во. – 304 с.

7. Словцов П.А. Историческое обозрение Сибири / П.А. Словцов. – СПб.: Тип. И.Н. Скороходова. – Кн. 2. – 363 с.

8. Титов А.А. Сибирь в XVII веке: Сборник старинных русских статей о Сибири и прилежащих землях / А.А. Титов. – М.: Изд. Г.Ю. Тиль. – 245 с.

УДК 261.8

КОНСТИТУЦИОННО-ПРАВОВЫЕ ОСНОВЫ РЕГУЛИРОВАНИЯ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В СФЕРЕ ОБРАЗОВАНИЯ

Диакон Серафим Дмитриевич Олихов,
студент Омской духовной семинарии

Аннотация. В статье рассматриваются конституционно-правовые основы государственно-конфессиональных отношений в сфере образования, обозначаются фундаментальные принципы, определяющие характер отношений между государством и религиозными объединениями, в том числе и в системе образования.
Ключевые слова: государственно-конфессиональные отношения, религиозное просвещение, светскость государства.

THE CONSTITUTIONAL AND LEGAL FRAMEWORK FOR REGULATING STATE-CONFESSIONAL RELATIONS IN THE FIELD OF EDUCATION

Deacon Seraphim Dmitrievich Olikhov,
undergraduate student
Omsk Theological Seminary

Abstract. the article examines the constitutional and legal foundations of state-confessional relations in the field of education, outlines the fundamental principles that determine the nature of relations between the state and religious associations, including in the education system.
Keywords: state-confessional relations, religious education, secularism of the state.

Конституция Российской Федерации закладывает фундаментальные принципы, определяющие характер отношений между государством и религиозными объединениями, в том числе и в системе образования. К их числу относится прежде всего принцип светского государства (ст. 14 Конституции РФ), согласно которому ни одна религия не может быть объявлена государственной или обязательной, а религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. Данный конституционный принцип обеспечивает нейтральность государства в религиозной сфере и напрямую влияет на устройство образовательной системы. Школы и иные учебные заведения действуют вне рамок какой-либо государственной церкви. Одновременно Конституция гарантирует каждому человеку свободу совести и свободу вероисповедания (ст. 28), что означает право граждан исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать и иметь убеждения. Эти положения основного закона образуют основу правового статуса личности и задают границы допустимого поведения государства в отношении религии [1].

Наряду с прямыми нормами о светскости и свободе вероисповедания, Конституция РФ содержит и другие положения, важные для государственно-конфессиональных отношений. Так, статья 19 устанавливает равенство прав и свобод независимо от отношения к религии – это запрещает какую-либо дискриминацию учащихся или преподавателей по признаку их вероисповедных убеждений. Статья 13 запрещает установление обязательной государственной идеологии; в сочетании с принципом светского государства это гарантирует, что ни религиозная, ни атеистическая идеология не может навязываться в образовательных программах. Кроме того, статья 17 (ч. 3) Конституции предусматривает, что осуществление прав и свобод человека и гражданина не должно нарушать права и свободы других лиц. Это положение служит основанием для допустимых ограничений свободы вероисповедания в школе (например, требований к форме одежды или правилам поведения), если без них нарушались бы права других лиц или нормальное течение образовательного процесса. Наконец, статья 59 (ч. 3) признает право граждан на замену военной службы альтернативной гражданской службой в случае, если их убеждения или вероисповедание противоречат несению военной службы. Хотя данная норма напрямую не относится к образованию, она отражает уважение государства к свободе совести и косвенно подтверждает значимость этого принципа во всех сферах воспитания и социализации.

Конституционно-правовые основы государственно-конфессиональных отношений включают в себя не только нормы самой Конституции, но и общепризнанные принципы и нормы международного права, а также международные договоры Российской Федерации. Россия является участницей ключевых международно-правовых актов, гарантирующих свободу религии. В их числе Всеобщая декларация прав человека 1948 г. (ст.18 провозглашает право каждого человека на свободу мысли, совести и религии) и Международный пакт о гражданских и политических правах 1966 г. (ст. 18 данного пакта детализирует это право). Эти международные стандарты, будучи интегрированы в российскую правовую систему (в соответствии с ч. 4 ст. 15 Конституции РФ), укрепляют конституционные гарантии. До недавнего времени важную роль играла и практика Европейского Суда по правам человека в области свободы религии и образования (например, его решения по делам о религиозных символах в школах за рубежом) – российские суды учитывали подобные подходы при разрешении схожих вопросов. Несмотря на прекращение в 2022 году участия России в Европейской конвенции, базовые принципы, выработанные международным сообществом, продолжают рассматриваться как морально-правовые ориентиры.

Особое значение для сферы образования имеет конституционное распределение полномочий между Федерацией и ее субъектами. Согласно статье 72 Конституции РФ, вопросы образования, а также защиты прав и свобод человека и гражданина относятся к предметам совместного ведения Российской Федерации и субъектов Российской Федерации. Это означает, что общие правила – в том числе связанные с обеспечением светского характера образования и реализацией свободы совести – устанавливаются на федеральном уровне, тогда как регионы могут принимать нормативные правовые акты, развивающие эти положения с учетом местной специфики. Например, субъекты РФ вправе утверждать собственные требования к одежде обучающихся или заключать соглашения о сотрудничестве с религиозными организациями в сфере воспитательной работы. Однако такие акты не должны противоречить федеральному законодательству и конституционным принципам. В случае коллизии приоритет имеют нормы Конституции и федеральных законов.

Конституционный Суд Российской Федерации в своих решениях неоднократно подтверждал значимость принципов светскости и свободы совести. Хотя прямых

дел, специально посвященных религиозным аспектам образования, в практике КС РФ немного, в ряде постановлений и определений Суд сформулировал правовые позиции, обеспечивающие баланс между правом на свободу вероисповедания и другими конституционными ценностями. Так, определением от 25 марта 2021 г. № 486-О Конституционный Суд [2] отказал в принятии к рассмотрению жалобы, оспаривающей ограничения миссионерской деятельности, фактически признав соответствие подобных норм Конституции. В целом конституционно-правовые основы создают рамки, внутри которых строится все текущее законодательство о государственно-конфессиональных отношениях в образовании. Они гарантируют, что законы и подзаконные акты этой сферы соответствуют принципам светского, демократического государства, уважительно относятся к правам верующих и неверующих и направлены на поддержание религиозного мира и согласия в образовательной среде.

Таким образом можно сделать вывод о том, что конституционно-правовое регулирование государственно-конфессиональных отношений в сфере образования опирается на взаимосвязанный комплекс принципов светскости государства, свободы совести и вероисповедания, равенства перед законом и недопустимости навязывания какой-либо идеологии. Эти положения задают обязательные рамки для образовательной политики и правоприменения, обеспечивая нейтральность школы при одновременной защите прав верующих и неверующих, а также допускают лишь такие ограничения религиозной практики, которые необходимы для охраны прав других лиц и нормального функционирования образовательного процесса. Интеграция международных стандартов в российскую правовую систему усиливает гарантии свободы религии, а распределение полномочий между Федерацией и субъектами РФ позволяет учитывать региональную специфику без отступления от конституционных требований. В результате Конституция формирует устойчивую правовую основу для поддержания общественного согласия и предотвращения дискриминации в образовательной среде.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кирушин К.Р. Права на свободу совести и свободу вероисповедания в контексте использования судебной религиоведческой экспертизы при расследовании сопряженных преступлений / К.Р. Кирушин // Вестник Казанского юридического института МВД России. – 2024. – Т. 15, № 1 (55). – С. 90.

2. Определение Конституционного Суда Российской Федерации от 25.03.2021 № 486-О // Судебные и нормативные акты РФ.

УДК 22

ПРИНЦИПЫ ТОЛКОВАНИЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ У ОРИГЕНА В КОНТЕКСТЕ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Диакон Дмитрий Семенович Точенин,
студент Омской духовной семинарии

Аннотация. Автор обращается к принципам толкования Священного Писания в произведениях Оригена в контексте александрийской богословской традиции и задач духовного образования. Показано, что экзегеза у Оригена выступает не только методом богословского познания, но и средством духовного и нравственного воспитания личности. Анализируется понимание многоуровневости библейского текста, связь истолкования с внутренним состоянием толкователя, а также принцип согласия Писания как единого целого. Особое внимание уделяется воспитательному потенциалу оригеновской экзегезы и её значению для формирования богословского мышления и пастырской ответственности. Делается вывод об актуальности наследия Оригена для современной системы духовного образования.
Ключевые слова: Ориген, экзегеза, Священное Писание, александрийская школа, духовное образование, духовное воспитание.

ORIGEN'S PRINCIPLES OF INTERPRETATION OF THE HOLY SCRIPTURES IN THE CONTEXT OF SPIRITUAL EDUCATION

Deacon Dmitry Semenovich Tochenin,
undergraduate student,
Omsk Theological Seminary

Abstract. The paper examines the principles of biblical interpretation in the works of Origen within the Alexandrian theological tradition. It is shown that exegesis in Origen's thought is not merely a method of theological cognition but also a means of moral and spiritual formation. The study analyzes the concept of polyvalence of Scripture, the dependence of interpretation on the moral state of the interpreter, and the principle of the inner coherence of the biblical text. Special attention is given to the pedagogical dimension of Origen's exegesis and its importance for shaping theological thinking and pastoral responsibility. The paper concludes that Origen's exegetical heritage remains relevant for contemporary spiritual education.
Keywords: Origen; exegesis; Holy Scripture; Alexandrian school; spiritual education; spiritual formation.

Введение

В истории христианской мысли истолкование Священного Писания изначально выступало не вспомогательной дисциплиной, но основанием богословского познания и духовного самоопределения Церкви. Именно экзегеза служила тем пространством, в котором раскрывалось содержание Божественного Откровения и вырабатывалось целостное христианское видение мира, человека и его призвания. В этом отношении труды Оригена занимают особое место, поскольку в них предпринята попытка систематического осмысления Писания как единого и боговдохновенного целого, обращённого одновременно к разуму, нравственной ответственности и внутренней духовной жизни человека.

Обращение к принципам толкования Священного Писания в произведениях Оригена сохраняет актуальность прежде всего потому, что экзегеза в его понимании

выходит за рамки сугубо интеллектуальной деятельности. Истолкование библейского текста у него неразрывно связано с нравственным усилием и духовным становлением личности. Усвоение смысла Писания предполагает не только понимание текста, но и внутреннее преобразование читающего, что придаёт экзегезе выраженное воспитательное измерение. Подобный подход приобретает особую значимость в системе духовного образования, где формирование будущего пастыря или церковного служителя невозможно свести к передаче суммы знаний без воспитания ответственности перед Словом Божиим и церковным Преданием.

В александрийской традиции, представителем которой является Ориген, экзегеза рассматривалась как высшая ступень образовательного пути. Она завершала предварительную философскую и нравственную подготовку, направляя ученика от внешнего знакомства с текстом к его внутреннему, духовному постижению. Такой образовательный идеал предполагал органическое соединение интеллектуального труда и аскетической практики, что делает оригеновское наследие значимым и для современного осмысления задач богословских школ и семинарий.

Изучение принципов толкования Священного Писания у Оригена важно также для понимания становления христианской педагогики и церковного просвещения. В его трудах Писание предстает как педагогическое пространство, в котором человек постепенно вводится в глубину духовного созерцания и ответственности перед Богом и Церковью. Цель настоящего состоит в выявлении основных принципов оригеновской экзегезы и в показе их значения для формирования богословского мышления и нравственного облика учащегося в системе духовного образования.

1. Экзегеза как основа богословского образования в александрийской традиции

Экзегеза Священного Писания в раннехристианской Церкви рассматривалась не как вспомогательный метод пояснения текста, но как фундаментальная форма богословского познания и духовного становления. Уже в первые столетия христианства стало очевидно, что подлинное усвоение библейского откровения невозможно без целостного подхода, соединяющего внимание к историко-языковым особенностям текста с его богословским и духовным содержанием. В этом отношении александрийская традиция выработала особую образовательную модель, в которой толкование Писания выступало центральным элементом формирования христианского мировоззрения [6].

Александрийская богословская школа сформировалась в контексте интенсивного диалога христианской веры с эллинистической культурой и философией. Данное обстоятельство обусловило стремление к рационально выстроенному и систематическому осмыслению Откровения, а также к воспитанию личности, способной сознательно и ответственно воспринимать содержание веры. Экзегеза понималась здесь как высшая ступень образовательного процесса, к которой вели предварительные этапы интеллектуальной и нравственной подготовки. Богословское знание, таким образом, рассматривалось не как результат формального освоения текста, но как плод внутренней работы разума и духовного опыта [1].

В рамках александрийской традиции истолкование Священного Писания мыслилось как путь восхождения от буквального уровня смысла к более глубокому духовному пониманию. При этом буквальный смысл не отвергался, но признавался необходимым исходным основанием, доступным каждому верующему. Продвижение к духовному смыслу связывалось с очищением ума и сердца, развитием рассудительности и личного духовного опыта, что делало экзегезу неотделимой от церковного воспитания [5].

Особое внимание уделялось нравственному измерению толкования Писания. Чтение библейского текста должно было приводить не только к расширению знаний, но и к преобразованию образа жизни, формированию добродетелей и ответственности перед Церковью. Экзегеза выполняла также просветительскую функцию, делая содержание Писания осмысленным для различных уровней церковной аудитории и формируя навыки бережного и ответственного обращения со Словом Божиим. Тем самым александрийская традиция заложила модель богословского образования, в которой интеллектуальное развитие, нравственное воспитание и духовное возрастание образуют неразрывное единство [2].

2. Принципы толкования Священного Писания в произведениях Оригена

Экзегетическое наследие Оригена занимает особое место в развитии христианского богословия, поскольку именно в его трудах принципы истолкования Священного Писания получают целостное и методологически выверенное оформление. Для александрийского учителя Библия прежде всего является боговдохновенным словом Божиим, и это убеждение определяет не только содержание, но и саму направленность его экзегетического подхода. Толкование Писания мыслится им не как произвольное упражнение ума, а как ответственный и благоговейный труд, предполагающий внимательное соработничество человеческого разума с Божественным Откровением [3].

Одним из ключевых принципов оригеновской экзегезы является учение о многоуровневой структуре библейского текста. Священное Писание, по его мысли, заключает в себе различные пласты смысла, соотносимые с духовной мерой и подготовленностью читателя. Буквальное значение текста признаётся необходимым исходным уровнем, однако не рассматривается как исчерпывающее. За ним раскрываются нравственный и духовный смыслы, направляющие человека к внутреннему преображению и более глубокому богопознанию. Тем самым Писание приобретает ясно выраженный педагогический характер, сопровождая человека на разных этапах его духовного пути [1].

Принципиальное значение для Оригена имеет связь экзегезы с нравственным состоянием толкователя. Подлинное понимание библейского текста, по его убеждению, невозможно без очищения ума и сердца и без личного духовного усилия. Экзегеза тем самым перестаёт быть нейтральной академической процедурой и становится формой аскетического делания, в которое вовлечена вся личность человека [2].

Существенным элементом оригеновского метода является также убеждение во внутреннем согласии Священного Писания. Поскольку у Библии один Божественный Автор, отдельные места должны истолковываться в свете целого, а не изолированно. Даже трудные или кажущиеся противоречивыми тексты приобретают особое значение, побуждая читателя к углублённому размышлению и поиску духовного смысла. В совокупности данные принципы образуют целостную систему, в которой экзегеза служит одновременно богословской, педагогической и воспитательной задаче, имеющей прямое значение для духовного образования [6].

3. Экзегетическое наследие Оригена и задачи духовного воспитания

Экзегетическое наследие Оригена обладает ярко выраженной воспитательной направленностью, поскольку истолкование Священного Писания в его понимании ориентировано не только на раскрытие догматических истин, но прежде всего на формирование внутреннего устроения христианина. Библейский текст мыслится им как особое пространство духовного становления, в котором человек постепенно восходит от начального восприятия слова Божия к сознательному и ответственному

участию в жизни Церкви. Экзегеза тем самым выступает не вспомогательным элементом образования, а действенным средством формирования личности, объединяющим знание, нравственный опыт и духовное усилие [5].

Существенное место в оригеновском подходе занимает воспитание способности к рассуждению и свободному нравственному выбору. Истолковывая Писание, Ориген последовательно подчёркивает значение человеческой свободы и личной ответственности за духовное состояние. Библейский текст обращён не к механическому исполнению предписаний, но к разуму и совести человека, побуждая его к осмысленному следованию воле Божией. В этом контексте экзегеза формирует навык самостоятельного богословского размышления и трезвого духовного суждения, необходимый для зрелой церковной жизни [4].

В трудах Оригена ясно прослеживается мысль о неразрывной связи богословского знания с нравственным деланием. Постижение духовного смысла Писания невозможно без личного усилия, борьбы со страстями и стремления к добродетели. Толкование библейского текста становится формой внутреннего делания, направленного на преображение человека, а не только на расширение его интеллектуального горизонта [2].

Особое значение такой подход приобретает в контексте подготовки будущих пастырей и церковных служителей. Толкователь Писания, по мысли Оригена, ответствен не только за точность передачи богословских смыслов, но и за духовное воздействие слова на церковную общину. Экзегеза, соединённая с личным духовным опытом, вводит верующих в живое пространство Предания и формирует благоговейное отношение к Слову Божию. Тем самым оригеновская модель экзегезы сохраняет актуальность для современной системы духовного образования, предлагая целостное соединение богословия, нравственного воспитания и духовной жизни [4].

Заключение

Подведение итогов исследования позволяет утверждать, что экзегетическое наследие Оригена представляет собой внутренне целостную и богословски выверенную систему, в которой толкование Священного Писания выступает связующим звеном между богословским знанием, образовательным процессом и духовным воспитанием. Экзегеза в его понимании не является частным направлением научного интереса, но образует основание христианского мышления и церковного просвещения, поскольку именно через истолкование Писания раскрывается логика Божественного Откровения и определяется путь духовного возрастания человека в Церкви.

Обращение к александрийской традиции показало, что экзегеза мыслилась как высшая цель богословского образования, достижимая лишь при условии предварительного интеллектуального и нравственного формирования личности. В данной модели обучение не ограничивалось передачей знаний, но было направлено на воспитание способности жить в соответствии с духовным содержанием библейского текста. Тем самым богословское образование приобретало выраженный воспитательный характер и оказывалось непосредственно ориентированным на задачи церковной практики.

Разработанные Оригеном принципы толкования Священного Писания свидетельствуют о его глубоком убеждении в боговдохновенности Библии и её педагогическом назначении. Признание многоуровневости библейского смысла, требование согласованного прочтения Писания как единого целого, а также внимание к нравственному состоянию толкователя формируют образ экзегета как духовно ответственного читателя, соединяющего научный анализ с личным духовным опытом. В этом заключается особая значимость оригеновского подхода для системы духовного образования.

Экзегеза у Оригена направлена на формирование свободы воли, ответственности и способности к внутреннему рассуждению. Писание предстает пространством живого диалога между Богом и человеком, в котором происходит не только усвоение знаний, но и нравственное преображение личности. В контексте подготовки будущих пастырей данный подход подчёркивает необходимость личного участия в церковной жизни как условия подлинного богословского образования и сохранения церковной традиции.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Герменевтика священного писания и современный фундаментализм // Электронный ресурс. Режим доступа URL: https://evangelicals.ru/(nara обращения: 28.01.2026).

2. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху // Электронный ресурс. Режим доступа URL: https://www.academia.edu/11486495/Allegoria_pro_typologia (дата обращения: 28.01.2026).

3. Сидоров А.И. Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет. / Электронный ресурс. Режим доступа URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/ekzegeticheskie-trudy-origenatolkovanija-na-vethij-zavet/(nata обращения: 28.01.2026).

4. Типологический и аллегорический методы толкования Священного Писания // Электронный ресурс. Режим доступа URL: https:/portalslovo.ru/theology/41387.php (дата обращения: 28.01.2026).

5. Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет. // Электронный ресурс. URL: https://www.pravmir.ru/ekzegeticheskie-trudyiorigena-tolkovaniya-na-novyiy-zavet/ (дата обращения: 28.01.2026).

6. Юревич Д. Мессианские места Ветхого Завета в экзегезе отцов Церкви. // Электронный ресурс. Режим доступа URL: https://cyberleninka.ru/article/n/messianskie-mesta-vethogo-zaveta-v-ekzegezeottsov-tserkvi(дата обращения: 28.01.2026).

УДК 276

ЖИЗНЬ ДЕЯТЕЛЬНАЯ И СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ В УЧЕНИИ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА КАК ПАРАДИГМА ХРИСТИАНСКОГО ВОСПИТАНИЯ И ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Кондратьев Андрей Станиславович,
студент
Омской духовной семинарии

Аннотация. Автор рассматривает соотношение деятельной и созерцательной жизни в учении святителя Григория Богослова как ключевую проблему христианской антропологии и восточно-христианской аскетической традиции. Показано, что святитель не противопоставляет данные формы христианского бытия, но осмысляет их как взаимосвязанные измерения единого пути духовного возрастания. Особое внимание уделяется роли созерцательной жизни как основания богословия и духовного воспитания, а также деятельной жизни как формы пастырской ответственности и жертвенного служения Церкви. Делается вывод о синтезе созерцательного и деятельного начал как образовательном и воспитательном идеале, сохраняющем актуальность для современной системы духовного образования.
Ключевые слова: святитель Григорий Богослов; созерцательная жизнь; деятельная жизнь; пастырское служение; духовное воспитание; богословие; духовное образование.

ACTIVE AND CONTEMPLATIVE LIFE IN THE TEACHING OF ST. GREGORY THE THEOLOGIAN AS A PARADIGM OF CHRISTIAN UPBRINGING AND SPIRITUAL EDUCATION

Kondratiev Andrey Stanislavovich,
bachelor student,
Omsk Theological Seminary

Abstract. The paper examines the relationship between the active and contemplative ways of life in the teaching of St. Gregory the Theologian as a fundamental issue of Christian anthropology and Eastern Christian ascetic tradition. It is shown that these forms of Christian existence are not opposed but understood as interrelated dimensions of a single path of spiritual growth. Special attention is given to the contemplative life as the foundation of theology and spiritual formation, and to the active life as an expression of pastoral responsibility and sacrificial service to the Church. The study concludes that the synthesis of contemplation and activity constitutes an educational and formative ideal that remains relevant for contemporary theological education.
Keywords: St. Gregory the Theologian; contemplative life; active life; pastoral ministry; spiritual formation; theology; theological education.

Введение

Вопрос о соотношении деятельного и созерцательного начал является одной из ключевых тем христианской антропологии и восточнохристианской аскетической традиции. В святоотеческой мысли IV века он осмысляется не в логике внешнего противопоставления двух типов христианского существования, но как внутреннее напряжение, сопровождающее духовный путь

личности, призванной одновременно к Богопознанию и служению Церкви. Данная проблематика приобретает особую глубину в богословском наследии святителя Григория Богослова, в котором теоретическое рассуждение неотделимо от личного духовного опыта и экзистенциального переживания церковного призвания.

Святитель Григорий рассматривает деятельную и созерцательную жизнь не абстрактно, но сквозь призму собственной судьбы, отмеченной постоянным колебанием между стремлением к уединению, безмолвию и молитвенному созерцанию, с одной стороны, и необходимостью принятия пастырского и общецерковного служения – с другой. Именно эта внутренняя драматичность придает его размышлениям о христианском подвиге особую достоверность и богословскую насыщенность. Его слова, послания и поэтические произведения позволяют проследить, каким образом личный духовный опыт становится источником богословского осмысления форм христианской жизни.

Актуальность обращения к данной теме в контексте современного духовного образования обусловлена тем, что проблема соотношения внутренней духовной жизни и внешней активности непосредственно затрагивает процесс формирования будущего пастыря и богослова. Современная церковная действительность, подобно эпохе святителя Григория, требует от служителя Церкви соединения молитвенного опыта с многообразными формами церковного, образовательного и социального служения. В этом контексте святоотеческое наследие выступает не только объектом историко-богословского анализа, но и нормативным ориентиром для воспитательной практики.

Цель настоящего доклада состоит в выявлении богословского смысла соотношения деятельной и созерцательной жизни в творениях святителя Григория Богослова и в раскрытии значимости этого учения для системы духовного образования. Осмысление данной темы позволяет представить целостную модель христианского формирования личности, в которой внутренняя жизнь и внешнее служение находятся в органическом единстве и взаимном освящении.

1. Созерцательная жизнь как основание богословия и духовного воспитания в учении святителя Григория Богослова

Созерцательное начало в богословии святителя Григория Богослова занимает не вспомогательное, но определяющее положение, выступая необходимым условием как подлинного богословствования, так и целостного духовного воспитания [1]. В его понимании созерцание не тождественно умственному рассуждению о предметах веры и не сводится к интеллектуальной рефлексии. Речь идет о внутреннем устроении человека, предполагающем очищение ума, воспитание сердца и постепенное восхождение личности к живому познанию Бога. В этом смысле богословие мыслится святителем прежде всего как плод духовного опыта, а не как результат формального обучения или внешней учености [3].

Особое внимание святитель уделяет опасности преждевременного богословствования, не подготовленного внутренней жизнью. Он последовательно утверждает, что слово о Боге требует не только знания, но и духовной зрелости, достигаемой через нравственное делание и внутреннюю тишину. Созерцательная жизнь формирует в человеке способность к ответственному и трезвому богословскому слову, освобождая его от самодовольства, риторической поверхностности и стремления к самовозвышению [2]. Таким образом, созерцание предстает не как удел немногих, но как необходимый этап формирования каждого, кто призван к церковному служению.

Ключевым элементом созерцательной жизни у святителя Григория является безмолвие, понимаемое не как бегство от церковной действительности, а как простран-

ство внутреннего собирания и духовного различения. Именно в молитвенном молчании человек учится отличать действие благодати от движений собственной воли, что имеет принципиальное значение для воспитания будущего пастыря и богослова. Созерцание, по мысли святителя, неизбежно ведет к нравственному преображению личности и подготавливает ее к зрелому и ответственному служению. Поэтому созерцательная жизнь выступает у него не альтернативой церковной деятельности, но ее глубинным и незаменимым основанием [4].

2. Деятельная жизнь и церковное служение в контексте пастырской ответственности

Деятельное начало в учении святителя Григория Богослова рассматривается не как второстепенное по отношению к созерцанию, но как особая форма церковного служения, неразрывно связанная с ответственностью за других и за целостность церковной жизни. Практическая деятельность обретает подлинную ценность лишь в том случае, если она вырастает из внутреннего духовного опыта и осуществляется не по внешнему побуждению, а как сознательное послушание Церкви и выражение любви к ближним. В этом смысле деятельная жизнь у святителя включена в пространство пастырского подвига и осмысливается сквозь призму ответственности за вверенные души [7].

Характерной чертой его богословского видения является восприятие пастырского служения как креста, требующего постоянного внутреннего напряжения и духовной трезвости. Личное сопротивление, которое святитель испытывал перед принятием священства и епископского служения, свидетельствует не об уклонении от долга, но о глубоком осознании опасности и величия этого призвания. Деятельность здесь предстает не как форма самореализации, а как служение, сопряженное со страхом Божиим и непрерывной внутренней работой над собой [5].

Особое значение святитель придает пониманию пастырства как врачевания человеческих душ. Церковная деятельность не сводится к административному управлению или внешней организации общины, но предполагает знание человеческой природы, способность к духовному различению и личный нравственный авторитет служителя. При этом святитель ясно указывает на опасность активности, оторванной от внутреннего духовного основания: лишенная созерцательной глубины, она легко превращается в суетное многоделание и утрачивает спасительный смысл. Поэтому деятельная жизнь, по его мысли, должна постоянно проверяться мерой внутреннего трезвения и духовной ответственности, оставаясь продолжением богословия и средством подлинного духовного воспитания [8].

3. Синтез деятельного и созерцательного начал как образовательный и воспитательный идеал

В богословском наследии святителя Григория Богослова зрелый образ христианской жизни раскрывается не через односторонний выбор между созерцанием и деятельностью, но через их внутреннее и органическое соединение. Он последовательно отвергает как замкнутое безмолвие, замыкающее человека в сфере индивидуального духовного опыта, так и беспокойную активность, лишённую внутреннего богословского основания. Истинный путь христианского становления, по его убеждению, лежит в гармоническом сопряжении внутреннего Богопознания и ответственного церковного служения, где созерцание и деятельность находятся в живом и взаимно обогащающем взаимодействии [6].

Данный синтез приобретает особое значение в сфере духовного образования и воспитания. Осмысливая собственный жизненный путь, святитель приходит к выводу, что разрыв между созерцательным деланием и практической деятельностью неизбежно ведёт к духовной деформации личности. Созерцание, не выходящее за пределы внутреннего опыта, рискует перерасти в самодовольную замкнутость, тогда как деятельность, не питаемая молитвенной глубиной, склонна к формализму и утрате подлинно церковного смысла. Поэтому воспитательный идеал, вытекающий из его учения, предполагает постепенное и осмысленное соединение внутреннего делания и внешнего служения [5].

Синтез деятельного и созерцательного начал носит у святителя ярко выраженный педагогический характер. Процесс духовного формирования мыслится им как путь, на котором богословское знание должно быть подтверждено образом жизни, а созерцательный опыт – испытан в конкретных условиях церковного служения. Созерцание задаёт критерий духовной трезвости и истины, тогда как деятельность проверяет его подлинность и зрелость. Особое место в этом синтезе занимает принцип меры, позволяющий избежать крайностей и сохранить внутреннее единство личности [7].

Тем самым учение святителя Григория Богослова предлагает целостный образовательный и воспитательный идеал, в котором внутренняя духовная жизнь и внешнее служение не противопоставляются, но образуют единый путь богословского мышления, христианского воспитания и ответственного пастырского служения.

Заключение

Анализ учения святителя Григория Богослова о деятельной и созерцательной жизни позволяет выявить внутреннюю целостность его богословского и антропологического подхода. В его понимании данные формы христианского существования не образуют антагонистического противопоставления, но раскрываются как взаимно обусловленные измерения единого пути духовного возрастания. Созерцание выступает источником богословского мышления и нравственного очищения, тогда как деятельность осмысляется как ответственное служение Церкви, в котором проверяется подлинность внутреннего духовного опыта.

Центральным для святителя оказывается вопрос зрелости личности, призванной к богословскому и пастырскому служению. Молитвенное безмолвие и внутреннее делание подготавливают человека к ответственному слову о Боге, ограждая его от поспешности, формализма и духовной самоуверенности. Вместе с тем принятие церковного служения мыслится им как акт послушания и жертвенной любви, требующий не меньшей духовной трезвости, чем жизнь в уединении. Тем самым духовный путь предстает как динамическое движение, в котором внутреннее Богопознание и внешнее служение находятся в постоянном взаимодействии.

Особую актуальность данное учение приобретает в сфере духовного образования. Святитель Григорий ясно показывает, что формирование будущего пастыря и богослова не может быть сведено ни к накоплению знаний, ни к освоению практических навыков в отрыве от внутренней духовной жизни. Подлинное воспитание предполагает становление целостной личности, способной соединять молитвенный опыт с ответственным служением и заботой о вверенных душах.

Таким образом, синтез деятельного и созерцательного начал, предложенный святителем Григорием Богословом, раскрывается не только как богословский идеал, но и как практическая модель духовного воспитания. Он утверждает органическое единство внутренней и внешней жизни как путь христианского совершенства и зрелого церковного служения.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1: Слова [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/slova-izd-2007-g/1_1 (дата обращения: 28.01.2026).

2. Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 2, кн. 1: Стихотворения богословские [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/stihotvorenija-bogoslovskie/ (дата обращения: 28.01.2026).

3. Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 2, кн. 2: Стихотворения исторические [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/stihotvorenija-istoricheskie/1_1 (дата обращения: 28.01.2026).

4. Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 2: Послания [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/poslaniya/ (дата обращения: 28.01.2026).

5. Виноградов Н.П. Догматическое учение святого Григория Богослова [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Petrovich_Vinogradov/dogmaticheskoe-uchenie-svjatogo-grigorija-bogoslova/ (дата обращения: 28.01.2026).

6. Иларион (Алфеев), митр. Жизнь и учение святителя Григория Богослова [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Alfeev/jizn_Grigoriya_Bogoslova/ (дата обращения: 28.01.2026).

7. Попов Иоанн, мч. Конспект лекций по патрологии [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Popov/konspekt-lektsij-po-patrologii/3_7 (дата обращения: 28.01.2026).

8. Сидоров А.И. и др. Святитель Григорий Богослов: сборник статей [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/svjatitel-grigorij-bogoslov-sbornik-statej/ (дата обращения: 28.01.2026).

УДК 159.9

АУТЕНТИЧНОСТЬ – ВАЖНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ЧЕЛОВЕКА

Мустанова Гаухар Батарбековна,
магистрант,
ЧУОО ВО «Омская гуманитарная академия»
Таротенко Ольга Анатольевна,
к.пс.н., доцент кафедры
педагогики, психологии и социальной работы
ЧУОО ВО «Омская гуманитарная академия»

Аннотация. Авторы ставят цель раскрыть тему аутентичности человека и показать важность раскрытия потенциала в современном мире, чтобы обрести удовлетворение жизнью. Проведен теоретический анализ, который вскрывает возможные причины, по которым не раскрывается аутентичность; также намечены качества аутентичного человека, чтобы понимать, на что ориентироваться человеку. В статье отражено значение совместного сотрудничества в социуме для того, чтобы создать общество аутентичных людей.
Ключевые слова: аутентичность, потенциал, человечность, травма, связь с собой, состояние творца.

AUTHENTICITY IS AN IMPORTANT COMPONENT OF HUMAN NATURE

Mustanova Gaukhar Batarbekovna,
master student,
Private institution of
higher education «Omsk Humanitarian Academy»
Tarotenko Olga Anatolyevna,
PhD in Psychological Sciences,
associate professor of the Department of Pedagogy,
Psychology and Social Work,
Private institution
of higher education «Omsk Humanitarian Academy»

Abstract. The purpose of this article is to explore the topic of human authenticity and demonstrate the importance of realizing human's potential in the modern world to achieve life satisfaction. A theoretical analysis is provided, highlighting possible reasons why authenticity is not realized. The qualities of an authentic person are also outlined to help understand what a person should focus on. The article reflects on the importance of collaborative social interaction to create a community of authentic people.
Keywords: authenticity, potential, humanity, trauma, connection with oneself, creative state.

С развитием технологий в современном мире проявились многие проблемы в области межличностных и внутриличностных отношений. С появлением социальных сетей каждый день можно увидеть события, где отражаются проблемы общества.

Кризисы в семейных отношениях между родителями и детьми, в паре, а также в коллективе, в обществе отражают реальность того, что нам не хватает зрелости в общении, в передаче опыта, здоровой коммуникации. Это понятно, потому что

травматичные опыты, которые влияют на нас, на восприятие реальности и адекватности поведения, плюс информационный поток, который влияет на эмоциональный фон, непостоянство внешнего мира, требования соответствовать определенным стандартам производят давление на психику человека, поэтому это ведет к трудностям в психологической сфере, во взаимоотношениях. Возникает напряжение, которое важно выпустить через эмоцию, через действие. Это заряд, который требует разрядки или выхода. Представьте человека, который напряжен, раздражен, он как бомба замедленного действия или токсин, который вытекает потихоньку, впрыскивая яд в окружающих либо в себя, что провоцирует болезни.

Человек един как внутри с мыслями, чувствами и телом, так и с социумом.

Необходимо обратить внимание на внутренний стержень, на духовную составляющую, которая дает принятие реальности, формирует внутреннюю опору, дает внимание самой личности. Важно также самонаблюдение, чтобы человек замечал свое поведение, реагирование, сделал выводы, например, что данное поведение не работает, и направил сознание в новое русло. Но состоянием «наблюдателя» обладают не все, анализировать свое поведение – это усилия, которые важно прилагать.

Важна также такая добродетель как человечность. В связи с техногенным бумом люди теряют связь с реальностью, с собой, с тем, что происходит рядом. Необходимо постоянно восстанавливать связь с собой и с окружающими людьми. Первостепенно научиться определять свои потребности, задаваться вопросами: Как я себя чувствую? Что для меня на сегодня важно? В каком я состоянии? Какие мои цели? Какие мои ценности? Что я могу дать сегодня миру? Как по-новому я могу реагировать на ситуацию?

Состояние творца возможно в том случае, когда человек знает, какие у него потребности, может их удовлетворять, знает себя, свои способности, знает то, что ему нравится, создает или занимается деятельностью, которая является продолжением его самого. Смотря на человека, который занимается любимым делом, прежде всего вдохновляешься состоянием творца в нем. Неважно, чем человек занимается, но чувство удовлетворения, внутреннее спокойствие наполняют человека, и это состояние транслируется во внешний мир людям. В процессе создания, осмысления, исследования могут быть переживания, недовольства, но они проживаются как часть процесса, человек понимает, что если конфликт произошел, то решение найдется. Эти состояния не выбивают его из колеи, а только показывают, над чем важно поработать. Целостное внутреннее ощущение себя, внутренний стержень дают опору внутри для выдерживания напряжения и испытаний извне.

Стивен Джозеф в своей книге «Аутентичность. Как быть собой» определил: «Три компонента аутентичности играют важную роль во всех сферах жизни. Но важно помнить, что необходимо именно сочетание компонентов. Нужно знать себя, тогда решения, ответственность за которые мы на себя берем, будут верными, достойными воплощения в жизнь. Если вкратце: знать себя+отвечать за себя+быть собой. Если какой-то из компонентов отсутствует, это не аутентичная жизнь. Нельзя быть собой, не отвечая за себя, и нельзя научиться ответственности, не узнав себя. Три этих нюанса требуют от нас недюжинной смелости, смирения и упорства, ведь мы должны научиться говорить то, о чем говорить непросто, и бороться за то, что кажется нам правильным» [1].

В состоянии травмы человек сразу же проваливается в свое ничтожное состояние, депрессию, агрессию, и здесь нет решения для него. Есть только боль и страдание, желание выплеснуть его либо на окружающих, либо направить на себя, ухудшая состояние.

Если же внутри существует раскол, то любое внешнее воздействие будет подкреплять этот раскол и человек потихоньку истачивается, что ведет к распространению напряжения в семью, вокруг себя.

Франц Рупперт в своей книге «Кто я в травмированном обществе?» выразил свое видение: «Если у человека не формируется стабильное, здоровое Я в контакте с матерью и отцом, то у такого человека, к сожалению, не сможет произойти здорового развития идентичности. У него есть только фрагментарные воспоминания. Затемнены важные части биографии. В результате он не может изнутри строить жизненное счастье. Он не способен увидеть в социальных контактах ситуации win-win, когда каждый участник получает от отношений пользу и радость. Человек без собственного Я непредсказуем и для себя, и для окружающих» [2].

Есть взаимосвязь между аутентичностью и воспитанием в семье, отношением внутри семьи. Для этого требуется еще одна добродетель – доброжелательность.

Часто в семьях показывают свое превосходство родители, в школах – учителя, в детсадах – воспитатели, на работе – коллеги, начальники. И это создает атмосферу напряжения, опасности. Такие коллективы очень ядовиты, ведь на уровне вибраций считывается враждебность, и человеку приходится уже быть наготове и защищаться. Когда повышен уровень напряжения, то весь ресурс уходит не на раскрытие своего потенциала, на укрепление аутентичности, а на борьбу с окружением, защитой себя, то есть базовый уровень безопасности не закрыт. Доброжелательность же помогает понимать, что можно сотрудничать, можно получить поддержку, я могу быть собой.

Первостепенно видеть природу, натуру человека, давать ей проявляться и направлять ее. Важно, чтобы родитель, наставник, учитель сами обладали аутентичностью. Только человек, который обладает этой важной составляющей может дать проход, может дать видение, передать состояние, как быть аутентичным. Это принимать природу человека без осуждения, а с интересом, наблюдением, уважением. Взаимодействие с двух сторон открывает доступ к раскрытию потенциала.

Эдвард Ли Торндайк считал, с одной стороны, человеческая природа является исходным пунктом организации педагогической работы, а с другой стороны, педагогическая работа с человеком содействует развитию его природы. «Сила учения, – писал он, – есть наиболее мощная сила, которой человек пользуется в направлении изменения и улучшения своей природы».

Свое понимание того, каким образом интерпретация природы человека влияет на педагогику, Э. Торндайк демонстрирует следующим образом: «То, чем становится человек, зависит от прирожденных его наклонностей столько же, сколько и от воспитания, которое он получает. Природа и воспитание формируют человеческий ум и характер. Для того чтобы оказывать влияние на человека, воспитание должно считаться с природными силами. Учить детей, совершенно не принимая во внимание тех инстинктов и тех способностей, которыми они одарены и которые не зависят от обучения, было бы столь же безумно, как управлять лодкой независимо от направления ветра или строить дом, не принимая во внимание данный материал. Воспитание должно иногда пробуждать и развивать прирожденные склонности, иногда сдерживать их, а чаще всего, руководить ими и направлять их» [3].

Тогда, чтобы прийти к своей аутентичности, даже если изначально не было условий для ее развития, возможно при готовности психики и намерению человека посмотреть на свою реальность и решить, что теперь человек желает, как иначе жить, иметь другое качество жизни. Рене Декарт описал свой принцип следующим образом: «Я сомневаюсь, значит, мыслю; я мыслю, значит, существую». Когда начинает человек обращать внимание на то, что есть другие формы общения, ре-

ализации, которые ему подходят, которые он хотел бы обрести, внутри возникает конфликт и интерес к изучению нового знания. Таким образом, человек начинает узнавать себя лучше, он начинает соприкасаться со своим внутренним миром, его устройством. Начинает окружать себя людьми, событиями, которые схожи по внутреннему мироощущению.

Идеальное взаимодействие принятия, когда родитель, учитель, наставник, окружающие видят друг друга, детей, учащихся. Кажется, это невозможно. Но важно стремиться к тому, чтобы общество стало поддерживающим, понимающим, направляющим. В статье клинический психолог Анна Хаменя пишет о том, как изменились запросы клиентов в психотерапии за последние 20 лет, все чаще они ставят вопросы на создание гармоничной коммуникации «мы», на развитие эмоционального интеллекта, чтобы чувства не разрушали близких и самого человека, обращают внимание на свою внутреннюю жизнь, что является важным сдвигом [4].

В любом возрасте нужно раскрывать свою аутентичность, и тогда жизнь будет наполнена глубокими смыслами, поступками, другим мироощущением.

Поэтому, если стремиться и задать вектор на раскрытие аутентичности, то уровень взаимодействия поменяется, динамика обязательно будет, главное, чтобы эта идея отразилась в посланиях к народу, в педагогической деятельности, чтобы работа велась с населением. Психотерапия поможет людям познать себя, исцелить травматичный опыт.

Как вариант, можно создать курирующий орган, который будет блюсти нравственность и духовную составляющую педагогов, воспитателей, психологов; создать центры по обучению родителей здоровым схемам коммуникации, ознакомления с психологией детей.

«Чтобы стать аутентичными, нужно принять правду о самих себе, даже если она неприятна. Аутентичный человек честен с собой. Он постоянно за собой наблюдает, ищет, где и в чем он себя предает, и пытается взглянуть на ситуацию под другим углом… Иными словами, аутентичность требует открытости и умения реалистично оценить происходящее. Аутентичные люди знают себя. Они слышат внутренний голос, понимают собственные внутренние сложности и берут в расчет интуицию» [1].

Представьте, что больше людей станут аутентичными и создадут такое же общество, где каждый важен, имеет ценность, такую возможность можно подарить будущему поколению. И это поколение сделает выбор, каким ему быть.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Джозеф С. Аутентичность: Как быть собой. – М.: Изд-во «Альпина Паблишер», 2024. – 304 с.

2. Рупперт Ф. Кто я в травмированном обществе/ пер. с нем. – СПб.: ИСТОК-С, 2021. – 216 с.

3. Г. Б. Корнетов. Инновационные проекты и программы в образовании. – 2022. – №4 (82). – С. 33–42.

4. Хаменя А. 20 лет назад и сегодня: эволюция содержания запросов психотерапевтической работы. Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. – Выпуск № 44. – 2025.

УДК 355.233.231 / 355.01

УКРЕПЛЕНИЕ ПАТРИОТИЗМА КАК БАЗОВОЙ ТРАДИЦИОННОЙ ЦЕННОСТИ У МОЛОДЕЖИ В УСЛОВИЯХ ПРОВЕДЕНИЯ СПЕЦИАЛЬНОЙ ВОЕННОЙ ОПЕРАЦИИ

Лудова Елизавета Дмитриевна,
студент,
Омская академия МВД России

Аннотация. Специальная военная операция (СВО) стала катализатором глубоких трансформаций в общественно-политическом и ценностном пространстве Российской Федерации. В условиях беспрецедентного идеологического и информационного давления, укрепление традиционных духовно-нравственных ценностей, в первую очередь патриотизма, приобретает статус задачи национальной безопасности. Данная статья анализирует комплексное воздействие СВО на ценностную сферу молодежи. Автор выделяет основные пути укрепления патриотизма как базовой традиционной ценности в современной образовательной системе, выделяя ведомственное образование, и обосновывает важность данного процесса. Патриотизм рассматривается как активная, осознанная и деятельная позиция, основанная на исторической правде и приверженности национальному суверенитету.
Ключевые слова: патриотизм, специальная военная операция (СВО), молодежь, традиционные ценности, молодое поколение.

STRENGTHENING PATRIOTISM AS A BASIC TRADITIONAL VALUE AMONG YOUNG PEOPLE IN THE CONTEXT OF A SPECIAL MILITARY OPERATION

Ludova Elizaveta Dmitrievna,
undergraduate student
Omsk Academy of the Ministry of Internal Affairs of Russian Federation

Abstract. The special military operation (SVO) has become a catalyst for profound transformations in the socio-political and value-based space of the Russian Federation. In the context of unprecedented ideological and informational pressure, the strengthening of traditional spiritual and moral values, primarily patriotism has become a national security priority. This article analyzes the comprehensive impact of the SVO on the value sphere of young people. The author identifies the main ways to strengthen patriotism as a fundamental traditional value in the modern educational system, highlighting departmental education, and highlights the importance of this process. Patriotism is viewed as an active, conscious, and engaged position based on historical truth and commitment to national sovereignty.
Keywords: patriotism, Special Military Operation (SVO), youth, traditional values, the younger generation.

Современная Россия переживает период, когда внешнее противостояние переносится в сферу нематериального – борьбу за умы и ценности. В нынешних условиях особую значимость приобретают вопросы сохранения и укрепления традиционных российских духовно-нравственных ценностей у молодого поколения, а именно обучающихся в российских школах, вузах и ведомственных образовательных организациях. Период проведения специальной военной операции на Украине стал настоящим нравственным вызовом для всего общества, и, в первую очередь, для молодежи, чьи жизненные ориентиры только формиру-

ются. Молодежь является основным объектом информационного воздействия, и их взгляды на политическое устройство страны наиболее подвержены деструктивному воздействию со стороны идеологий недружественных стран. Поскольку молодые люди наиболее склонны к крайним проявлениям, то и радикальные мысли у них формируются легче. В последние годы отмечается активизация некоторых экстремистских движений, которые вовлекают в свою деятельность молодых людей, в том числе, подростков.

По данным МВД России, в среднем до 80% участников группировок экстремистской направленности составляют молодые люди в возрасте от 14 до 20 лет [1, с. 87]. Искажённое восприятие духовных ценностей создают дополнительные риски вовлечения в псевдорелигиозные экстремистские течения. В данной ситуации важно своевременно предотвратить влияние деструктивных идей Запада на сознание российских студентов и школьников.

В 2022 году президентом России В.В. Путиным был подписан Указ № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» [2]. Этот документ констатировал их существование и определил важность, стал основанием для начала работы по их пропаганде. Сейчас развитие политики в данном направлении активно продолжается и является приоритетным направлением. Правильное воспитание молодежи в духе традиционных ценностей – ключевая миссия государства. Это неоднократно отмечал президент РФ Владимир Путин. Он назвал патриотический настрой ключевым фактором продвижения специальной военной операции на Украине: «Да, это очень важно. Это, может быть, самое главное для нашего успешного продвижения не только в рамках СВО – вообще по всем направлениям, по направлениям развития и укрепления российской государственности» [4]. Нам необходимо не допустить риски, связанные с попытками подрыва доверия к институтам государства, дискредитации идеи служения Отечеству, формирования негативного отношения к воинской службе и государственной службе в целом.

В этой связи обращение к теме патриотизма, идее служения Родине как базовой важнейшей ценности становится необходимым шагом. Патриотизм в этот период переходит из плоскости абстрактного уважения к истории – в плоскость активной гражданской позиции, поддержки государства и готовности к служению. Патриотизм – это прежде всего глубокая эмоциональная и ценностная привязанность к Родине, культуре, истории и народу. В условиях СВО он проявляется как реальная готовность к защите Отечества. В толковом словаре Владимира Даля указывается, что патриот – это «любитель отечества, ревнитель о благе его, отчизнолюб, отечественник или отчизник» [5, с. 461].

Сейчас специальная военная операция стала мощным тестом на подлинность гражданских и патриотических чувств. В условиях идеологического противостояния происходит четкое разделение между искренним, деятельным или же истинным патриотизмом и его имитацией – псевдопатриотизмом (или патриотизмом напоказ). Это явление представляет демонстративное, часто поверхностное или инструментальное выражение любви к Родине, которое не подкреплено глубокой ценностной убежденностью и готовностью к настоящей ответственности. В условиях СВО понимание этой разницы принципиально важно для эффективного воспитания молодежи. Рассмотрим основные пути укрепления истинного патриотизма у молодого поколения через образовательную среду.

Основополагающая роль в данном процессе действительно отведена образованию. Именно в рамках изучения различных дисциплин в школах и вузах молодежь приобретает необходимые знания, касающиеся опыта прошлых поколений,

формирует свои аксиологические установки. Патриотизм прежде всего должен быть не слепым следованием, а осознанным выбором, основанным на знании. Здесь должен быть сделан соответствующий акцент на объяснение молодежи СВО не как акта агрессии, а как вынужденной меры по защите национальных интересов, исторически сложившихся сфер влияния и традиционных ценностей от экспансии недружественных блоков. Молодому поколению необходимо показать, что СВО – это борьба, в первую очередь, за сохранение традиционного российского образа жизни (семья, соборность, справедливость). В целях профилактики в образовательных организациях должны проводиться различные воспитательные мероприятия: лекции, встречи, беседы и круглые столы. Максимальное вовлечение в образовательный процесс участников СВО позволяет молодым людям напрямую узнавать о героях, защитниках Отечества. Патриотизм наиболее крепок, когда он вызывает сильную эмоциональную связь и личную сопричастность.

Как отмечает А.В. Петров, на уровне ведомственного образования тема традиционных ценностей звучала еще до того, как стала педагогическим мейнстримом [6, с. 461]. Образовательная среда военных и различных ведомственных вузов предоставляет уникальные возможности для системного формирования фундаментальных патриотических ценностей. Так для органов внутренних дел (ОВД) укрепление патриотизма у молодежи – это не только общесоциальная задача, но и ключевой элемент кадровой политики и профессиональной подготовки будущих сотрудников полиции. Молодое поколение, пополняющее ряды ОВД, должно обладать высоким уровнем лояльности к государству, готовностью к самопожертвованию и четким пониманием исторической миссии России.

Положение о порядке организации морально-психологического обеспечения деятельности ОВД РФ [1] в пункте 3.1. непосредственно закрепляет в качестве основных целей морально-психологического обеспечения формирование у сотрудников государственно-патриотического мировоззрения, их воспитание в духе преданности Отечеству, личной ответственности за его историческую судьбу, обеспечение глубокого понимания и поддержки личным составом политики, проводимой государством. К примеру, одной из форм политико-воспитательной работы с курсантами является Единый день государственно-правового информирования, где происходит разностороннее воздействие на разум, чувства и волю сотрудника в целях формирования твердой, глубоко осмысленной и эмоционально пережитой точки зрения по обсуждаемому вопросу, формирования у него требуемых качеств и установок. Как мы видим, на этапах обучения курсантов происходит одновременное развитие как личностных, так и профессиональных патриотических качеств, что закладывает основу их будущей мировоззренческой позиции. Впоследствии, молодежь, воспитанная в данной сфере, становится важнейшим транслятором патриотизма как в военной, так и в гражданской сферах уже в роли офицеров.

Таким образом, проведение СВО обнажило острую потребность в укреплении патриотизма как базовой традиционной ценности. Эти ценности выступают необходимым условием для противостояния внешнему идеологическому давлению и обеспечения внутренней консолидации российского общества. Сейчас СВО выступает как нравственный лакмусовый тест для молодежи, ускоритель процесса нравственного самоопределения. Это заставляет молодое поколение выбирать, какие ценности являются для него приоритетными в кризисной ситуации. Укрепление патриотизма в молодежной среде является основополагающей задачей государства и, в данный период, должно быть деятельностным, осознанным и этически выверенным. С учетом проведения СВО государство должно уделять заметно больше внимания вопросам патриотического воспитания современной молодежи, включая курсантов.

Патриарх Кирилл отмечает, что воспитание подрастающего поколения в вере, благочестии, любви к Отечеству и верности традициям является приоритетным делом и для Церкви, и для семьи, и для озабоченных будущим страны общественных организаций [7]. Только такой комплексный подход гарантирует формирование нового поколения граждан, сознательно приверженных суверенному будущему страны.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Положение о порядке организации морально-психологического обеспечения деятельности органов внутренних дел Российской Федерации, утв. приказом МВД России от 27 августа 2024 г. – № 500.

2. Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей». // URL: http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502 (дата обращения 20.01.2025).

3. Вязов А.А., Фроленков В.Н. О молодежном экстремизме в современной Российской Федерации // Образование. Наука. Научные кадры. – 2023. – № 4. – с. 86–88.

4. Встреча с главой Карачаево-Черкесии Рашидом Темрезовым [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: http://www.kremlin.ru/events/president/news/77593?ysclid=mkv2dagzzc821777876 (дата обращения 30.07.2025).

5. Даль В.И. Толковый словарь русского языка. Современная версия. М.: ЭКСМО-ПРЕСС, 2000.

6. Петров А.В. Традиционные российские духовно-нравственные ценности: разговор в блиц-формате с сотрудниками ОВД // Психопедагогика в правоохранительных органах, 2025. – Т. 30. – № 4(103). – с. 459–467. https://doi.org/10. 24412/1999-6241-2025-4103-459-467.

7. Патриарх Кирилл назвал приоритетным делом воспитание молодого поколения в вере, любви к Отечеству и верности традициям [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https://foma.ru/patriarh-kirill-nazval-prioritetnym-delom-vospitanie-molodogo-pokoleniya-v-vere-lyubvi-k-otechestvu-i-vernosti-tradicziyam.html?ysclid=mkv31vi03o935475733 (дата обращения: 20.11.2025).

УДК 17/241/ 338.242

ХРИСТИАНСКАЯ ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ЭТИКА КАК СТАБИЛИЗИРУЮЩИЙ ФАКТОР РЫНОЧНОЙ ЭКОНОМИКИ

Орлянский Евгений Анатольевич,
кандидат экономических наук, доцент
ЧУОО ВО «ОмГА»

Аннотация. Статья посвящена вопросу потенциала христианской хозяйственной этики относительно стабилизационного влияния на рыночную экономику. Имеется в виду способность христианской хозяйственной этики нивелировать негативные побочные эффекты этой экономики. В качестве таких эффектов выступают, например, материальное расслоение населения и периодические циклические кризисы. Современные методы нивелирования этих явлений не могут их полностью ликвидировать. Одной из причин этого является отсутствие у этих методов духовной основы. Решением этой проблемы может стать христианская хозяйственная этика. Она подводит под рыночную экономику прочную духовную основу. С другой стороны, такая этика, давая духовную мотивацию субъектам рыночной экономики, способна погасить кризисный эффект рыночной конъюнктуры.
Ключевые слова: христианская хозяйственная этика, рыночная экономика, кризисы, спрос, инвестиции, конъюнктура.

CHRISTIAN ECONOMIC ETHICS AS A STABILIZING FACTOR IN THE MARKET ECONOMY

Orlyansky Evgeny Anatolyevich,
PhD in Economic Sciences,
associate professor of the Department of Economics and Management,
Private institution of higher education «Omsk Humanitarian Academy»

Abstract. This article examines the potential of Christian business ethics to exert a stabilizing influence on the market economy. This refers to the ability of Christian business ethics to mitigate the negative side effects of this economy. These effects include, for example, material stratification of the population and periodic cyclical crises. Current methods for mitigating these problems cannot completely eliminate them. One reason for this is the lack of a spiritual foundation for these methods. Christian business ethics may be the solution to this problem. It provides a solid spiritual foundation for the market economy. Conversely, by providing spiritual motivation to market participants, such ethics can mitigate the crisis effects of market conditions.
Keywords: Christian business ethics, market economy, crises, demand, investment, market conditions.

Рыночная экономика является весьма противоречивым элементом социума. С одной стороны, она является наиболее эффективной системой хозяйствования. Она, как известно, способна постоянно достигать экономии производственных ресурсов, полного внедрения достижений научно-технического прогресса в реальную экономику и обеспечивать удовлетворение спроса. Никакие другие альтернативные хозяйственные системы не выдерживают конкуренции с рыночной экономикой по данным критериям. Об этом говорит, например, крах командно-административной экономики на постсоветском пространстве и в других бывших коммунистических странах.

Однако рыночная хозяйственная система не является идеальной и содержит в себе потенциальные негативные элементы. Эти элементы могут относиться к чисто экономическим процессам. Здесь можно отметить подверженность циклическим колебаниям, порождающим периодические разнообразные кризисные явления типа инфляции, безработицы и т.п. Также, рыночная экономика способна приводить к негативным социальным последствиям, таким, как материальное расслоение населения, бедность, которые в свою очередь могут порождать социальные конфликты. Наконец, все это может порождать проблемы в духовной жизни людей. Дело в том, что рыночная экономика построена на чисто эгоистической мотивации человека к материальному обогащению. Реально это приводит к тому, что так называемый экономический образ мышления (та самая эгоистическая мотивация) оставляет мало места духовной составляющей жизни человека.

Человечество за всю свою историю, конечно, осознало эти противоречия и неоднократно пыталось найти способы их решения. В качестве примера можно привести государственную антикризисную политику, появившуюся в первой половине XX века. Другим примером может считаться появление социальной политики. Она, как известно, направлена на сглаживание негативных последствий рыночной экономики в плане материального расслоения населения. Однако эти методы до сих пор не дают полного эффекта. Отчасти это так, потому что они не опираются на авторитетную духовную систему.

Думается, что таким неоспоримым духовным авторитетом может обладать христианство. Более того, христианство обладает и практическим опытом такой деятельности. Речь идет о христианской хозяйственной этике. Хозяйственная этика является неформальным институтом социума, который опосредует экономические отношения, которые не оформлены в юридическом смысле. Христианская хозяйственная этика в свое время опосредовала социальную политику и обеспечивала стабильную рыночную экономику на протяжении длительного времени.

Социальная политика стала, очевидно, первым примером христианской хозяйственной этики, направленной на нивелирование негативных побочных последствий рыночной экономики. Религиозное происхождение социальной политики обуславливается еще установлениями Ветхого Завета, которые ограничивали чисто рыночные отношения, например, в области кредитования. К примеру, такие установления запрещали кредиторам брать в залог предметы первой необходимости и проявлять деликатность с несостоятельными должниками (не предавать публичности обстоятельства дела). Ну и венцом такой политики было требование прощения долгов и отказа от процентных отношений в сделках между соплеменниками. В Новом Завете хозяйственная этика, ставшая прообразом социальной политики, получила дальнейшее развитие. Речь идет о призывах к благотворительной деятельности, помощи бедным и т.д. В христианстве социальная политика оформлялась на более высоком уровне. Это уже не требование закона как в Ветхом Завете. В христианстве это уже духовный императив, выраженный в посланиях Бога своим верующим.

Естественно, в отличие от социальной политики прообразов антициклической политики в виде соответствующих конкретных установок в священных христианских текстах нет. Тем не менее, думается, христианская хозяйственная этика имеет большие перспективы в плане того, что она может сыграть роль разновидности антициклической политики. Основанием для такого вывода может служить сущность так называемой традиционной рыночной экономики, которая, как известно, не знала циклических колебаний. А существовала эта экономика, как известно, в эпоху господства христианской духовности вообще и христианской хозяйственной этики

в частности. Тогда важнейшими элементами этой этики были отказ от процентных отношений, неприятие агрессивной рекламы и конкуренции на вытеснение соперника с рынка и т.п. Учитывая реалии современной рыночной экономики, очевидно, не имеет смысла прямое возрождение этих элементов. Но сама идея возрождения христианской хозяйственной этики представляется вполне рациональной (кроме того, что соответствует христианскому учению, что важно для христиан как участников хозяйственной деятельности) именно как фактор сглаживания циклических колебаний.

Итак, какие основные элементы христианской хозяйственной этики могут сыграть роль амортизатора против факторов, порождающих циклические колебания?

Во-первых, христианская хозяйственная этика содержит в себе элементы частичной блокировки обеих основ потребительского спроса, колебания которого, как известно, лежат в основе циклических колебаний. С одной стороны, неприятие агрессивной рекламы частично сдерживает потребительские настроения людей и консервирует потребительские же стандарты. Это не позволяет спросу резко меняться, а его резкие изменения и являются, как было сказано чуть выше, главной общепризнанной причиной цикличности. С другой стороны, любые колебания потребительских настроений населения и стандартов потребления не породят циклическую нестабильность без монетарного подкрепления. Христианская хозяйственная этика сдерживает и это монетарное подкрепление. На это работает то же самое неприятие процентных отношений. Как известно из истории экономики, первые циклические колебания появились тогда, когда общественное неприятие процентных отношений значительно ослабло. Более того, первый национальный циклический кризис возник в экономике Голландии, которая к тому времени превратилась в кредитный центр Европы. Таким образом, можно констатировать, что христианство изначально содержало в себе духовные основы для стабилизации циклических колебаний, и нивелирования предпосылок циклических кризисов. При этом нужно еще раз подчеркнуть, что это никак не отрицает основ самих рыночных отношений.

Во-вторых, христианская хозяйственная этика способна частично нивелировать и такую непосредственную причину цикличности как объем блуждающего между отраслями и рынками инвестиционного спроса. Дело в том, что предприниматель христианин рассматривает свой бизнес как дар свыше. Известный исследователь проблемы Вернер Зомбарт сравнивает отношение бизнесмена эпохи традиционной рыночной экономики к своему делу с отношением художника к своему искусству [1, с. 20-21]. Поэтому он в любом случае будет заинтересован в сохранении своего дела на определенном уровне производства и сбыта, несмотря на колебания конъюнктуры в данной отрасли. Это забота предпринимателя о сохранении своего дела, как дарованного свыше, объективно связывает в нем значительную часть инвестиционных финансовых ресурсов. Это, в свою очередь, снизит финансовую подпитку рынков с ажиотажным спросом. В итоге, этот элемент христианской хозяйственной этики также содержит в себе антициклический потенциал.

В-третьих, христианская хозяйственная этика неизбежно имеет патриотическую направленность. Христианский предприниматель и земное отечество (вместе с принадлежностью к определенной нации) также рассматривает как волю Бога. Поэтому он всегда должен откликаться на пожелания инвестировать те отрасли, которые в конкретный момент являются приоритетными с точки зрения национальных макроэкономических интересов. Он будет это делать, несмотря на то, что с точки зрения чистой рациональности (уровень рентабельности) это будут не самые выгодные инвестиции. Параллельно с реализацией национальных макроэкономических интере-

сов это также приведет к сокращению инвестиционного спроса в тех секторах, где намечается спекулятивная высокая конъюнктура.

Наконец в-четвертых, христианская хозяйственная этика прочно связана с идеей благотворительности (на чем основан христианский фундамент социальной политики, о чем говорилось уже выше). Эту особенность христианства подчеркивал Иван Ильин, когда отмечал, что благотворительность является одним из базовых требований к христианину-мирянину (в то время как полный отказ от богатства касается только христианских подвижников) [2, с. 489]. Получается, что наряду с чисто духовным значением, благотворительность также производит антикризисный эффект. Финансируя социально значимые сектора экономики (опять же, жертвуя частью краткосрочной прибыли), предприниматели объективно сокращают тот блуждающий инвестиционный спрос, который монетарно поддерживает чрезмерные циклические колебания.

В итоге получается, что христианская хозяйственная этика отражает глубинные основы стабилизации рыночной экономики, заложенные в христианстве. Стремление производителей к максимизации прибыли любой ценой и потребителей к бесконечному потреблению не только противоречат христианской духовности, но и обеспечивают циклические кризисы, которые разрушительно воздействуют на саму рыночную экономику. Христианская же хозяйственная этика решает, как мы видим обе эти проблемы. Ее эффект настолько универсален, что она (христианская хозяйственная этика) является одним из редких элементов, где сходятся все основные деноминации христианства. В своих главных положениях христианская хозяйственная этика перекликается с античной философией и даже с европейским язычеством [3]. При этом никогда не стоит забывать, что христианская хозяйственная этика и христианство в целом никогда не ставили под сомнение основы самой рыночной экономики как самой эффективной хозяйственной системы [4].

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь: пер. с нем. – М.: АЙРИС ПРЕСС, 2004. – 624 с.

2. Ильин И.А. Частная собственность// Русская экономика без глобализма. – М.: Алгоритм, 2006. – С. 485–490.

3. Orlyansky E.A. The main features of the economic ethics of European paganism// SAHD 2021 - 5th International Scientific and Practical Conference 2021 " Modern science: problems and development prospects (social and humanitarian directions)" (Omsk, Russia, January 31, 2021).

4. Орлянский Е.А. Библейское отношение к рыночной экономике// Наука о человеке: гуманитарные исследования. – 2024. – № 2. – С. 216–224.

УДК 251/355.01

ОТРАЖЕНИЕ НАЧАЛА ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ В ГОМИЛЕТИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ ДУХОВЕНСТВА КУРСКОЙ ЕПАРХИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ «КУРСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ»)

Иеромонах Алексий (Черняев Сергей Юрьевич),
соискатель 2-го курса СПбДА,
клирик Белгородской и Старооскольской епархии
Русской Православной Церкви

Аннотация. В статье рассматривается реакция духовенства Курской епархии на начало Первой мировой войны на материале публикаций в официальном печатном органе епархии. На основе анализа проповедей протоиерея И. Новицкого и обращений епископа Белгородского Никодима (Кононова) выделяются ключевые темы церковной риторики 1914 года, а именно, сакрализация войны как оборонительной миссии, историческая преемственность русских побед, а также духовные и нравственные наставления воинам. Особое внимание уделяется региональному аспекту — обращению к почитанию святителя Иоасафа Белгородского как покровителя воинства региона.
Ключевые слова: Первая мировая война, Курские епархиальные ведомости, святитель Иоасаф Белгородский, экзистенциальный страх, высшая евангельская жертва, русская ментальность.

THE OUTBREAK OF THE FIRST WORLD WAR IN THE HOMILETIC LEGACY OF THE CLERGY OF THE KURSK DIOCESE (BASED ON THE MATERIALS OF THE KURSK DIOCESAN GAZETTE)

Hieromonk Alexy (Chernyaev Sergey Yurievich),
postgraduate student,
Saint Petersburg Theological Academy,
cleric of the Belgorod and Stary Oskol diocese
Russian Orthodox Church

Abstract. The article examines the reaction of the clergy of the Kursk Diocese to the outbreak of the First World War based on publications in the official press of the diocese. Based on the analysis of the sermons of Archpriest I. Novitsky and the addresses of Bishop Nikodim (Kononov) of Belgorod, the key themes of the church rhetoric of 1914 are highlighted, namely, the sacralization of war as a defensive mission, the historical continuity of Russian victories, as well as spiritual and moral instructions to soldiers. Special attention is paid to the regional aspect — the appeal to the veneration of St. Joasaph of Belgorod as the patron saint of the army of the region.
Keywords: World War I, Kursk Diocesan Gazette, St. Joasaph of Belgorod, existential fear, the supreme evangelical sacrifice, Russian mentality.

Вступление России в Первую мировую войну вызвало небывалый патриотический подъем, который нашел свое отражение не только в светской, но и в церковной периодической печати. «Епархиальные ведомости», будучи официальным органом местного церковного управления, стали важнейшим инструментом информирования и духовного окормления паствы в условиях военного времени. В настоящей статье на материале «Курских епархиальных ведомостей» рассматриваются первые гомилетические опыты курского духовенства, призванные разъяснить народу смысл начавшегося противостояния и укрепить дух отправляющихся на фронт воинов.

Первые номера ведомостей военного времени были наполнены текстами официального характера: Манифестами Императора Николая II, определениями Святейшего Синода. Однако наибольший исследовательский интерес представляют авторские тексты местного духовенства, раскрывающие специфику пастырского слова в эту довольно трудную эпоху.

Вскоре после объявления войны в «Курских епархиальных ведомостях» было опубликовано «Слово перед молебном о даровании победы воинству нашему» [2, с. 399-403] протоиерея И. Новицкого. Вероятнее всего, слово было подготовлено специально для произнесения перед молебном о даровании победы. Собой эта проповедь представляет характерный образец церковного осмысления начала Первой мировой войны. Поэтому в этой проповеди внимание уделено не столько духовному вразумлению, сколько вопросу патриотизма, правильного настроения. Основная задача проповеди – доступно изложить пастве официальную версию событий, придать войне священный характер и активизировать народ для всесторонней поддержки армии и Отечества.

В первой части речи священник последовательно выстраивает повествование, в котором Россия предстает как миролюбивая держава, вынужденная вступить в войну. Вина за развязывание конфликта возлагается на противников – Германию и Австро-Венгрию: «миролюбивейший и благочестивейший Государь не желал этой войны» [2, с. 399], но враждебные силы, ослепленные гордыней, вероломно напали первыми. Причиной их агрессии называется жажда тотального доминирования, своего рода «безумие всемирного владычества», которое овладело их умами. Посему война со стороны России приобретает характер справедливой и оборонительной миссии. Автор подкрепляет эту мысль цитатой из Манифеста: страна борется «не ради воинственных замыслов или суетной мирской славы», а за правое дело, защищая не только свою честь и безопасность, но и свободу всех европейских народов от «деспотического владычества» [1, с. 383–395].

Для укрепления духа верующих проповедник обращается к истории, вписывая текущие события в многовековой контекст борьбы России за свое существование. Он приводит два примера из прошлого – победу на Куликовом поле над монголами и разгром Наполеона в 1812 году. Эти исторические победы подаются как доказательство особого покровительства Божия, которое нисходит на русский народ в ответ на его веру и всеобщую народную молитву. Таким образом, протоиерей И. Новицкий формирует у слушателей уверенность в неизбежности победы в случае общей молитвы, поскольку «пламенные молитвы наших предков... спасали наше отечество от грозивших ему опасностей» [2, с. 400].

Однако проповедь не ограничивается патриотическими призывами и историческими тезисами. В конце проповеди священник призывает всех прихожан к молитве, а кроме того, к выполнению «священного долга». Этот долг заключается в деятельной помощи фронту и заботе о ближних: «Все без исключения, не призванные на поле бра-

ни, чем сможем и как сможем поспешим оказать братскую помощь ушедшим на войну братьям нашим – понесём наши жертвы на облегчение страданий больных и раненых воинов, примем на свое попечение оставшиеся без кормильцев их семейства» [2, с. 403].

Таким образом, эта первая проповедь, помещенная на страницах официального издания Курской епархии, показывает, что уже в столь быстрое время духовенство откликнулось на тяжелые известия и с ревностью приступило к выполнению своего долга.

Далее, спустя два номера, в Курских епархиальных ведомостях № 32 за 21 августа находим обращение епископа Белгородского Никодима к воинам, которые в скором времени отправятся на фронт [3, с. 661–663].

Этот текст представляет собой два пастырских обращения епископа Белгородского Никодима к солдатам артиллерийских бригад, датированные концом августа 1914 года, причем объем двух речей довольно мал – в половину от речи, сказанной священником И. Новицким перед молебном о победе, освященной выше. Основная задача речей – духовное напутствие и подготовка воинов к участию в боевых действиях. С самого начала епископ устанавливает тон прямого и серьезного разговора, соответствующего моменту, отмечает, что в таких обстоятельствах многословие излишне: «Когда говорят орудия и льются ручьи, готовые перейти в реки братской воинской крови – не до многих слов» [3, с. 661].

Центральная идея, изложенная в первом обращении, заключается в установлении полного единства между армией и народом, фронтом и тылом. Владыка Никодим использует для этого образ «единого тела». Он говорит воинам: «На вас смотрит родина, с вами, дорогими сынами, ее лучшие чувства и чаяния, за вас молитва и для вас все жертвы... Мы все – члены единого тела – великой и дорогой России, и страдания одного члена равномерно отразятся на всем теле». Такая мысль должна была укрепить в солдатах осознание важности их долга и дать им почувствовать моральную поддержку всей их родной области, от лица которой выступал Белгородский епископ.

Далее епископ Никодим последовательно работает с основными экзистенциальными и бытовыми страхами солдата. Вопрос смерти на поле боя рассматривается через призму высшей евангельской жертвы. Владыка говорит: те, «кому судит Господь полечь костьми на бранном поле, принесут лучшую из жертв, по словам Самого Христа Господа: больше той любви никто не имеет, как если кто душу, то есть жизнь свою положит за друзей своих». Во втором обращении эта мысль получает дальнейшее развитие, где смерть в бою определяется как «начало жизни новой, не прекращающейся и вечно-блаженной для тех, у кого, как у вас, воинов на поле брани, конец земной запечатлевается венцом мученическим» [3, с. 663]. Практические опасения, связанные с ранением и судьбой семьи, решаются таким образом. Для раненых, по его словам, «откроются широкие двери русского милосердия», а их близкие «не останутся без широкой помощи государственной, общественной и частной». После того как эти основные тревоги были рассмотрены и, по мысли Владыки, решены, епископ подводит солдат к выводу о необходимости полной самоотдачи, используя для этого такие слова: «остается одно только движение вперед, не оглядываясь... назад».

Второе обращение в большей степени посвящено конкретным духовным и нравственным наставлениям для поведения в бою. Белгородский епископ отмечает прямую связь между внутренним состоянием воина и его боевой самоотдачей: «Мужество и твердость... половина, если не главный ключ боевого успеха». Особое внимание уделяется связи между личным поведением солдата и его выживанием. Проповедник устанавливает зависимость божественного покровительства от нравственной чистоты воина и отсюда подводит слушателей к выводу, что необходимо «избегать грехов и в соделанных принести плоды, покаяния достойные». Этот тезис достигает своего пика в прямолинейном и бескомпромиссном предупреждении: «Ни на минуту не забывай-

те, что вражеский снаряд разит труса и того грешника, какой, даже в минуты смертельной опасности, грехами переполняет чашу долготерпения Господня...». Таким образом, личная аскеза и покаяние представляются не только путем к духовному возрастанию, но и необходимым условием для физического выживания в бою.

Для практического подкрепления своих слов епископ Никодим предлагает солдатам конкретный инструмент духовной поддержки: он направляет их молитвы к местному, «родному» святителю Иоасафу Белгородскому. Владыка ставит его в один ряд с одним из самых почитаемых святых: «он великий угодник Божий, и, по силе своего молитвенного предстательства и подания скорой помощи, во многом подобен величайшему из лика небожителей: Святителю Христову Николаю». После этого архипастырь раздал каждому воину иконки святого и листки с описанием чудес, «сотворенных на поле битвы по молитвам святителя Иоасафа», что служило цели сделать духовную поддержку осязаемой и личной. Это превращало веру из отвлеченного понятия в источник мужества. В итоге, благодаря таким довольно кратким речам и простым делам воины смогли, во-первых, получить ответ на свои вопросы по главным страхам (смерти, ранения и бедствия семьи), а также поняли, для чего нужна молитва и нравственное поведение на фронте, кому нужно молиться и как.

Такими текстами наполнены первые послевоенные издания епархиального органа печати – Курских епархиальных ведомостей. В общем можно отметить, что здесь не сообщается о каких-то подвигах курского духовенства, однако видна довольно активная гражданская позиция по вопросу войны. Были опубликованы Манифесты Императора Николая II, определения Святейшего Синода, речи священства перед молебнами о победе русского оружия, слова епархиального архиерея, обращенные к первым воинам, отправляющимся на фронт.

Заключение

Анализ публикаций «Курских епархиальных ведомостей» начального периода войны показывает активную гражданскую и пастырскую позицию епархиального духовенства. Не ограничиваясь официальными сводками, священнослужители оперативно выработали язык проповеди, отвечающий вызовам времени. Если приходское духовенство (в лице прот. И. Новицкого) фокусировалось на идеологическом обосновании войны, патриотизме и организации тыловой благотворительности, то архипастырское слово (епископ Никодим) было направлено на индивидуальную духовную подготовку воина, связывая воедино воинскую дисциплину, личное благочестие и надежду на помощь местных святых. Эти тексты являются ценным источником для изучения ментальности русского общества и Церкви накануне масштабных исторических потрясений XX века.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Высочайший манифест Императора Николая II по случаю начала военных действий // Курские епархиальные ведомости. – № 29-30. –1–8 августа. – С. 383–395.

2. Новицкий И., прот. Слово перед молебном о даровании победы воинству нашему // Курские епархиальные ведомости. – № 29-30. – 1–8 августа. – С. 399–403.

3. Тимофеев И., свящ. Слова при проводах в боевой поход 1) 31-й артиллерийской бригады (25 июля) и 2) 69-й так же артиллерийской бригады (31 июля), сказанные пред молебнами о даровании побед, отслуженными на выгонной площади г. Белгорода, у артиллерийских сараев, Его Преосвященством, Преосвященнейшим Никодимом, Епископом Белгородским // Курские епархиальные ведомости. – № 32. –21 августа. – С. 661–663.

УДК 355.233.231

ВОСПИТАНИЕ ПАТРИОТА: РОЛЬ СЕМЬИ, ШКОЛЫ И ОБЩЕСТВА В ФОРМИРОВАНИИ ГРАЖДАНСКОЙ ПОЗИЦИИ

Стародубова Оксана Евгеньевна,
студентка 3-го курса ФГБОУ ВО ОИВТ (филиал) группы СВ-323
Андреев Константин Геннадиевич,
доцент кафедры специальных технических дисциплин,
Россия, г. Омск, ФГБОУ ВО ОИВТ (филиал)

Аннотация. В статье рассматривается становление патриотизма на каждом этапе развития человека. Анализируются способы формирования патриотизма в разный возрастной период. Отдельно уделяется внимание изучению информационных проблем, связанных с наличием с дезинформации в сети.
Ключевые слова: патриотизм, Родина, семья, гражданская позиция.

EDUCATION OF A PATRIOT: THE ROLE OF FAMILY, SCHOOL AND SOCIETY IN THE FORMATION OF A CIVIC POSITION

Starodubova Oksana Evgenievna,
undegraduate student
Omsk Institute of Water Transport - branch of «Siberian State University of Water Transport»
(OIWT (branch) FSFEI HE «SSUWT»)
Andreev Konstantin Gennadievich,
Associate Professor of the Department of Special Technical diciplines
Omsk Institute of Water Transport - branch of «Siberian State University of Water Transport»
(OIWT (branch) FSFEI HE «SSUWT»)

Abstract. The article examines the formation of patriotism at each stage of human development. Special attention is paid to the study of information problems related to the presence of disinformation on the internet.
Key words: patriotism, Homeland, family, citizenship.

В современном, быстро меняющемся мире вопрос о том, как вырастить истинного патриота и ответственного гражданина, приобретает особую актуальность. Патриотизм – это не просто гордость за свою страну, это глубокое и осознанное чувство любви к Родине, готовность трудиться на её благо, защищать её ценности, историю и культуру. Это активная гражданская позиция, выражающаяся в стремлении к процветанию своей Отчизны и участии в её развитии. Формирование такого сложного и многогранного качества личности – процесс длительный и системный, в котором ключевую роль играют три фундаментальных института: семья, школа и общество [1].

Семья – первооснова патриотизма

Как только мы появляемся на свет первая ячейка общества, в которую мы попадаем, это семья. Семья – это первая и самая важная ступень в формировании личности, а значит, и будущей гражданской позиции. Именно здесь закладываются

базовые ценности, представления о мире, моральные ориентиры и эмоциональная связь с Родиной [3,4].

Способы влияния семьи на воспитание патриота.

1. Личный пример родителей. Дети зеркально отражают поведение и установки взрослых. Если родители с уважением относятся к своей стране, её истории, культуре, если они активно участвуют в жизни общества, проявляют гражданскую ответственность, ребёнок с большой долей вероятности усвоит эти модели поведения. Неравнодушное отношение к проблемам своего города, региона, страны, обсуждение новостей, участие в выборах, демонстрация бережного отношения к природе – все это становится неоценимым уроком патриотизма.

2. Рассказы об истории семьи и страны. В каждой семье есть свои герои, свои истории, свои традиции. Рассказы о предках, об их вкладе в развитие страны, о пережитых трудностях и победах, о событиях Великой Отечественной войны или мирного строительства создают неразрывную связь между поколениями. Понимание своих корней, своего места в историческом потоке даёт ребёнку ощущение причастности к чему-то большему, чем просто его личная жизнь. Посещение семейных и государственных памятных мест, музеев, чтение книг об истории и культуре своей страны в кругу семьи также играют огромную роль.

3. Привитие любви к малой родине. Патриотизм начинается с любви к своему дому, своему двору, своему городу или селу. Именно через эту малую родину ребёнок впервые осознает понятие Родины большой. Совместные прогулки по городу, изучение его истории, посещение местных достопримечательностей, участие в субботниках по уборке территории – все это формирует чувство ответственности и привязанности к месту, где он родился и вырос.

4. Формирование этических и моральных ценностей. В семье усваиваются базовые понятия добра и зла, справедливости, взаимопомощи, уважения к старшим, заботы о слабых. Эти ценности являются фундаментом для гражданского поведения и формирования гуманного отношения к окружающему миру и согражданам. Таким образом, семья создаёт эмоциональный и ценностный базис, на котором впоследствии вырастает осознанный патриотизм.

Детский сад – второй этап развития человека

Попадая в детский сад, ребенок вливается в новое общество со своими правилами и устоями. Здесь большое влияние на ребенка оказывает воспитатель, который проводит с детьми большое количество времени. На втором плане это влияние других детей, когда дети уже разговаривают, в их диалогах могут затрагиваться и такие темы, как патриотизм. В данном возрасте дети еще не обладают соперничеством и лидерством, поэтому не влияют друг на друга в большей степени, но дети возраста 3–6 лет способны перенимать поведение друг друга и своих родителей, таким образом несколько меняя свое мировоззрение на некоторые вещи.

Способы влияния детского сада на становление патриота.

1. Культурно массовые мероприятия, направленные на изучение нашей страны, на формирование взглядов и ценностей юного поколения.

2. Коллективно-творческая деятельность. Создание поделок, рисование на тему патриотики, различные театральные постановки и изучение военно-патриотических песен.

3. Теоретические занятие. Рассказы детям о подвигах наших героев, нашего родного края, нашей страны, домашние проекты, направленные на изучение истории семьи и дальнейший рассказ об этом группе слушателей.

Школа – отрезок жизни человека от 6 до 18 лет, когда человеческая психика не устойчива, имеет гибкость и легко поддается внушению.

Школа – систематизатор знаний и гражданских навыков

Если семья закладывает эмоциональные основы, то школа выступает в роли систематизатора знаний, проводника в мир гражданских прав и обязанностей, а также площадкой для формирования активной гражданской позиции.

Здесь можно столкнуться с проблемой негативного влияния на развитие в человеке патриотизма со стороны средств массовой информации, в данном возрасте психика неустойчива, человеку легко внушить, что плохое является хорошим. В эпоху глобализации, цифровизации и информационных войн воспитание патриота сталкивается с новыми вызовами. Необходимо не только передавать знания, но и учить критически мыслить, анализировать информацию, противостоять манипуляциям. Важно отличать здоровый патриотизм от агрессивного национализма, ксенофобии и изоляционизма. Истинный патриот любит свою страну, но при этом уважает другие народы и культуры, открыт к диалогу и сотрудничеству. Будущее России зависит от того, насколько ответственным, деятельным и любящим свою Отчизну вырастет новое поколение [2]. Это непрерывный процесс, требующий усилий каждого – от родителей и учителей до государственных деятелей и общественных активистов. Только совместными усилиями мы сможем воспитать граждан, способных нести ответственность за судьбу своей страны и активно участвовать в её процветании.

Способы влияния школы на формирование гражданской позиции.

1. Историческое и литературное образование. Уроки истории не просто дают сухие факты, они формируют представление о пути, который прошла страна, о её великих достижениях и трагических страницах, о подвигах героев и ошибках правителей. Важно не только знать хронологию, но и уметь анализировать события, извлекать уроки из прошлого. Литература, в свою очередь, через художественные образы и судьбы героев передаёт культурный код нации, её моральные ориентиры, чувство сопричастности к национальной судьбе. Изучение фольклора, классической литературы, произведений современных авторов помогает понять глубину и многообразие русской культуры, её вклад в мировую цивилизацию.

2. Обществознание и основы правоведения. Эти предметы знакомят школьников с устройством государства, принципами демократии, основами конституционного строя, правами и обязанностями граждан.

3. Массовые мероприятия: общешкольные мероприятия (конкурсы, лекции, спортивные состязания).

4. Военно-патриотические кружки. (Юнармия, РДШ, «Движение первых»).

Институт – период, когда человек уже сформирован, имеет свою гражданскую позицию и свое мнение

В институт приходят граждане уже со своей точкой зрения и мнением, но это не означает, что в данном возрасте нельзя изменить сознание.

Способы формирования патриотизма в институте.

1. Организация встреч с ветеранами боевых действий.
2. Лекции и конференции, направленные на патриотику.
3. Соревнования по историческим знаниям.
4. Учебные занятия по истории России.
5. Творческие конкурсы.

Последний этап – это взрослый человек, который окончил институт. В данном

возрасте нет ничего, что могло бы кардинально изменить взгляды человека, можно только немного приглушить сознание. Если человек не полюбил свою страну к этому времени, то он не сможет ее искренне полюбить и в дальнейшем. Но если человек к этому возрасту любит свою страну, действует на благо общества, восхищается своей малой родиной, историей своей страны, то такого человека можно назвать патриотом.

Вывод

Чтобы вырастить истинного патриота, все ячейки общества должны взаимодействовать сообща и вкладывать только правильные ценности, учить человека разделять плохое и хорошее, отличать официальную информацию от агрессивной и провоцирующей, ложной информации. Осведомление человека с самого раннего возраста о том, какая великая и могущественная наша страна, ведет нас к правильному формированию общества в целом, ведь каждый гражданин должен любить и ценить свою родину.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Божович Л. И. Проблемы формирования личности: Избранные психологические труды. – М.: Изд-во МПСИ; Воронеж: МОДЭК, 2001. – 348 с.
2. Бердяев Н. А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности. – М.: Мысль, 1990. – 208 с.
3. Дробницкий О. Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. – М.: Наука, 1974. – 386 с.
4. Асмолов А. Г. Психология личности: культурно-историческое понимание развития человека. – М.: Смысл, 2007. – 528 с.

УДК 348.4

ЗНАЧЕНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ РУССКИХ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ЗАЩИТЕ ОТ ВНЕШНЕГО НЕГАТИВНОГО ВОЗДЕЙСТВИЯ

Андреев Константин Геннадиевич,
доцент кафедры СТД,
Сысак Кирилл Алексеевич,
студент
ОИВТ ФГБОУ ВО СГУВТ г. Омска

Аннотация. В статье анализируется деструктивное влияние на российское общество идеологий и ценностей, сформировавшихся в западной цивилизации, и выявляются духовно-нравственные ценности русского народа, которые формируют мировоззренческие основания национальной идентичности.
Ключевые слова: духовно-нравственные ценности, национальная идентичность, традиция, патриотизм.

THE IMPORTANCE OF TRADITIONAL RUSSIAN SPIRITUAL AND MORAL VALUES IN PROTECTING AGAINST EXTERNAL NEGATIVE INFLUENCES

Andreev Konstantin Gennadievich,
Associate Professor of the Department of Special Technical diciplines
Omsk Institute of Water Transport - branch of «Siberian State University of Water Transport»
(OIWT (branch) FSFEI HE «SSUWT»)
Sysak Kirill Alekseevich,
undegraduate student
Omsk Institute of Water Transport - branch of «Siberian State University of Water Transport»
(OIWT (branch) FSFEI HE «SSUWT»)

Abstract. The article analyzes the destructive influence on Russian society of ideologies and values formed in Western civilization, and identifies the spiritual and moral values of the Russian people, which form the ideological foundations of national identity.
Keywords: spiritual and moral values, national identity, tradition, patriotism.

Исторически сформированные русские духовно-нравственные ценности являются важной составляющей формирования самосознания и национальной идентичности, выступая надежной защитой от попыток внедрения чуждой идеологии и взглядов, несущих угрозу обществу. Они основаны на глубоком понимании духовного опыта многих поколений и православной веры, которая стала неотъемлемой частью мировоззрения большинства россиян.

Благодаря непростой истории русского народа сформировалась особая культура личности русского человека, включающего в себя такие качества, как патриотизм,

коллективизм, духовность, справедливость, честность и ответственность и многие другие качества, которые формируют прочную опору для стабильного существования и гармоничного развития общества, дают защиту от порой разрушительного влияния чуждых идеологий.

На данный момент в связи со сложной политической ситуацией данное влияние недружественных стран усилилось и способно вызвать разногласия и создать кризис доверия среди населения [1].

Это проявляется по-разному, наиболее яркими примерами служат:

– радикальные движения;

– эгоцентричные модели поведения;

– нравственный упадок, ведущий к снижению морального уровня человека;

– подрыв и переписывание исторических фактов.

Стоит раскрыть, что именно понимается под традиционными российскими ценностями: патриотизмом, коллективизмом, духовностью, справедливостью, честностью и ответственностью.

Патриотизм – это преданность и любовь к своему отечеству, к своему народу и готовность к любым жертвам и подвигам во имя интересов своей Родины.

Пример патриотизма: участие советского народа в Великой Отечественной войне (1941–1945 гг.).

Миллионы мужчин и женщин, независимо от возраста и профессии, вставали на защиту Отечества, жертвуя собственными жизнями ради спасения Родины. Именно идея патриотизма объединила народ, дала силы пережить голод, холод и тяготы военных лет. Огромный вклад внесли солдаты Красной армии, партизаны, работники тыла, женщины, заменившие ушедших на фронт мужей и отцов, и дети, участвовавшие в трудовых отрядах. Такое проявление массового патриотизма позволило добиться победы над нацистской Германией и сохранить территориальное единство Советского Союза.

Здесь же можно отметить такое качество, как коллективизм, который подразумевает объединение на благо общей идеи и цели. Лозунги в духе «Всё для фронта, всё для Победы!» создавали надежный фундамент нерушимости, целостности, подпитывая все это долгом перед Родиной, люди, несмотря на нечеловеческие условия, продолжали отстаивать свою страну. Индустриализация, осуществляемая усилиями миллионов рабочих и инженеров, коллективизация сельского хозяйства, грандиозные стройки – всё это было возможно благодаря огромной способности советских людей к совместным действиям и сотрудничеству. Советский народ сумел организовать масштабные проекты, мобилизовав всю страну на достижение общего блага. Пример коллективизма также очевиден в космическом прорыве СССР: первый спутник Земли, полет Юрия Гагарина стали возможными исключительно благодаря совместной работе учёных, конструкторов и всей советской промышленности.

Духовность – поиск глубинного смысла жизни, который выходит за рамки материального мира и сводится к внутренним ценностям, связи с чем-то большим (природой, Вселенной, Богом) и стремлению к самосовершенствованию, доброте, любви и осознанности.

Русская классическая литература многократно обращалась к вопросам человеческой души и внутреннего поиска истины. Так творчество Фёдора Михайловича Достоевского [2] ставит проблему выбора между добром и злом, раскрывая глубочайшую драму человеческого сердца. Его герои переживают нравственные метания, испытывают муки совести и приходят к пониманию неизбежности нравственного закона. Задавался вопросом счастья и гармонии, подчеркивая важность

внутреннего роста и обретения мудрости через страдания и размышления, и Лев Николаевич Толстой. Видим, что русская классика утверждает, что внутренняя духовность и нравственные поиски являются ключом к формированию зрелой личности и целостного общества.

Справедливость – соответствие должного действительному.

Народное движение за справедливость занимает важное место в истории России. Одним из ярких примеров является восстание Ивана Болотникова (1606–1607 гг.) против жестокостей царского режима и дворянского гнета. Крестьяне, ремесленники и казаки выступили против произвола феодальной знати, стремясь установить равноправие и избавить народ от эксплуатации. Хотя выступление закончилось поражением, оно заложило важный импульс в народные массы, подчеркнув значимость стремлений к справедливости и законности [3].

Честность и ответственность.

Экспедиция Семена Ивановича Дежнева, открывшего пролив между Азией и Америкой, доказывала смелость и решительность мореплавателей, готовых пожертвовать комфортом и здоровьем ради науки и процветания страны. Именем Витуса Беринга назван знаменитый пролив, соединяющий два континента, благодаря экспедиции, организованной Российским правительством и завершившейся открытием берегов Камчатки и Алеутских островов. Подобные экспедиции символизируют высочайший уровень гражданской ответственности и готовности к подвигу ради научных открытий и благополучия государства [4].

В настоящее время ситуация требует внимательного отношения к отечественной культуре и традициям. Современные технологии и масс-медиа создают новые возможности для проникновения зарубежных влияний, зачастую негативно сказывающихся на российском менталитете. Возникающие угрозы касаются традиционного понимания семьи, духовности, социальных связей и нравственных ориентиров.

В данный момент вектор развития России направлен в сторону обретения подлинного суверенитета, но для этого требуется духовная независимость и смелость принимаемых решений, которые возрождают лучшее из нашего прошлого, сохраняя национальный характер и уникальную духовную сущность русского народа.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Личность в культурной традиции [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https://sias.ru/upload/iblock/b9c/2014_lichnost_v_kult_trad_431.pdf (дата обращения: 11.03.2026).

2. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. – М.: Художественная литература, 1983. – 527 с.

3. Восстание Ивана Болотникова – причины восстания, цели, территория, ход и основные события, причины поражения, итоги [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: http://moscowstate.ru/vosstanie-ivana-bolotnikova-prichiny-vosstaniya-tseli-territoriya-hod-i-osnovnye-sobytiya-prichiny-porazheniya-itogi/ (дата обращения: 15.02.2026).

4. Подвиг до востребования: что открыл Семён Дежнёв и почему его открытие не замечали почти 90 лет [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https://rgo.ru/activity/redaction/news/podvig-do-vostrebovaniya-chto-otkryl-semyen-dezhnyev-i-pochemu-ego-otkrytie-ne-zamechali-pochti-90-l/(дата обращения: 25.02.2026).

УДК 281.93

ДУХОВНОЕ НАЧАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В СТАВРОПОЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Струполева Наталья Сергеевна,
кандидат исторических наук, магистр богословия,
доцент кафедры Церковной истории
Ставропольской духовной семинарии

Аннотация. В статье показано на примере Свято-Успенской гимназии г. Ставрополя, как передавалась традиция начального и духовно-нравственного образования. Дан краткий экскурс в историю Успенского прихода с упоминанием открытия начального училища. Также рассмотрено, как работает возрожденная гимназия в наше время, какие цели ставит и как решает их.
Ключевые слова: православная гимназия, духовное просвещение, начальное образование, воспитание духовно-нравственных ценностей, воспитание патриотизма, воспитание христианских ценностей, воспитание семейных ценностей, передача традиции.

SPIRITUAL PRIMARY EDUCATION IN THE STAVROPOL DIOCESE: HISTORY AND PRESENT DAYS

Strupoleva Natalia Sergeevna,
candidate of historical sciences, master of theology,
associate professor of the Department of Church History
of the Stavropol Theological Seminary

Abstracts: The article shows how the tradition of primary and spiritual-moral education was passed on using the example of the Holy Dormition Gymnasium of Stavropol. A brief excursion into the history of the Dormition Parish is given, with a mention of the opening of the primary school. It also examines how the revived gymnasium operates in our time, what goals it sets and how it achieves them.
Keywords: Orthodox gymnasium, spiritual education, primary education, education of spiritual and moral values, education of patriotism, education of Christian values, education of family values, transmission of tradition.

Возрождение традиционных духовных ценностей является неотъемлемой составляющей современной жизни России, а мы как свидетели этого процесса отмечаем возрождение православных приходов: открывается много православных храмов, а при них – начальные учебные заведения, то есть мы наблюдаем формирование альтернативной системы образования.

Важнейшим звеном в системе просвещения является школа. Здесь реализуются все проекты и программы образования, формируется определенное мировоззрение, происходит интеграция отдельных личностей в единое образовательное пространство. Начало формирования школьной системы на Ставрополье неразрывно связано с православным приходом, т. к. именно он стал центром и духовного, и свет-

ского начального образования в XIX в. Для того, чтобы подтвердить вышеизложенный тезис, обратимся к примеру Свято-Успенской гимназии г. Ставрополя, действующей на территории храма Успения Пресвятой Богородицы – старейшего из дошедших до наших дней храмов города.

Храм во имя Успения Пресвятой Богородицы был построен в 1849 г. как кладбищенский храм при Успенском кладбище и был приписным к Троицкому собору. В это время кладбищенский храм мог быть только приписным к ближайшей приходской церкви, поэтому не имел собственного причта и прихода. Источником содержания храма были пожертвования на поминовение усопших, в силу чего храм испытывал материальные трудности.

Ситуация меняется благодаря реформам Александра II, осуществленным в 60-70-х гг. XIX в. В частности, для решения материальных проблем Церкви в 1864 г. было издано «Положение о приходских попечительствах при православных церквах». По этому Положению разрешалось создавать приходские группы с целью оказания материальной помощи приходу. Но еще до появления этого Положения в 1860 г. при Успенском храме собирается группа неравнодушных людей, в их числе: церковный староста мещанин Алексей Захарьин; староста храма купец 2-й гильдии Ефим Иванов; купцы 2-й гильдии Тимофей Руднев и Ефимий Дмитриев. По инициативе этих православных людей возводится иконостас по благословению Преосвященнейшего Игнатия епископа Кавказского и Черноморского, а в 1870 г. пристраивается придел в честь Вознесения Господня. Освящение придела состоялось 26 сентября 1873 г. по благословению Преосвященнейшего Германа, епископа Кавказского и Екатеринодарского [4].

Именно пристройка придела повлияла на изменение статуса храма, оставаясь приписной, Успенская церковь получила постоянного священника. [4]

Правительство императора Александра III обратилось и к вопросам религиозного образования. Оно констатировало, что «просветительская деятельность духовенства была значительно ограничена, и влияние его на народную школу ослаблено»…. «Прискорбные события недавнего прошлого и показавшиеся признаки подпольной агитации в народной школе снова обратили внимание правительства на необходимость призвать духовенство к этому делу» [2, с. 3].

В 1883 г. был составлен «Проект положения о церковно-приходских школах». Их программа и цели соответствовали программе народных училищ, но состояли «эти школы в ведении духовного начальства» и были подотчетны епархиальному архиерею. Содержание церковно-приходских школ полагалось на «местные средства приходов, при участии приходских попечительств», а также земств, если те пожелают, и мирских приговоров, без участия сельских властей [7; с. 4-6].

Новые учебные заведения основной задачей считали религиозно-нравственное воспитание, были действительно церковными, а к их организации привлекались не только священнослужители, но и общество в лице приходских попечительств, сельских и городских сходов, земств [9].

Духовенство Ставропольской епархии активно включилось в процесс просвещения и, если в 1889 г. в Ставропольской епархии насчитывалось 200 церковно-приходских школ, в которых обучалось 6000 детей, то к 1893 г. число церковно-приходских школ возросло до 327, а число учащихся достигло 13000 человек [1; с. 920].

Изменение статуса Успенского храма с кладбищенского на приходской произошло в 1891 г. по благословению епископа Евгения (Шерешилова) в рамках проводившейся политики Александром III. Наличие причта и прихода в свою очередь оказывало благотворное влияние и на благоустройство храма и кладбища. Кроме того, уже в 1894 году при храме открывается одноклассная церковно-приходская школа. [4]

В начале XX в. правительство продолжило курс на поощрение начального образования среди неграмотного населения. Так, с 1893 по 1913 гг. в Ставропольской епархии было открыто около 500 церковно-приходских школ, большинство из которых имели собственные здания. На содержание этих школ выделялось до 200 000 рублей в год [8, с. 155].

Церковно-приходская школа в Успенском приходе благополучно обучала детей до 1918 г., но в 1918 г. закрылась в связи с приходом к власти большевиков, отделивших школу от Церкви. По Промыслу Божию сам приход не закрывался в советское время. Поэтому, как только появилась возможность открыть церковно-приходскую школу, Успенский храм сделал это первым в городе Ставрополе.

В 1990-е годы, которые были годами невиданного духовного подъема, оживали храмы, создавались воскресные школы, начиналось новое храмовое строительство. В 1998 г. при Успенском храме была открыта воскресная школа для взрослых, а в 2000 г. воскресная школа для детей, что после более полувека богоборчества было похоже на чудо. Поначалу занятия проводились в маленькой крестильне.

В том же 1998 г. по инициативе Николая Анатольевича Охонько, директора музея-заповедника им. Г. Прозрителева и Г. Праве, был создан попечительский совет храма, который оказывал большую помощь в строительстве гимназии, а также в заботах об Успенском храме и кладбище.

В это же время во дворе Успенской церкви началось строительство Свято-Успенского православного центра образования, который был открыт и освящен по благословению митрополита Ставропольского и Владикавказского Гедеона 22 сентября 2001 г.

В 2004 г. по благословению Высокопреосвященнейшего Феофана, архиепископа Ставропольского и Владикавказского, при храме произошло открытие Свято-Успенской Православной гимназии, что стало новым опытом не внешнего, а внутреннего соединения школы и Церкви. До этого в Ставрополе не было школы, соединявшей светское и духовное образование [5].

Гимназия представляет собой частное общеобразовательное учебное заведение, где наряду с церковными дисциплинами преподаются все предметы в рамках программ обычной светской школы. Учредителем гимназии является Ставропольская и Невинномысская епархия Русской Православной Церкви в лице правящего архиерея Высокопреосвященнейшего Кирилла, Митрополита Ставропольского и Невинномысского. С первых дней своего пребывания на Ставропольской кафедре Владыка Кирилл много внимания и заботы уделяет Успенской гимназии и Успенскому храму. Являясь учредителем Православной Свято-Успенской гимназии, он с большим вниманием относится к ее повседневным нуждам, к духовному возрастанию педагогического коллектива и учеников гимназии. Владыка обращает внимание на то, что «без возрождения православного образования невозможно и возрождение духовности народа» [5].

Свято-Успенская гимназия имеет государственную аккредитацию и лицензию на право ведения педагогической деятельности. Свою образовательную деятельность гимназия осуществляет в соответствии с государственными стандартами Российской Федерации.

Статус гимназии был выбран неслучайно. В нем отражено основное педагогическое направление учебного заведения: православное просвещение наряду с общеобразовательным, поэтому помимо общеобразовательных дисциплин в гимназии изучаются и церковные: основы православной веры, церковно-славянский язык, церковное пение, православная культура. На ведение этих предметов гимназия получила лицензию Московского Патриархата Русской Православной Церкви.

Преподавательский корпус гимназии состоит из 13 человек (с совместителями). Программа скомплектована на основе реальных практических занятий, преподаваемых в течение нескольких лет с учащимися начальных классов ЧОУ Православной Свято-Успенской гимназии города Ставрополя, и рассчитана на учебный год со своей тематикой для каждого класса, с учетом специфики учреждения. Принцип изложения материала – постепенность и доступность.

Контингент учащихся с 1-го по 4-й класс формируется в результате ежегодного набора в первые классы до наполнения учреждения необходимым количеством учащихся (согласно лицензионным нормам).

Основополагающей целью воспитательной деятельности гимназии является «всестороннее содействие формированию качественно образованной, высоконравственной, творческой личности, стремящейся к восстановлению русской духовной культуры» [3, с.17]. Таковые цели являются основополагающими для деятельности многих российских православных гимназий [6].

Для достижения заявленной цели гимназия решает следующие задачи воспитательной деятельности:

1. Создание оптимальных условий для формирования целостного образовательного пространства, включающего урочную, внеурочную и внеклассную деятельность на основе требований ФГОС.
2. Создание благоприятных условий для непрерывного процесса повышения квалификации, профессионального роста и духовно-нравственного развития педагогов гимназии.
3. Формирование у обучающихся активной жизненной позиции, основанной на христианской ответственности за себя и за ближнего, воспитание гражданина и патриота нашей Родины.
4. Содействие приобщению семей обучающихся к ценностям православной культуры, привлечение родителей к участию в образовательном и воспитательном процессе, в попечении о нуждах гимназии [6].

Темы программы комбинируются с общеобразовательными предметами: русский язык, окружающий мир, литературное чтение, изобразительное искусство, физическая культура. А также факультативной и внеурочной деятельностью работы гимназии. Одной из важнейших задач современной школы является гражданско-патриотическое воспитание обучающихся. [10]

Тройственная направленность воспитательного процесса определяется основополагающими целями функционирования гимназии и «социальным заказом» (пожеланиями родителей). Это позволяет вывести следующую формулу концептуальной идеи воспитательной деятельности: **«Православный христианин. Заботливый семьянин. Ответственный гражданин и патриот»** [3, с. 18].

В соответствии с целью и основополагающей идеей воспитательной работы гимназии намечено три основных направления воспитательной деятельности:

— православное (церковное) воспитание;
— воспитание семейных ценностей;
— гражданско-патриотическое воспитание.

Таким образом, все три идеала неразрывно связаны между собой. Служение Православной Вере (Церкви), Отечеству и ближним требует одних и тех же сформированных качеств – способности к жертвенности, ответственности, которые напрямую зависят от уровня нравственности, а те, в свою очередь, от духовного состояния человека.

Гимназия функционирует как «школа полного дня» (с 8.30 до 17 часов, включая 3 разовое питание), что создает условия для непрерывного воспитательного влия-

ния и контроля за формированием навыков и развитием способностей учащихся. Учебный план гимназии предполагает во второй половине дня реализацию самоподготовки и организованного подвижного отдыха. В послеобеденное время для обязательного изучения включены предметы дополнительного образования (церковное пение, хор, хореография, общее физическое развитие, церковно-славянский язык, рисование и др.).

Наполняемость классов гимназии составляет 15-20 человек. Такая наполняемость классов позволяет обеспечить как индивидуальный подход к воспитанию обучающихся, так и контроль воздействия воспитательных мероприятий на каждого обучающегося.

Преподаватели гимназии наряду с качествами высокого педагогического профессионализма, безупречного знания своего предмета, должны обладать знаниями в области православной культуры, а также иметь приверженность христианскому образу жизни.

Помимо теоретического освоения христианской культуры воспитанники гимназии участвуют в литургической и молитвенной жизни Церкви. Каждый учебный год начинается и заканчивается торжественным молебном. В жизни гимназии предусмотрены совместные посещения богослужений, совершаемых в храме Успения Пресвятой Богородицы, на территории которого расположена гимназия, гимназисты совместно посещают богослужения во все дни двунадесятых и великих праздников, выпадающих на учебные дни [6].

Во время участия в Божественной литургии учащиеся исповедуются у духовника гимназии и других священников храма и причащаются Святых Христовых Таин. Каждый учебный день в гимназии начинается молитвой перед учением. Трапеза в гимназии начинается и заканчивается также молитвой.

Учащиеся гимназии совершают малые паломничества [6] по храмам города и края, что расширяет представления детей о Православии на Ставропольской земле и имеет высокий воспитательный потенциал. В перспективе планируется развивать паломническую деятельность, совершать дальние паломничества по святым местам России [6].

Гимназисты регулярно посещают экскурсии и занятия, организованные педагогами краевого музея-заповедника им. Г. Прозрителева и Г. Праве, Ботанического сада, Художественной галереи, библиотек города Ставрополя.

Учащиеся гимназии принимают участие в общероссийских, городских и гимназических конкурсах, конференциях и олимпиадах по различным предметам. [6].

Также гимназия проводит встречи с интересными людьми, организует трудовую деятельность учащихся, проводит общешкольные линейки, участвует в благотворительной деятельности.

При непосредственном участии священников в гимназии проводятся мероприятия по различным направлениям духовно-нравственного развития и воспитания учащихся, в том числе, проводятся беседы на духовно-нравственные темы на классных часах, обсуждения кинофильмов и прочитанных книг; игры христианского (православного) содержания. Участвуют гимназисты в общегимназических праздниках [5].

По благословению митрополита Ставропольского и Невинномысского Кирилла издается газета «Гимназист».

Это особая форма работы с родителями и детьми. Газета издается трижды в год, к двунадесятым праздникам: Успения Пресвятой Богородицы, Рождества Христова и к Пасхе. Издание имеет свои традиционные рубрики: «Слово пастыря», «Будни и праздники Православной Свято-Успенской гимназии», «Паломнические поездки», «Совет психолога», «Счастливый миг детского творчества». Над изданием работают

все – дети приносят свои работы: рисунки, поделки, свои сочинения и стихи. Педагоги рассказывают о жизни класса, о проведенных праздниках. Родители о своих семейных традициях, поездках, делятся своими впечатлениями [5].

Таким образом, начальное образование в гимназии является базой для получения основного общего образования. В гимназии реализуются дополнительные образовательные программы духовно-нравственной, социально-педагогической, физкультурно-спортивной, художественно-эстетической, культурологической, религиоведческой направленности. Такой подход способствует формированию целостного мировоззрения у учащихся, а также их планомерному и системному воспитанию в духе православных традиций.

«Христианское воспитание в том и состоит, чтобы уберечь от греха и зла душу ребенка, победить в ней задатки страстей, сделать ее храмом Божиим» [3; с. 57], – говорит о цели гимназии магистр теологии, заместитель директора по учебно-воспитательной работе Исаева Людмила Александровна.

Со дня возрождения гимназии в 2004 г. до 2022 г. директором Свято-Успенской гимназии г. Ставрополя был кандидат богословия, настоятель храма Успения Божией Матери митрофорный протоиерей Павел Рожков, он же и духовник гимназии, а с 2022 г. руководит Православной гимназией кандидат богословия иерей Александр Копцев. В 2024 г. у Православной Свято-Успенской гимназии был юбилей – 20 лет со дня открытия.

В последнее время количество желающих обучаться в православной гимназии значительно возросло [3, с.10]. Принять всех желающих, к сожалению, не позволяют условия помещений. Но педагогический коллектив верит, что у доброго начала есть достойное будущее. На территории Свято-Успенского храма г. Ставрополя идет строительство нового корпуса гимназии, уже для 11-летнего срока обучения.

Школа – это посредник, который передает новым поколениям не только знания, накопленные прежними поколениями, но и нравственные ценности, сформировавшиеся в прошлые века. И здесь школа и Церковь призваны к сотрудничеству. Именно в Православных гимназиях такое сотрудничество реализуется в полной мере [5].

Выпускники гимназии не теряют связь с приходом, продолжают посещать храм и обучение в Православном Образовательном Центре на уроках духовно-нравственного воспитания.

Гимназия ставит своей целью воспитание детей в духе христианской веры, любви, милосердия, патриотизма. Одна из главных задач учебного заведения – формирование высоконравственной, высокодуховной личности.

На данный момент в г. Ставрополе работают две Православные гимназии: Свято-Успенская и Свято-Владимирская. Последняя ведет свою деятельность с 2021 г., т.е. в течение 4 лет, тогда как Успенская гимназия в этом году работает уже 21-й год.

Можно сделать вывод, что Успенский приход, основанный 176 лет назад, еще до революции 1917 г. был центром начального образования. На протяжении долгих безбожных лет эта традиция прервалась, но приход сохранял веру, молитву и православные традиции, а как только наступило «время благоприятное» для Церкви, продолжил свою просветительскую миссию в г. Ставрополе. Современная Свято-Успенская Православная гимназия продолжает традицию церковно-приходской школы Российской империи, соединяя в себе общеобразовательную деятельность с религиозным просвещением.

Опыт реализации модели религиозного просвещения в Православной Свято-Успенской гимназии города Ставрополя показал ее высокую эффективность в сфере обучения, воспитания, социализации подрастающего поколения российского общества в современном мире.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Воспоминания о в Бозе почившем епископе Евгении//Кавказские епархиальные ведомости. – № 15. – Ставрополь, 1897.

2. Записка о народных училищах. – СПб., 1882.

3. Исаева Л.А. Религиозное просвещение и формирование христианских ценностей в контексте вызовов современного общества. – Ставрополь, 2018.

4. История храма. Храм Успения Божьей Матери г. Ставрополя [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: http://uspenie26.ru/khram/istoriya-khrama

5. Православная Свято-Успенская гимназия [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https://stavropol-eparhia.ru/pravoslavnye-organizacii/pravoslavnaya-svyato-uspenskaya-gimnaziya/ (Дата обращения 09.04.2026).

6. Основная образовательная программа основного общего образования частного общеобразовательного учреждения «Смоленская православная гимназия» Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https://pravgymnasia.ru/files/2017/05/Основная-образовательная-программа-основного-общего-образования-17-18-.pdf (Дата обращения 20.01.2022); Концепция воспитательной деятельности негосударственного образовательного учреждения общеобразовательного типа «Православная гимназия Калининградской епархии Русской Православной Церкви» [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https://pandia.org/text/78/271/7087.php (Дата обращения 20.09.2023); Рабочая программа воспитания и календарный план воспитательной работы Частного общеобразовательного учреждения «Православная гимназия во имя святого благоверного великого князя Александра Невского № 11», Нижний Тагил [Электронный ресурс]. Режим доступа URL: https://гимназия-нт.рф/wp-content/uploads/2023/10/2.3.-Programma-vospitaniya-1.pdf (Дата обращения 09.04.2026).

7. Проект положения о церковно-приходских школах и объяснительная записка к нему. – СПб.: Синодальная типография, 1883.

8. Святители Кавказа. Ставропольская епархия в биографиях правящих архиереев. – Ставрополь: издательство Ставропольской духовной семинарии, 2019. – 399 с.

9. Струполева Н.С. Роль православного духовенства в становлении системы начального образования на Ставрополье в XIX – начале XX вв. //Богословско-исторический сборник. – № 1 (36). – 2025. – С. 307–317

10. Шаповалов В.К., Плисюк А.Г., Халяпина Л.В., Исаева Л.А., Сорокина О.Е. Частные православные общеобразовательные учреждения: создание, развитие, проблемы //Вестник Северо-Кавказского Федерального университета. – 2023. – № 3 (96). – С. 235–241

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. Андреев Константин Геннадиевич, доцент кафедры специальных технических дисциплин, г. Омск, ФГБОУ ВО ОИВТ (филиал), akg63@mail.ru

2. Иерей Серафим Михайлович Гоюк, первый проректор Омской духовной семинарии, кандидат богословия, главный редактор, samgoyuk@mail.ru

3. Грицай Людмила Александровна, доктор педагогических наук, доцент, Ярославский государственный педагогический университет им. К.Д. Ушинского, usan82@gmail.com

4. Добрановский Никита Сергеевич, студент 3-го курса ОИВТ ВО «Омский институт водного транспорта», г. Омск, nikita.dobranovsky@mail.ru

5. Иерей Иоанн (Иван) Владимирович Ершов, магистр теологии, г. Омск, ivan.ershov21@mail.ru

6. Иерей Владислав Николаевич Ивлютин, магистрант Омской духовной семинарии, г. Южно-Сахалинск, vladislavivlutin@gmail.com

7. Кондратьев Андрей Станиславович, студент Омской духовной семинарии, andrejkondratev741@gmail.com

8. Иерей Павел Николаевич Корнеев, магистр богословия, преподаватель Центра подготовки церковных специалистов Брянской Епархии Русской Православной Церкви, соискатель аспирантуры Санкт-Петербургской Духовной Академии, pav79@mail.ru

9. Диакон Илья Сергеевич Косенков, магистрант Омской духовной семинарии, г. Омск, ilyadiper@yandex.ru

10. Лобзова Ольга Николаевна, старший преподаватель Омской духовной семинарии, lon.68@mail.ru

11. Лудова Елизавета Дмитриевна, студент, Омская академия МВД России, dochka.liza@bk.ru

12. Иерей Олег Владимирович Лукин, магистрант Омской духовной семинарии, г. Омск, oleg.lukin.1998@mail.ru

13. Матюшкин Даниил Юрьевич, чтец, магистрант Омской духовной семинарии, г. Омск, domskm123@gmail.ru

14. Иерей Михаил Юрьевич Морозов, магистр богословия, преподаватель Омской духовной семинарии, mmorozov@list.ru

15. Мустанова Гаухар Батарбековна, магистрант, ЧУОО ВО «Омская гуманитарная академия», gaukhar2014@list.ru

16. Протоиерей Димитрий (Дмитрий) Владимирович Олихов, кандидат богословия, кандидат исторических наук, заведующий кафедрой библейских, богословских и церковно-исторических дисциплин Омской духовной семинарии, olikhovd@inbox.ru

17. Диакон Серафим Дмитриевич Олихов, студент Омской духовной семинарии, olikhovd@inbox.ru

18. Орлянский Евгений Анатольевич, кандидат экономических наук, доцент ЧУОО ВО «ОмГА», orlyanskyea@mail.ru

19. Протоиерей Сергей Викторович Первушин, магистрант Омской духовной семинарии, i.sergey08@mail.ru

20. Диакон Андрей Владимирович Прохоцкий, студент 2-го курса магистратуры Московской духовной академии, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, prohotsky2018@yandex.ru

21. Рекун Андрей Васильевич, чтец, студент 2-го курса магистратуры Омской духовной семинарии, г. Омск, Roma3785229@mail.ru

22. Диакон Владислав Александрович Савицкий, магистрант Омской духовной семинарии, г. Омск, tietro@mail.ru

23. Стародубова Оксана Евгеньевна, студентка 3-го курса ФГБОУ ВО ОИВТ (филиал) группы СВ-323, Mbsafh166@gmail.com

24. Сысак Кирилл Алексеевич, студент ОИВТ ФГБОУ ВО СГУВТ г. Омска, k-sysak@mail.ru

25. Струполева Наталья Сергеевна, кандидат исторических наук, магистр богословия, доцент кафедры Церковной истории Ставропольской духовной семинарии, nathalystrupol@gmail.com

26. Таротенко Ольга Анатольевна, к.пс.н., доцент кафедры педагогики, психологии и социальной работы ЧУОО ВО «Омская гуманитарная академия», dok-oat@mail.ru

27. Диакон Дмитрий Семенович Точенин, студент Омской духовной семинарии, to4ds@mail.ru

28. Хорошавина Ольга Михайловна, руководитель Центра карьеры и дополнительного образования Российского государственного университета социальных технологий; аспирант Государственного института искусствознания, г. Москва, khoroshavina@rgust.ru

29. Иеромонах Алексий (Черняев Сергей Юрьевич), соискатель 2-го курса СПбДА, клирик Белгородской и Старооскольской епархии Русской Православной Церкви, cherniaev.sergy@yandex.ru

30. Шевченко Максим Николаевич, кандидат исторических наук, доцент Омской духовной семинарии, г. Омск, maxsh1978@yandex.ru

31. Иеромонах Пахомий (Шепель Андрей Юрьевич), соискатель учёной степени кандидата теологии Московской духовной академии, a.shepel@mail.ru

32. Шестакова Светлана Михайловна, кандидат философских наук, доцент кафедры Церковно-практических дисциплин Московской духовной академии, г. Сергиев Посад, Московская область, shesta2010@yandex.ru

33. Протоиерей Николай Викторович Ши-кэ-мин, магистрант Омской духовной семинарии, г. Красноярск, shikemin@yandex.ru

34. Ярославцева Ольга Владимировна, студент кафедры иконописи Омской духовной семинарии, olga.omsk.yaroslavtceva@gmail.com

СВЕДЕНИЯ О РЕЦЕНЗЕНТАХ

1. Протоиерей Василий Михайлович Вивчар, кандидат исторических наук, магистр теологии, ректор Омской духовной семинарии, Vvivchar@yandex.ru

2. Иерей Серафим Михайлович Гоюк, первый проректор Омской духовной семинарии, кандидат богословия, главный редактор, samgoyuk@mail.ru

3. Иерей Андрей Анатольевич Денисов, магистр теологии, преподаватель Омской духовной семинарии, заместитель главного редактора журнала, andrey-pustinnik@yandex.ru

4. Ефимова Светлана Владимировна, проректор по научной работе, кандидат философских наук, доцент, преподаватель Омской духовной семинарии, svemetod21@gmail.com

5. Зайцев Павел Леонидович, доктор философских наук, профессор, zaitsevpl@rambler.ru

6. Иерей Михаил Юрьевич Морозов, магистр богословия, преподаватель Омской духовной семинарии, mmorozov@list.ru

7. Протоиерей Димитрий Владимирович Олихов, кандидат богословия, кандидат исторических наук, заведующий кафедрой библейских, богословских и церковно-исторических дисциплин Омской духовной семинарии, olikhovd@inbox.ru

8. Сушко Алексей Владимирович, доктор исторических наук, профессор Омского автобронетанкового инженерного института, alexsushko@rambler.ru

9. Шевченко Максим Николаевич, кандидат исторических наук, преподаватель Омской духовной семинарии, maxsh1978@yandex.ru

10. Яшин Владимир Борисович, кандидат исторических наук, доцент, преподаватель Омского государственного педагогического университета и Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского, yashin.vb@mail.ru

ПУБЛИКАЦИОННАЯ ЭТИКА И ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЕЙ

Журнал принимает к публикации научные статьи, научные обзоры, обзоры научного мероприятия, рецензии. Тематика обзоров научных мероприятий и рецензий должна быть согласована с редактором журнала до написания соответствующего материала.

Работа должна содержать достаточно деталей и библиографических ссылок для возможного воспроизведения. Авторы должны ссылаться на публикации, которые имеют значение для выполнения представленной работы.

Научные статьи, поступившие в редакцию журнала, проходят обязательное рецензирование (одностороннее слепое, то есть авторы рукописи не знают рецензентов). Авторы, подавая статью, таким образом подтверждают, что ознакомлены и согласны с публикационной этикой журнала, ими выполнены правила оформления статьи, а также они готовы при положительном заключении рецензентов привести текст статьи в соответствие с правилами. Рецензии хранятся в редакции журнала в течение 3 лет.

Студенты, магистранты и аспиранты, планирующие публикацию статьи в журнале, обязаны предоставить на неё рецензию своего научного руководителя. В рецензии обязательно указывать Ф.И.О., должность, ученую степень рецензента, дату. Подпись рецензента должна быть заверена организацией.

Решение о публикации работы принимается на основании внутренней экспертизы с учетом актуальности тематики и значимости НИР.

Редакция оставляет за собой право вносить в рекомендованные к печати материалы редакционную правку.

Рекомендованные статьи печатаются бесплатно и без авторского вознаграждения.

Приоритетными для журнала считаются исследования, выполненные на региональном, российском материале, раскрывающие специфику православного духовного наследия. Приветствуется публикация источников.

Основные рубрики журнала:
Библеистика, богословие, патристика
Церковно-государственные отношения
История Церкви, агиография, краеведение
Философия, этика, религиоведение
Литургика, гомилетика, церковное пение
Миссиология, сектоведение, апологетика
Психология, педагогика, социальная работа
Искусствоведение, иконопись, этнография
Словесность, языкознание, фольклор
Научная жизнь

Оформление в соответствии с ГОСТ 7.0.5.-2008 «Система стандартов по информации, библиотечному и издательскому делу…» и Российским индексом научного цитирования.

На титульном листе иметь: ***аннотацию*** (3–10 предложений) на русском и английском языках (выравнивание по ширине) и ***ключевые слова.*** Заголовок **Аннотация** пишется полужирным шрифтом, основной текст аннотации на этой же строке, после точки пробел. Ключевые слова (5–10 слов) на русском и английском языках пишутся через запятую после выделенного полужирным словосочетания и двоеточия: **Ключевые слова:** В конце ставится точка.

Информация перед основным текстом статьи: в левом верхнем углу УДК. Заголовок статьи строчно-прописными буквами, выравнивание по центру.

В конце на отдельной странице указываются сведения об авторе (авторах).

Сведения об авторе:

фамилия, имя, отчество полностью.

Контактные данные:

место работы, должность (полное официальное название организации на русском и английском языках).

Служебный адрес и телефон (при указании стационарных указывать код страны и города).

Домашний адрес (с индексом) и телефон.

Указать, на какой адрес направлять журнал, в этом случае указать индекс.

Адрес электронной почты.

Объем научной статьи – от 0,5 до 1 п.л.

Форматирование документа: лист формата А4, книжная ориентация, поля 2 см со всех сторон.

Форматирование текста: шрифт Times New Roman, кегль 14, междустрочный интервал (одинарный), выравнивание (кроме заголовков) по ширине, абзацный отступ 1,25 см. Интервалов перед и после абзаца быть не должно (0 пт). Цвет текста – черный, цвет фона – белый.

Список источников и литературы оформляется в алфавитном порядке, со сквозной нумерацией, оформленный в соответствии с ГОСТ Р 7.0.5 – 2008.

Отсылки к цитируемым источникам и примечания оформляются во ***внутритекстовых сносках в квадратных скобках.***

Для оформления цитат использовать кавычки-елочки («…»); в случае наличия внутри цитаты слов (словосочетаний), заключенных в кавычки, внешние кавычки цитаты – елочки, внутренние – лапки («… "…" …»).

Тире должно быть такого вида: – (т.н. «среднее тире», «en dash»). Для обозначения диапазона чисел нужно использовать тире, а не дефис. Например: 2000–2010 гг.; С. 23–43; в 2–3 раза.

Примечания оформляются отдельным списком сразу после основного текста. Раздел с примечаниями обозначается: *ПРИМЕЧАНИЯ* (заглавные, курсив, выравнивание по центру, через одну строку после основного текста). В этом разделе каждое примечание должно быть пронумеровано, в тексте ссылка на него дается в виде номера примечания в круглых скобках: (1).

Понятия на языке, не использующем кириллический, латинский или греческий шрифт, нужно транслитерировать, руководствуясь общепринятой научной системой транслитерации. Транслитерируемые термины нужно выделять курсивом. Для передачи слов древнегреческого языка желательно использовать не транслитерацию, а греческий шрифт, не забывая о диакритических знаках.

Контактные данные

Адрес: 644024, г. Омск, ул. Лермонтова, 56, корп. 2, Омская Духовная Семинария
http//: http//:ompds.ru

Главный редактор журнала: иерей Серафим Михайлович Гоюк

Адрес электронной почты: samgoyuk@mail.ru

Заместитель главного редактора журнала (ответственный за выпуск):
иерей Андрей Анатольевич Денисов

Адрес электронной почты: Andrey-pustinnik@yandex.ru