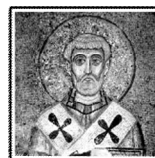


ФГАОУ ВО «СЕВАСТОПОЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ТАВРИЧЕСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ
НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ АССОЦИАЦИЯ
СРОО «НАСЛЕДИЕ СВЯТОГО КЛИМЕНТА РИМСКОГО»



НАСЛЕДИЕ СВЯТОГО
КЛИМЕНТА РИМСКОГО
СЕВАСТОПОЛЬСКАЯ РЕГИОНАЛЬНАЯ
ОБЩЕСТВЕННАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

«КЛИМЕНТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ»

СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ

II Всероссийской научно-практической конференции

г. Севастополь
10–11 октября 2025 г.



КЛИМЕНТОВСКИЕ
ЧТЕНИЯ

Севастополь – 2025

УДК 2(06)
ББК 86.2я43
К49

ПУБЛИКУЕТСЯ

по решению организационного комитета II Всероссийской научно-практической конференции
«Климентовские чтения»

РЕЦЕНЗЕНТЫ

диакон Сергей Кульпинов

доктор церковной истории, кандидат богословия,
проректор по научной работе Таврической духовной семинарии

Ю.М. Могаричев

профессор, доктор исторических наук, заведующий кафедрой социального и гуманитарного образования
Крымского республиканского института постдипломного педагогического образования

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Д.Б. Татарков

доцент, кандидат исторических наук,
директор Института общественных наук и международных отношений
Севастопольского государственного университета (главный редактор)

А.И. Бояркин

доцент, кандидат педагогических наук, заведующий кафедрой «Теология и религиоведение»
(заместитель главного редактора)

В.В. Хапаев

доцент, кандидат исторических наук, доцент кафедры «Всеобщая история и мировая культура», заместитель директора Института
общественных наук и международных отношений Севастопольского государственного университета
(заместитель главного редактора)

Е.Г. Лысенко

кандидат исторических наук, доцент кафедры «Теология и религиоведение»
Севастопольского государственного университета

М.В. Фомин

кандидат исторических наук, доцент кафедры «Всеобщая история и мировая культура»
Севастопольского государственного университета

РЕДАКЦИЯ

Е.А. Абаев

специалист по воспитательной работе Института общественных наук и международных отношений
Севастопольского государственного университета (технический редактор)

Э.Р. Шихаметова

аспирант кафедры «Всеобщая история и мировая культура»
Севастопольского государственного университета (технический редактор)

Т.И. Дранишников

председатель Студенческого научного общества Института общественных наук и международных отношений
Севастопольского государственного университета (технический редактор)

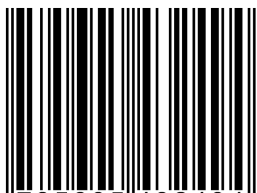
К-49

Климентовские чтения : сборник материалов II Всероссийской научно-практической
конференции, г. Севастополь, 10–11 октября 2025 года / Севастопольский государственный
университет, ред. колл.: Д. Б. Татарков, А. И. Бояркин, В. В. Хапаев [и др.]. – 184 с. –
ISBN 978-5-6054324-9-4

Сборник содержит статьи по материалам докладов участников II Всероссийской
научно-практической конференции «Климентовские чтения».

Для ученых, аспирантов, студентов, религиозных деятелей и всех, кто интересуется
новейшими научными достижениями в области истории Церкви, церковной археологии,
богословия, религиоведения, проблем духовно-нравственного воспитания.

ISBN 978-5-6054324-9-4



9 785605 432494 >

УДК 2(06)
ББК 86.2я43

© Севастопольский государственный университет, 2025 г.
© Коллектив авторов, 2025 г.

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ ДИПЛОМИРОВАННЫХ СПЕЦИАЛИСТОВ

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

<i>Кузенков П.В., Могаричев Ю.М.</i> К проблеме начальной истории Готской епархии в Крыму	8
<i>Прокопенков В.Н.</i> У истоков кириллической цивилизации. К вопросу о событии обретения мощей священномученика Климента в Херсонесе	12
<i>Терещук Н.М.</i> Взаимоотношения Инкерманского монастыря св. Климента и местных органов власти в 1920-е гг.	17

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Руднева М.А.</i> Христианизация топографии Александрии в ранневизантийское время по данным «Хроники» Иоанна Никиусского: преобразование сооружений	21
<i>Протоиерей Шимон И.М.</i> Русская Православная Церковь в Крыму в годы Великой Отечественной Войны	25
<i>Багаева К.А.</i> К вопросу об отношениях государства и Русской Православной Церкви в советский период	28
<i>Бычков А.В.</i> Об обретении мощей священномученика Климента Римского в окрестностях Херсонеса	32
<i>Казак Н.А.</i> Коптская церковь и ее роль в сохранении традиции виноделия Египта после арабского завоевания	38
<i>Ильина Е.М.</i> Католическая Апостольская Церковь в контексте конституционной революции в Англии (1828-1832)	40
<i>Лукиных Д.В.</i> Вклад Святителя Луки (Войно-Ясенецкого) в развитие духовного образования в Крыму	44
<i>Лысенко Е.Г., Иванова Е.Н.</i> «Спасителю рода человеческого Екатерина II посвящает»: к истории строительства Спасского собора в г. Херсон	46
<i>Петров А.А.</i> Часовни г. Торопца и уезда: из церковной истории края	49
<i>Прокопенков А.В., Прокопенков В.Н.</i> Почитание святого Климента Римского в Великобритании. Историко-географический обзор культовых сооружений	53
<i>Ежова Е.В.</i> Христианский героизм на бастионах Севастополя	59
<i>Тарсуков Д.И., Орлов Е.К.</i> Юстиниановы походы против Персии в «Церковной истории» Евагрия Схоластика	62

ЦЕРКОВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ

<i>Сарапулкина Т.В., Сарапулкин В.А.</i> Археологические работы при реставрации Успенско-Николаевского собора Марфо-Мариинского женского монастыря в Белгороде	65
--	----

БОГОСЛОВИЕ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Иерей Сумзин А.В.</i> Создает ли ИИ угрозу пониманию уникальности человеческой личности в рамках христианской культуры?.....	73
<i>Штефан И.В.</i> Исихазм и святость: духовная практика Преподобного Серафима Саровского в свете восточнохристианской аскетики	76
<i>Бекренёва В.А.</i> Трансформация образа Христа в русской культуре в контексте общественно-социальных перемен второй половины XIX века.....	80
<i>Зимова Н.С., Фомин Е.В.</i> Разновидности пародийных религий и этапы их становления	85
<i>Игнатова Т.</i> Компаративный анализ православной иконы и католической религиозной живописи.....	89
<i>Асланбекова Э.А., Махадов А.К., Гусейнова А.А., Акаев М.А.</i> Фактор Ислама в этнокультурной идентичности Дагестана.....	92
<i>Пленкин А.А.</i> Концепция «альтернативных социальных структур» Ю. Хаммеля при изучении института крестного родства.....	96
<i>Савельев С.А.</i> Проблемы и перспективы межрелигиозных отношений сквозь призму богословской критики	99
<i>Кривонис А.Б., Чирков К.В.</i> Теология семейных систем: библейские основы функциональной семьи	103
<i>Балаева Л.А.</i> Парадоксы образа святости в византийской традиции.....	106

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ

<i>Шилова Л.В.</i> Социокультурный ресурс театральной педагогики в формировании духовно-нравственных ориентиров современного образования.....	108
<i>Песчанская М.Л., Левченко И.В.</i> Прообразы духовно-нравственного возрождения.	112
<i>Гарколь Н.С.</i> Глобализация и сохранение культурной идентичности: проблемы духовного воспитания в Китае	117
<i>Забуга А.А.</i> Духовно-нравственное воспитание студентов из Африки на занятиях по русскому языку как иностранному.....	121
<i>Запоточный Д.Р.</i> О спорных моментах Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях»	124
<i>Савельева Е.А.</i> Разработка единой государственной политики в сфере духовно-нравственного воспитания молодежи	126
<i>Мезенцева А.И.</i> Поликультурность и гражданственность как составляющие духовно-нравственного воспитания будущих педагогов	130
<i>Гайфуллин А.Ю.</i> Роль семьи в духовно-нравственном воспитании молодежи: социологический анализ.....	133
<i>Хомочкина С.А.</i> Православные ценности как основа духовно-нравственного воспитания современной молодежи (региональный опыт)	138

<i>Шевченко С.П.</i> Проникновение террористических идей и их влияние на молодежь посредством сети Интернет.....	141
--	-----

СТАТЬИ СТУДЕНТОВ БАКАЛАВРИАТА

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Белоусов И.М.</i> Последствия четвертого Вселенского Собора. Личность Тимофея Элура.....	144
<i>Пименов А.Д.</i> История трансформации христианских объединений в труде И.С. Свенцицкой «От общины к Церкви: о формировании христианской церкви»	147
<i>Жукова П.И., Кирюшин М.С.</i> Свяжск как опорный пункт православной миссии в Казанском крае в XVI веке	150
<i>Радюк Е.П.</i> Распространение христианства и конфликт элит в позднеантичном Херсонесе	153
<i>Соколов А.В.</i> Христианизация англосаксонских королевств	156
<i>Нукушов Р.М.</i> Триумф христианства в Лидии в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского.....	159

ЦЕРКОВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ

<i>Луценко В.О.</i> Раннехристианская мелкая пластика Херсонеса Таврического.....	161
<i>Ермолович Р.А.</i> Об истории и археологии античного и византийского города Аморий во Фригии.....	164
<i>Муртазин И.А.</i> Базилика как элемент развитой христианской традиции в ранней Византии на примере Уваровской базилики в Херсонесе и Церкви Святого Тита на Крите.....	168
<i>Николаенко Е.С.</i> Визуальное отображение патриотической парадигмы в византийской иконе	171

ТЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>Герлейн А.С.</i> Традиционные ценности православия и их современное осмысление.....	173
<i>Тельнова А.М., Лысенкова А.А.</i> «Знание надмевает»: от античной критики христианства в сочинении Цельса к аналитической психологии К.Г. Юнга	176

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ

<i>Туваева А.С.</i> Епархиальные иконописные классы как частный пример культивации отдельных духовно-нравственных ценностей.....	179
--	-----



КЛИМЕНТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

**СТАТЬИ
ДИПЛОМИРОВАННЫХ
СПЕЦИАЛИСТОВ**

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

УДК 93/94

DOI: 10.5281/zenodo.17108704

К ПРОБЛЕМЕ НАЧАЛЬНОЙ ИСТОРИИ ГОТСКОЙ ЕПАРХИИ В КРЫМУ

ON THE PROBLEM OF THE INITIAL HISTORY OF THE GOTHIC DIOCESE IN CRIMEA

Кузенков П.В.¹, Могаричев Ю.М.²
Kuzenkov P.V., Mogarichev Y.M

Севастопольский государственный университет, г. Севастополь¹
Sevastopol State University, Sevastopol

Крымский республиканский институт постдипломного педагогического образования²
Crimean Republican Institute of Postgraduate Pedagogical Education

Аннотация. Комплекс сохранившихся сегодня источников позволяет считать, что на момент создания Готской епархии она, вероятнее всего, являлась экстерриториальной епархией, находящейся вне территории Византийской империи. Реконструировать раннюю историю Готской епархии позволяет анализ Жития Иоанна Готского. Предшественника Иоанна, которого возвысил Константин V в 754 г., следует считать архиепископом Херсонским и Готским. Рукоположение Иоанна Готского грузинским католикосом означало организацию (с подачи властей Готии) новой епархии под верховным патронажем Антиохийского патриарха. После ареста хазарами Иоанна и его бегства в Амастриду, Константинополь создает «свою» Готскую епархию (сентябрь 786 – начало 787 г.), которая зафиксирована актами VII Никейского Собора.

Abstract. The set of sources that have survived today allows us to believe that at the time of its creation the Gothic diocese was most likely an extraterritorial diocese, located outside the territory of the Byzantine Empire. The analysis of the Life of John of Gothic allows us to reconstruct the early history of the Gothic diocese. John's predecessor, who was elevated by Constantine V in 754, should be considered the Archbishop of Cherson and Gothia. The ordination of John of Gothic by the Catholicos of Iberia (Georgia) meant the organization (at the instigation of the Gothic authorities) of a new diocese under the supreme patronage of the Patriarch of Antioch. After the arrest of John by the Khazars and his flight to Amastris, Constantinople created "its own" Gothic diocese (September 786 – early 787), which was recorded in the acts of the VII Council of Nicaea.

Ключевые слова: Византия, Крым, Константинопольский патриархат, Антиохийский патриархат, Готская епархия

Keywords: Byzantium, Crimea, Patriarchate of Constantinople, Patriarchate of Antioch, Diocese of Gotha

В эпоху средневековья на Крымском полуострове функционировали пять православных административно-территориальных единиц (парикий, в современном словоупотреблении – епархий): Херсонская, Боспорская, Готская, Сугдейская и Фульская. В четырех из них предстоятели – сначала архиепископы, затем митрополиты – носили традиционный титул по кафедральному городу, и только в Готии архиерей всегда титуловался не по городу, а по области. Только в XV в. мы встречаем «нормальный» титул «митрополита града Феодоро и всея Готии» в надписи Дамиана.

Время и обстоятельства появления Готской епархии до сих пор являются предметом научной дискуссии (см. например: [5, с. 434–441], [7, с. 207–211]). Terminus post quem задают акты Пято-Шестого (Трулльского) Вселенского собора 691–692 гг., где, согласно древнейшей унциальной патмосской рукописи (кон. VIII в.) зафиксирована подпись Георгия, «епископа Херсонеса в [стране] Доранта и Тузтардинон(?)» (Χερσονήσου τῇ Δοράντος καὶ ΤΟΥΖΤΑΡΔΥΝΩΝ) [9, с. 25–64]. В свете современных исследований вряд ли можно сомневаться в идентификации «страны Доранта (Дори)» с Крымской Готией и локализации ее центра на современном плато Мангуп.

Таким образом, в конце VII в. Готия еще входила в состав Херсонской епархии. *Terminus ante quem* задает упоминание св. Иоанна, епископа Готского (Житие Иоанна Готского), чья деятельность относится ко второй половине VIII в., а также заочное участие епископа Готии Никиты в VII Вселенском Соборе в Никее (787 г.) [8, р. 20, 278, 496, 832].

А.Г. Герцен и Ю.М. Могаричев обосновали гипотезу, что выделение Константинопольским патриархатом Крымской Готии в особую епархию было связано с экспансией в Горный Юго-Западный Крым Хазарского каганата, реакцией на которую явилось антихазарское восстание, в котором принял активное участие Иоанн Готский (датируется концом 784 – серединой 786 г.). Соответственно, Готская епархия была основана на оказавшейся под властью хазар территории Горного Юго-Западного Крыма [2, с. 115]. Однако обстоятельства появления новой церковно-административной единицы и этапы ее встраивания в структуру Константинопольского патриархата остаются не вполне ясными.

Комплекс сохранившихся сегодня источников позволяет считать, что на момент создания Готской епархии она, вероятнее всего, являлась экстерриториальной епархией, подчиненной Константинопольскому патриарху, но находящейся вне территории Византийской империи. Именно это может объяснять тот факт, что официальный титул главы данной церковно-административной единицы включал не название ее кафедрального центра, как это было широко распространено в церковной практике, а только название территории. Такая специфика интитуляции была характерна в Византии именно для «иностраных» епархий. То есть Готская епархия была образована в период, когда Византия политически не контролировала Горный Юго-Западный Крым. Впоследствии, когда территория Крымской Готии была юридически включена в состав Византии (очевидно, это произошло в момент образования фемы Климатов, около 841 г.), название данной церковной области и титул ее архиепископа остались прежними [3, 156–173].

Реконструировать раннюю историю Готской епархии позволяет обстоятельный анализ единственного подробного нарративного источника, непосредственно касающегося данной темы – Жития Иоанна Готского [5, 474–493]. В данном агиографическом произведении присутствует несколько загадочных обстоятельств, касающихся возведения Иоанна на епископство, на которых следует сделать особый акцент. Во-первых, после перевода прежнего епископа на более престижную кафедру (митрополия Ираклии Фракийской) новый епископ в Готию из Константинополя по каким-то причинам прислан не был. Если верить пространной редакции Жития, в течение ряда лет Готская кафедра пустовала, пока уже избранный местными христианами на епископство монах Иоанн совершал паломничество в Иерусалим. По возвращении из Святой Земли он был отправлен для рукоположения в Иверию (Грузию).

Если допустить, что Иоанн занял уже существовавшую кафедру, находившуюся в подчинении Константинопольского патриарха, рукоположение в Грузии означало нарушение чужой юрисдикции, строго осуждаемое церковными правилами (Апостольское 35-е; II Всел. Собора 2-е; III Всел. Собора 8-е; IV Всел. Собора 5-е; Анкирского Собора 13-е; Антиохийского Собора 13-е и 22-е; Сердикского Собора 3-е и 15-е; Карфагенского Собора 48-е и 54-е). Странно, что такое грубое каноническое пренебрежение к существующим правилам нисколько не смутило не только Иерусалимского патриарха (с которым, согласно Житию, Иоанн Готский активно контактировал), но и светские и церковные власти в Константинополе: императоры Константин V и Лев IV в течение нескольких десятилетий не предпринимали никаких мер против Иоанна, патриарх Павел состоял с ним в переписке, а императрица Ирина даже пригласила в Константинополь.

Рукоположение в Иверии *де юре* означало, что епископ Готский со своей паствой вышел из юрисдикции Константинопольского патриархата, войдя в подчинение Иверского католикосата, а опосредованно – в сферу влияния Антиохийского патриархата. Ведь хотя в рассматриваемый период грузинские католикосы и имели фактическую самостоятельность, формально они оставались в верховной юрисдикции патриарха Антиохии и всего Востока [1, 191–229].

Казус Иоанна Готского, понимаемый как временная смена юрисдикции окраинной епархии под предлогом распространения ереси в Империи, является уникальным для византийской церковной истории. Впрочем, существует возможность и иного толкования сведений Жития Иоанна Готского, которое объясняет и бездействие византийских властей, и отсутствие протестов Константинопольского патриархата против нарушения его канонических прав.

Предшественника Иоанна, которого император Константин V возвысил в 754 г. за поддержку иконоборчества, переведя на Ираклийскую митрополию, следует считать архиепископом Херсонским, в подчинении которого находились, как мы знаем из актов Трульского Собора, и приходы «страны Доранта», т.е. Готии. Это снимает вопрос о том, почему Константинополь в течение практически трех десятилетий, со второй половины 50-х по середину 80-х гг. VIII в., не назначал нового епископа на Готскую кафедру. В Житии св. Иоанна нет даже

намека на противостояние этого «народного епископа» с каким-то конкурентом, поставленным иконоборцами. С другой стороны, маловероятно, чтобы Грузинская церковь, при всех своих иконопочитательских симпатиях, пошла на прямой конфликт с Константинопольским патриархом и императором Константином V, назначив на чужую кафедру «своего человека». Иное дело – рукоположить епископа на новую епархию, пусть и не признанную иконоборческими иерархами Херсона и Константинополя. Согласно канонам, церковные территориально-административные единицы должны «следовать гражданскому и земскому порядку» (17-е правило IV Всел. Собора). А поскольку, судя по Житию, местные власти, в лице «кира (κῆρ) Готии и его архонтов (ἄρχοντες)», поддерживали Иоанна (впоследствии они вместе с ним подняли антихазарское восстание), новая епархия выглядела вполне легитимной. Как уже отмечалось, в это время Готия, очевидно, юридически не являлась византийской территорией (что подтверждает и форма епископского титула). Решая, к какой юрисдикции будет принадлежать новая церковно-административная единица, ее власти и народ сделали выбор в пользу Грузинской церкви.

Источники, которые бы свидетельствовали о спорах за церковную область в Горном Юго-Западном Крыму между патриархом Константинопольским и грузинским католиком или стоявшим над ним патриархом Антиохийским, нам неизвестны. По-видимому, со времени своего рукоположения в Иверии (которое, по хронологии Жития, могло случиться в широком промежутке с 759 г. до конца 70-х гг. VIII в.) вплоть до антихазарского восстания Иоанн Готский оставался независимым от Константинополя епископом и в качестве такового принял участие в подготовке восстановления иконопочитания. Это планировалось сделать на VII Вселенском соборе, который был созван на август 786 г. в Константинополе, но после разгона военными, был перенесен в 787 г. в Никею. К этому времени Иоанн Готский был арестован хазарами, и в актах Собора мы встречаем другого «епископа Готии» – Никиту, представленного монахом Кириллом, и подчиняющегося, очевидно, уже Константинопольскому Патриархату.

По нашему мнению, существует возможность сузить предполагаемую дату организации Готской епархии в составе Константинопольского патриархата. Если принять, что на VII Вселенском соборе, открывшемся 24 сентября 787 г., присутствовал представитель епископа Готии, уже подчиненного Константинополю, то выходит, что указанная церковно-административная единица была учреждена не позже осени 787 г. Вероятно, катализатором, побудившим Константинопольский патриархат пойти на такой шаг был «выход из игры» (арест и бегство) Иоанна Готского.

Примечательно, что в Житии Иоанна Готского подробно повествуются о неудачной попытке созыва Вселенского Собора в 786 г., а о его заседаниях в 787 г. говорится всего одной фразой. Не исключено, что в первоначальной редакции Жития была некая информация об участии Иоанна Готского в подготовке к Собору, которая началась сразу после воцарения Константина VI и Ирины (сентябрь 780 г.). Иоанн принял в ней активное участие и отправил патриарху Константинопольскому Павлу IV (отрекся 31 августа 784 г.) сборник цитат об иконах, мощах и ходатайствах святых, полученный от патриарха Иерусалимского (на заседаниях Никейского Собора секретарь Никиты Готского читал выдержки из какого-то сборника – скорее всего, того самого, о котором идет речь в Житии). После этого Иоанн Готский был приглашен Ириной в Константинополь, где «откровенно поговорил со всеми (παρρησία λαλήσας πᾶσιν)» о почитании святых икон [6, с. 8–14]. Очевидно, Иоанн планировал участвовать во Вселенском Соборе, однако события в Готии нарушили эти планы. В результате в Никее в 787 г. Готию представлял монах Кирилл, а новый епископ Никита – который на Собор не прибыл – уже возглавлял фактически новую епархию, в составе Константинопольского патриархата (иначе невозможно было бы объяснить его поставление при живом и не низложенном Иоанне, который после побега оказался не удел и доживал свои дни на покое в Амастриде). Сопоставив все имеющиеся данные и учтя время, необходимое на сообщение между Крымом и Константинополем, получаем приблизительное время оформления Готской епархии Константинопольского патриархата – не ранее сентября 786 и не позже начала 787 г.

Вряд ли стоит сомневаться, что в Константинопольском патриархате прецедент рукоположения епископа Готии «на стороне» был воспринят болезненно. Косвенным образом это подтверждает закрепление за местным архиереем неординарного титула «Готского» (а не «Дорского»). Некогда это отражало экстерриториальность данной церковно-административной единицы. Но после окончательного вхождения Готии в состав империи (создание фемы Климатов) [4] в этом уже не было необходимости. Возможной причиной сохранения такого титула было стремление недвусмысленно указать на исторические права на данную епархию патриархов Константинопольских, поскольку именно с Константинополем связывалась христианизация готов в церковной традиции.

Источники и литература (References):

1. Абашидзе З. Грузинская Православная церковь. Ч. 1. Картлийская Церковь при св. царе Вахтанге Горгасали, получение автокефалии // ПЭ. Т. 13. М., 2011. Т. 13. С. 191–229.
2. Герцен А.Г., Могаричев Ю.М. К вопросу о церковной истории Таврики в VIII в. // Античная древность и средние века. Вып. 30. 1999. С. 95–115.
3. Кузенков П.В., Могаричев Ю.М. К вопросу о формировании Готской епархии и «митрополии Дороса» // Византийский временник. 2024. Т. 108. С. 156–173
4. Могаричев Ю.М. К вопросу о юридическом статусе Горной Юго-Западной Таврики в VI в. – первой половине IX в. // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2024. Т. 15. Вып. 5 (139). URL: <https://history.jes.su/s207987840031188-5-1/>.
5. Могаричев Ю.М., Сазанов А.В., Сорочан С.Б. Крым в «хазарское время» (VIII – середина X в.): вопросы истории и археологии. М.: Неолит, 2017. 744 с.
6. Могаричев Ю.М., Сазанов А.В., Шапошников А.К. Житие Иоанна Готского в контексте истории Крыма «хазарского периода». Симферополь: АнтикВА, 2007. 348 с.
7. Науменко В.Е. Св. Иоанн Готский и учреждение Готской епархии в Крыму: дискуссионные вопросы современной историографии // Восточная Европа в Древности и Средневековье. М., 2021. Вып. 33. С. 207–211.
8. Concilium Universale Nicaenum Secundum / Ed. E. Lamberz. Berlin; New York: De Gruyter, 2008, 2012, 2016. (ACO, ser. II; 3). Pt. 1–3. 878 p.
9. Flogaus R. Das Concilium Quinisextum: Neue Erkenntnisse über ein umstrittenes Konzil und seine Teilnehmer // BZ. Bd. 102/1. 2009. S. 25–64.

**У ИСТОКОВ КИРИЛЛИЧЕСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ. К ВОПРОСУ О СОБЫТИИ ОБРЕТЕНИЯ
МОЩЕЙ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА КЛИМЕНТА В ХЕРСОНЕСЕ**

**AT THE ORIGINS OF THE CYRILLIC CIVILIZATION. REGARDING THE ISSUE OF THE
EVENT OF UNCOVERING OF THE RELICS OF THE HOLY MARTYR ST. CLEMENT IN
CHERSONESOS**

**Прокопенков В.Н.
Prokopenkov V.N.**

*Севастопольская региональная общественная организация
«Наследие Святого Климента Римского»*

*The President of Sevastopol Regional Public Organization
«The Legacy of St. Clement of Rome»*

Аннотация. Статья посвящена обзору историко-литературной традиции, связанной с обретением мощей священномученика Климента Римского в Херсонесе в IX веке. Основное внимание уделяется анализу церковных преданий, житийной литературы, некоторых археологических свидетельств и исторических источников, формировавших культ святого Климента. Работа освещает различные интерпретации события, включая критический взгляд современных исследователей, а также аргументы в защиту сложившегося предания. Целью статьи является осмысление роли сказания об обретении мощей в контексте формирования этой христианской традиции. Новизна состоит в попытке комплексного исследования агиографического и археологического материала с привлечением источников XIX–XX веков.

Abstract. The paper is devoted to the overview of the historical and literary tradition associated with the uncovering of the relics of the Holy Martyr St. Clement of Rome in Chersonesos in the IXth century. The main attention is paid to the analysis of church traditions, hagiography, some archaeological evidences and historical sources that shaped the cult of St. Clement in the Rus. The work highlights various interpretations of the event, including the critical view of modern researchers, as well as the arguments in its defense. The purpose of the study is apprehension of the role of this legend in the context of this Christian tradition formation. The novelty of the research consists of the attempt of combined analysis of hagiographic and archaeological material with the attraction of sources of the XIXth-XXth centuries.

Ключевые слова: Климент Римский, Константин (Кирилл), Херсонес, мощи, предание

Keywords: Clement of Rome, Konstantin (Kirill), Chersonesos, relics, legend

Формирование восточно-христианской идентичности на Руси тесно связано с развитием культа святых, среди которых особо выделяется предание об обретении мощей св. Климента Римского Константином Философом (св. равноапостольным Кириллом) в Херсонесе. Это событие, отраженное в житийной и церковной литературе, легло в основу развития, как локальных традиций, так и общецерковного почитания. Понятие «кириллической цивилизации» связано, на взгляд автора статьи, в первую очередь с наследием свв. Кирилла и Мефодия, одним из итогов просветительской деятельности которых стало не только создание славянской письменности, но и введение ее в практику богослужения.

Согласно житию святого Кирилла, во время своего пребывания в Херсонесе в 861 году он обнаружил *«Евангелие и Псалтирь, написанные русскими письменами»*, хотя их «рускость» подвергается сомнению, т.к. большинство современных ученых единодушно говорят об ошибке древнерусских авторов [16]. Тем не менее, этот эпизод подчеркивает возможные связи региона с восточнославянскими землями и подготовленности среды к восприятию письменной традиции. В Херсонесе, по преданию, св. Кирилл обрел мощи папы Климента, сосланного в Крым из Рима за исповедание христианской веры. Перенесение этих мощей в Рим стало важным элементом миссии свв. Кирилла и Мефодия, придав особое духовное значение их деятельности, соединявшей апостольское наследие еще не разделенных Западной и Восточной церквей.

Наиболее ранние сведения о почитании св. Климента в Херсонесе встречаются в сочинении паломника VI века архидиакона Феодосия, упоминающего народные шествия к месту мученичества святого, тело которого было, согласно сказанию, утоплено с якорем в Черном

море [24]. По церковной версии, Климент был сослан императором Траяном в Херсонес (Таврику) около 98 года и был здесь казнен в 101 году [19]. Хотя, по мнению других авторов, это могло произойти позже [3]. Сведения почерпнуты из житийной литературы и не подтверждаются прямыми свидетельствами античных авторов. Тем не менее, они легли в основу устойчивого предания, которое получило широкое распространение на Руси.

Святой Климент Римский в христианской традиции считается учеником апостола Петра, хотя с исторической точки зрения это утверждение остается вероятным, но не доказанным. Ириней Лионский в книге «Против ересей» (II в. н.э.) утверждает следующее: «Блаженные апостолы, основав и устроив Церковь в Риме, передали служение епископства Лину. После него последовал Анаклет, а затем Климент» [13], [15], [17]. Один из учеников св. Петра в некоторых агиографических текстах изображается как соратник апостола в миссионерских путешествиях, участвуя в богословских диспутах и получая от него наставления. В 1-м «Послании к Коринфянам» Климент упоминает о мученичестве «блаженных апостолов Петра и Павла», что косвенно может указывать на влияние их деяний в проповеднической миссии будущего епископа Рима [17], [18]. Это позволяет осторожно предположить, что Климент действительно мог быть учеником и третьим преемником апостола Петра на римской кафедре.

Особое место в истории обретения мощей святого занимает «Житие Константина», созданное в IX веке и содержащее рассказ об обретении мощей епископа Климента в Херсонесе. Согласно тексту, Константин обнаружил мощи в подводной гробнице и впоследствии доставил их в 867 году в Рим. Этот эпизод нашел широкую интерпретацию в первую очередь как акт, укрепляющий церковно-политическую легитимность миссии Кирилла и Мефодия.

Современная историография трактует данное сказание преимущественно как легендарное повествование. Так, Е.В. Уханова подчеркивает, что свидетельства о пребывании Климента в Крыму появляются в христианской литературе не ранее конца IV–V вв., а само предание обретения мощей может быть связано с политическими преобразованиями, происходившими в IX веке [29], [32]. Ставится под сомнение и возможность существования раннехристианских общин в Херсонесе в конце I века. Тем не менее, авторитетные исследователи (А.Ю. Виноградов, Ю.М. Могаричев) отмечают устойчивость традиции почитания Климента на берегах Понта Эквинского, указывая на непрерывность литургических и паломнических практик [8], [21]. Среди таких особо выделяется «Чудо Моисеево», когда на протяжении нескольких столетий море отступало на семь дней для поклонения мощам мученика Климента в день его памяти [27].

К числу значимых источников, фиксирующих почитание святого Климента Римского в Крыму, относится описание францисканского миссионера Гильома де Рубрука, составленное по итогам его путешествия в 1253 году. Он сообщает об острове, на котором, по свидетельствам местных жителей, располагался «знаменитый храм, сооруженный, как утверждают, руками ангельскими». Указанное свидетельство представляет собой ценное звено в цепи средневековых повествований, отражающих устойчивость культа святого в региональной традиции, а также свидетельствует о восприятии Крыма как сакрального пространства в западнохристианском воображении XIII века [23].

В XVII веке Таврику посетил католический монах Эмиль Дортелли д'Асколи, оставивший в своем описании похожие сведения. В частности, он приводит вариант предания о существовании часовни неподалеку от Херсонеса – на островке, расположенном, по его словам, в трех милях от берега, в морской глубине. Согласно этому описанию, часовня была «воздвигнута руками ангелов и хранит тело святого Климента». Приведенный фрагмент демонстрирует не только устойчивость легенды о гибели и мощах святого, но и ее трансформацию в католической интерпретации, фиксируемой в контексте позднесредневекового времени [11].

Важные свидетельства были получены в ходе раскопок конца XIX века на островке в Казачьей бухте близ Херсонеса, проведенные К.К. Косцюшко-Валюжничем [9]. Им были выявлены остатки христианского храма, отождествляемого рядом исследователей с местом мученической смерти св. Климента. Эти находки стали предметом осмысления островка как «мемория мученика», однако их датировка и назначение остаются предметом научной дискуссии. Ученый в отчете сообщает следующее: «В византийскую эпоху на островке был построен христианский храм или вернее монастырь, – судя по множеству помещений и принимая в соображение отдаленность этого места от Херсонеса». В деле находится изготовленный на кальке подробный план островка с постройками, который может стать основой для будущих археологических раскопок [9].

Скептические взгляды С.Б. Сорочана и Е.В. Ухановой подчеркивают отсутствие материальных подтверждений здесь мученической смерти Климента, а также невозможность строительства подводного храма в том виде, в каком он описывается житийной литературой [30], [32]. В выводе Д.В. Айналова подтверждается точка зрения других исследователей: «едва ли можно

сомневаться в том, что в остатках сооружений островка в Казачьей бухте мы имеем памятник или меморию св. Климента с жилыми постройками для хранителей ея» [1], [2], [33].

Итог изысканиям конца XIX – начала XX в. подвел А.А. Бертъе-Делагард, подтвердив мысль о сложившемся на протяжении столетий почитании этого участка суши как места обретения мощей. Его слова звучат актуально и сегодня: *«Нельзя не пожелать, чтобы и наш островок, единственный обладающий не только логическими, ни документальными доказательствами, на вероятность мучения здесь св. Климента и несомненность нахождения тут его мощей, не остался заброшенной и даже не очищенной развалиной»*. Завершается абзац пророческим текстом: *«Это место должно быть священным для нас»* [12].

Обретение мощей отражено и в древнерусской книжности. «Повесть временных лет» (начало XII в.) сообщает о принесении князем Владимиром в 988 году мощей св. Климента из Херсонеса (Корсуни) в Киев, которые, согласно тексту, сопровождали *«попы корсуньски с мощми святого Климента и Фива»*. Особый интерес представляет свидетельство епископа Титмара Мерзебургского, посетившего Киев в 1018 году, который называл Десятинную церковь, где был погребен князь Владимир, *«церковью Христова мученика, папы Климента»* [22], [31]. Это позволяет предположить, что один из приделов храма был посвящен римскому святому, а его мощи почитались как одна из главных святынь. Память о Клименте также зафиксирована в месяцесловах XI века (Остромирово и Архангельское Евангелия) и в гомилетике («Слово на обновление Десятинной церкви»).

Иконография XV–XVII вв., житийные изображения и литургические последования (включая Зографский трсфологий, Великие четьи-минеи митрополита Макария и Жития Димитрия Ростовского) свидетельствуют о глубокой укорененности этого культа в русской церковной традиции [5], [10], [26]. Среди дошедших до нашего времени памятников особо выделяются фреска св. Климента в Георгиевской церкви Старой Ладogi XII века, а также древний деревянный ковчежец с его изображением из собрания Архангельского краеведческого музея, датируемый тем же периодом [25]. Данные артефакты отражают устойчивую традицию почитания святого, закрепленную в визуальных формах, характерных для культуры Древней Руси.

Современные историки по-разному трактуют и осмысляют значение этого предания. Одни рассматривают его как инструмент укрепления славянского церковного единства и символического отмежевания от Рима и Константинополя. Другие – как отражение культурной политики времени становления христианской идентичности у славян. В числе исследователей, обращавших внимание на символическое значение перенесения мощей как акта «церковной легитимации» христианства на Руси, историк и публицист В.А. Бильбасов [4],[14], [20]. Он в свою очередь опубликовал монографию, в которой собрал многочисленные сведения о жизни и деятельности первых славянских просветителей, где указывает время обретения мощей и смысл их миссии следующим образом: *«Мощи эти были найдены в конце 861 года и шесть лет Константин и Мефодий возят их с собой, не отсылая в Рим, не оставляя в Византии: быть может, отвозя их теперь в Рим, они выполняли одно из условий, на которых папа согласился учредить славянское епископство»* [4].

Е.В. Уханова отмечает, что предание может рассматриваться как сознательная реконструкция прошлого, в условиях идеологических и политических вызовов IX века. В то же время ею признается сама возможность события обретения мощей святого Климента в IX веке, она датирует его 861 годом, а перенесение мощей в Рим – 867 годом. Автор подчеркивает, что *«для славян значение мощей св. Климента невозможно переоценить»*, отмечая, что перенесение мощей в столицу Римской империи сыграло ключевую роль в укреплении церковной независимости славянских земель от Рима и Константинополя [32].

Это предание также следует рассматривать не только в агиографическом или археологическом аспекте, но и как важный этап исторического развития христианской культуры, в том числе и как важный эпизод миссии свв. Кирилла и Мефодия. Ю.К. Бегунов в своих трудах обращает внимание на важность перенесения реликвий и сакральных объектов как средства культурной и духовной трансформации, играющих ключевую роль в укоренении религии и веры [3]. Перенесение мощей святого в Рим приобретает двойственное значение: как признание апостольской преемственности миссии Кирилла и Мефодия и одновременно – как символическая репрезентация христианизации окраин империи. Более того, само обретение мощей в Херсонесе может толковаться как построение «священной географии», в которой Крым становится одним из сакральных центров. В этом смысле, даже если историческая достоверность самого события может быть подвергнута сомнению, его значимость сохраняет свою силу и влияние не только в церковной традиции, но и богословском осмыслении.

Особенно важна в этом контексте интерпретация подводной гробницы папы Климента как символа, объединяющего идеи апостольского начала и мученичества – фундаментальные принципы, на которых Церковь выстраивала образ святого.

Византийская и западноевропейская традиции неоднократно демонстрировали идентичные механизмы легитимации такого рода событий. Целесообразно привести в пример обретение мощей св. Стефана в 415 году в поселении Кафар-Гамала в Палестине, описанное Августином, или обретение мощей св. Иакова в Компостеле – оба случая сопровождались чудесами и последующим строительством культовых центров. Это наводит на мысль, что житийное повествование об обретении мощей св. Климента встроено в более широкий культурный прообраз, используемый как способ закрепления сакрального пространства Херсонеса. Сравнение с западными аналогами позволяет иначе интерпретировать миссию Кирилла и Мефодия: не только как религиозное освоение территории, но и как своеобразный «ритуал основания» новой церковной топографии, в которой реликвии становятся «семенами веры».

Современная археология, наряду с топонимикой и антропологией памяти, позволяет взглянуть на Херсонес как на многослойное поле, в котором накладываются римские, византийские, русские и новейшие смысловые сюжеты. Крестные ходы, установка скульптур и памятных знаков на месте предполагаемой гробницы св. Климента в наше время свидетельствуют о продолжающемся сакральном освоении этого пространства [28]. В этом отношении предание не просто живет в тексте – оно продолжает формировать ритуальную и символическую картину мира для православных паломников и исследователей.

Работы некоторых авторов, проявляющих заинтересованность данным историческим событием, позволяют интерпретировать подобные предания не как архаичные реликты, а как формы сакральной коммуникации. В этом смысле мощи Климента – не просто своего рода реликт древности, но «тело памяти», функционирующее как медиатор между временем, пространством и религией. Их обретение – событие, в котором пересекаются судьбы империй и духовных традиций, вызывающие интерес, как у богословов, философов, так и в среде историков.

Кроме того, события 861–867 годов, связанные с пребыванием Константина в Херсонесе и обретением им мощей св. Климента, рассматриваются как символическое предзнаменование рождения древнерусской церковной традиции. В предании св. Климент Римский предстает как «апостол земли Русской», а его культ – как значимое звено, связавшее миссию Кирилла и Мефодия с формированием восточно-христианской идентичности славян. Комплекс представлений о его ссылке, мученичестве, «морском чуде», обретении мощей и их перенесении в Рим вобрали в себя богатое культурно-богословское наследие, пройдя длительный путь трансформации. Акт обретения мощей стал не только некой высшей целью Константина в Крыму, но и завершил важный этап византийской политики в регионе, предварив создание славянской письменности и литургической традиции почти за столетие до крещения Руси [6], [7].

Кульминационным моментом в формировании духовной и культурной традиции славянского мира стало официальное введение в богослужебную практику славянского языка наряду с тремя каноническими священными – еврейским, греческим и латинским. Это стало возможным благодаря прибытию в Рим святых Кирилла и Мефодия с мощами святого мученика в 867 году, которое получило одобрение со стороны высшего духовенства. Указанное событие может рассматриваться как одно из символических деяний, положивших начало зарождению кирилло-мефодиевской (кириллической) цивилизационной модели и сыгравших ключевую роль в структурировании культурной и религиозной идентичности славянских народов.

Культ святого Климента Римского выступает важным связующим звеном между христианской традицией апостольского времени и славянским миром, способствуя интеграции этих народов в орбиту христианской цивилизации. Его почитание приобрело символическое значение как выражение преемственности и единства Православной церкви с ее апостольскими истоками.

В заключение отметим, что предание об обретении мощей святого Климента в Херсонесе – это мало исследованный эпизод далекого прошлого, в котором переплетаются церковные предания, элементы исторической памяти и предварительные данные археологии. Независимо от того, насколько достоверными являются описываемые события, они сыграли важную роль в утверждении почитания святого как покровителя Древней Руси, став частью формирующейся духовной идентичности.

Современный научный взгляд требует внимательного отношения к источникам, однако это не исключает возможности, что в основе предания могут лежать реальные исторические факты. Здесь важен баланс между критическим анализом и уважением к традиции – диалог между наукой и верой, помогающий глубже понять значение этого события христианской истории.

Источники и литература (References):

1. Айналов Д.В. Мемории св. Климента и св. Мартина в Херсонесе. М.: тип. Г. Лисснера и Д. Собко., 1915. 24 с.

2. Айналов Д.В. Памятники Христианского Херсонеса: Выпуск I: Развалины храмов. М.: Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1905. 143 с.
3. Бегунов Ю.К. Св. Климент Римский в славянской традиции: Некоторые итоги и перспективы исследования. Санк-Петербург. Византинороссика. 2005 С. 1–61.
4. Бильбасов В.А. Кирилл и Мефодий по документальным источникам критика документов, римские папы и славянские первоучители, monumenta diplomatica. Изд. 3-е. М.: URSS, Ленанд, 2017. 165 с.
5. Великие мины четьи. Ноябрь. Вып. IX. Ч. 2-я. Тетр. I: Дни 23–25 / изд. Имп. археогр. комиссией. – М.: Синод. тип., 1917. С. 121.
6. Верещагин Е.М. Вновь найденное богослужебное последование обретению мощей Климента Римского - возможное поэтическое произведение Кирилла Философа: к XI Международному съезду славистов в Братиславе. Российская академия наук, Институт русского языка. М., 1993. 50 с.
7. Верещагина Н.В. Святой Климент в киевской духовной традиции // Климентовский сборник. Материалы VI Международной конференции «Церковная археология. Херсонес – город св. Климента». Севастополь, 2011. С. 77–81.
8. Виноградов А.Ю. «Миновала уже зима языческого безумия...»: Церковь и церкви Херсона в IV веке по данным литературных источников и эпиграфики. М.: Индрик, 2010. 256 с.
9. ГИАМЗ «Херсонес Таврический». Отчет о раскопках в Херсонесе. Д. № 1. Ф. № 8. С. 16–18.
10. Димитрий Ростовский, свят. Жития святых по старому стилю: в 12 т. Т. 11: Ноябрь. М.: Русская книга, 2024. 614 с.
11. Дортелли д'Асколи Э. Описание Черного моря и Татарины / пер. с ит. – Одесса: Тип. Гросмана, 1902. 76 с.
12. Делагард-Бертъе А.А. Раскопки Херсонеса: Исслед. А. А. Бертъе-Делагард. СПб.: тип. Имп. Археол. комис., 1893. 64 с
13. Задворный В.А. История римских пап. В 2 т. Т. 1: От св. Петра до св. Симплиция. М.: Республика, 1995. 320 с.
14. Зеленецкий К.П. О языке церковно-славянском, его начале, образователях и исторических судьбах. Одесса: тип. А. Брауна, 1846. 123 с.
15. Иринеи Лионский, свят. Сочинения / пер. с фр. свящ. П. Преображенского. М.: Тип. А.И. Мамонтова, 1871. 312 с.
16. История Севастополя: в 3 т. Т. 1: Юго-Западный Крым с древнейших времен до 1774 года / ред. Петров Ю.А., Москва-Севастополь: Изд-во «Историческая литература», 2021. 688 с.
17. Климент Римский. Первое послание к Коринфянам // Древнейшие символы веры, правила и определения веры. М.: Изд-во ПСТБИ, 2004. 56 с.
18. Лавров П.А. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности. М.: тип. Г. Лиснера и Д. Собко, 1911. 184 с.
19. Макарий (Булгаков М.П.), История русской церкви. Т. 1-12. Период самостоятельности русской церкви. СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1857-1883, 1883. 792 с.
20. Мальшевский И.И. Святые Кирилл и Мефодий, первоучители славянские. Киев, 1886. 84 с.
21. Могаричев Ю.М. Православные святые средневековой Тавриды. Симферополь: Антиква, 2012. 184 с.
22. Назаренко А.В. «Слово на обновление Десятиной церкви», или к истории почитания святителя Климента Римского в Древней Руси. М.; Брюссель: Русский путь, 2013. 72 с.
23. Плато Карпини Дж. История монголов; Рубрук Г. Путешествие в восточные страны. М.: Изд-во АН СССР, 1957. 328 с.
24. Православный Палестинский сборник. Вып. 28. СПб.: Тип. Имп. Православного палестинского общества, 1891. 159 с.
25. Прокопенков В.Н. Свято-Климентовский мужской монастырь. Севастополь. Инкерман = Севастополь. Севастополь: СРОО «Севастополь Таврический» и «Наследие святого Климента Римского», 2017. 669 с.
26. РГАДА. Синодально-типографское собрание. Ф. 381. Д. 98.
27. Русские древности в памятниках искусства, издаваемые графом И. Толстым и Н. Кондаковым. Христианские древности Крыма, Кавказа и Киева = Христианские древности Крыма, Кавказа и Киева. СПб.: Тип. М-ва путей сообщения, 1889-1899, 1891. 176 с.
28. Прокопенков В.Н. Священномученик Климент Римский. Житие и Акафист. Севастополь. СРОО «Наследие святого Климента Римского». 2019. 64 с.
29. Сарабянов В.Д. Иконография св. Климента папы Римского на Востоке и Западе // Климентовский сборник. Материалы VI Международной конференции «Церковная археология. Херсонес – город св. Климента». Севастополь, 2011. С. 270.
30. Сорочан, С. Б. О мученике св. Климента Римского вблизи византийского Херсона / С. Б. Сорочан // Проблемы теологии : материалы Третьей международной богословской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения протопресвитера Иоанна Мейендорфа, 2–3 марта 2006 г., [г. Екатеринбург]. Вып. 3. Ч. 1 / Рос. гос. проф.-пед. ун-т. - Екатеринбург: Издательство РГППУ, 2006. - С. 172-180.
31. Титмар Мерзебургский. Хроника в восьми книгах / под ред. И.В. Дьяконова. М.: Ладомир, 2009. 352 с.
32. Уханова Е.В. Обретение мощей св. Климента, папы Римского, в контексте внешней и внутренней политики Византии IX в. // Византийский временник. 2000. Т. 59. С. 116–128.
33. Яшаева Т.Ю. Монастырь-меморий св. Климента // Православные монастыри. Симферопольская и Крымская епархия. Симферополь: «Сонат», 2007. С. 183.

**ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ИНКЕРМАНСКОГО МОНАСТЫРЯ СВ. КЛИМЕНТА
И МЕСТНЫХ ОРГАНОВ ВЛАСТИ В 1920-Е ГГ.**

**RELATIONS BETWEEN THE INKERMEN MONASTERY OF ST. CLEMENT AND LOCAL
AUTHORITIES IN THE 1920S**

**Терещук Н.М.
Tereshchuk N.M.**

*Аппарат Законодательного Собрания города Севастополя
Legislative Assembly of the City of Sevastopol*

Аннотация. Статья посвящена истории взаимоотношений местных органов власти и Инкерманского монастыря св. Климента в 1920-е годы. Сделан вывод, что Севастопольский райисполком, осуществляя функции надзора, фиксировал количество церквей в монастыре, монашествующих, принадлежность к обновленческому или тихоновскому течению, требовал возмещения ущерба в случае краж церковного имущества и занимался передачей имущества при ликвидации церквей монастыря.

Abstract. The article is devoted to the relationship between local authorities and the Inkerman Monastery of St. Clement in the 1920s. It is concluded that the Sevastopol District Executive Committee, exercising supervisory functions, recorded the number of churches in the monastery, the number of monks, their affiliation with the Renovationist or Tikhonite movement, demanded compensation for damage in the event of theft of church property, and was involved in the transfer of property during the liquidation of the monastery churches.

Ключевые слова. Центральное административное управление Крыма, Севастопольский райисполком, монашествующие, церковное имущество, ликвидация церквей

Keywords. Central Administrative Department of Crimea, Sevastopol District Executive Committee, monks, church property, liquidation of churches

23 января 1918 года был издан Декрет СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» [1, с. 373–374]. Начало антирелигиозной работы проходило на фоне только что закончившейся Гражданской войны, массового террора, голода и других социально-экономических потрясений. На территории Севастополя этот декрет местные органы власти начали внедрять с 1922 года, в связи с тем, что советская власть в регионе окончательно установилась в ноябре 1920 года. В конце июня 1921 года Севастопольский революционный комитет передал полномочия власти исполнительным комитетам советов, в структуре которых были созданы церковные столы. Вся церковная собственность перешла в распоряжения государства. Национализированные храмы различных конфессий были переданы на баланс местных органов власти. А имущество, согласно договорам, передавалось религиозным общинам в бесплатное пользование для культовых целей. Законодательными актами предусматривалось образование групп граждан, состоящих из 20 человек, так называемых «двадцаток», с которым заключались договоры. Еще до заключения официального договора на пользование монастырем 30 марта 1922 года комиссия по изъятию церковных ценностей конфисковала из Инкерманского монастыря для нужд голодающих 88 единиц серебряных предметов [2, с. 60]. При попытке скрыть часть церковных ценностей был осужден бывший архимандрит монастыря Венедикт Чеботарев [3, л. 347].

23 ноября 1922 года после заключения договора с Севастопольским окружным исполкомом, верующим были переданы 7 храмов Инкерманского монастыря, включая Преображенскую церковь на Ай-Тодорской монастырской даче. Добросовестно выполняя функции надзора, местные органы власти вели четкий учет зданий, священнослужителей и имущества. Учитывались также и монашествующие.

Своими циркулярами Центральное Административное Управление Крымской АССР (ЦАУ Крыма) обязало церковные столы представить сведения не только о количестве монахов, проживающих в монастырях, но и какой образ жизни они ведут, «объединены ли в артели ... или же они ведут монашеский образ жизни» [4, л.115]. С некоторой задержкой, в связи с утерей циркуляра, 17 июля 1926 года от городских властей в ЦАУ Крыма поступили сведения, что в Инкерманском монастыре находится 9 человек, часть из которых обрабатывает землю, а часть «ведет исключительно монашеский образ жизни» [4, л.116]. Вместе с тем,

еще в 1924 году в монастыре насчитывалось 13 монашествующих: 1 архимандрит, 1 игумен, 4 иеромонаха, 5 монахов, 1 послушник и 1 монашка [5, л.29].

Раскол в православии на обновленцев и сторонников патриарха Тихона отразился и на деятельности Инкерманского монастыря. Севастопольский исполком фиксировал и докладывал административному управлению Крыма сведения о принадлежности культовых храмов к тому или иному течению. Официально все храмы Инкерманского монастыря относились к обновленческому течению. Но вдруг выяснилось, что в пещерной церкви во имя иконы Божией Матери, именуемой «Всех скорбящих Радость» есть приверженцы тихоновского течения – «староцерковники» [6, л.92об.]. По этому поводу в ГПУ Крыма 10 сентября 1925 года было направлено секретное письмо о том, что без ведома исполкома тихоновцем игуменом Феодосием производится служба. Так как данное явление органы власти считали ненормальным, то и просили крымские власти повлиять на арендаторов монастыря для запрета службы в этой церкви.

[7 л. 18]. Противостояние двух группировок внутри монастыря спровоцировало даже драки. А при совершении крестного хода 8 августа 1927 года, в котором приняло участие более 1000 человек, участники хода разделились на две группы. Одна совершала моление со священниками староцерковного течения, а другая – с представителями обновленческого направления [8, с. 51–52].

Об экономическом состоянии монастыря позволяет судить консолидированный доход и расход общин. Основным источником доходов являлась продажа свеч. Но к 1928 году она уменьшилась почти в 10 раз. Зато в статье расходов появились новые виды расходования средств, например, за государственные бланки, за страхование. Доходило до абсурда. Одну из церквей не могли застраховать в связи с отсутствием крыши (церковь была пещерная).

В соответствии с инструкцией ЦАУ Крыма верующие были обязаны при хищении или порче возмещать убытки, причиненные госимуществу в размере стоимости предметов. За утерянный в Климентовской церкви серебряный ковшик весом 18 золотников секция Госфондов распорядилась возместить ущерб и квитанцию представить в райфинотдел. Что и было сделано верующими [9, л.1а]. Похищенный крест с «серебряной цепкой» был официально с разрешения административного отдела райисполкома исключен из описи церковного имущества [9, л.18]. А в отношении председателя комитета взаимопомощи Инкермана за незаконно взятое церковное имущество постановлено было провести следствие и установить: для личных или общественных целей он взял имущество [10, л.69].

Хищения в церкви св. Климента были зафиксированы также в 1931 и 1932 годах. В ночь на 28 мая 1931 года в храме св. Климента была совершена кража многих церковных вещей. Злоумышленник отмычкой открыл дверь и выломал окно. Кроме того, в приделе св. Мартина оказалась сорванной мраморная плита, в алтаре возле престола сдвинуты с места крест и семисвечник, а также жертвенник. Многие вещи были разбросаны, царские врата открыты. Из свечного ящика исчезла часть свечей, украдены богослужебные книги. Настоятель св. Климентовской церкви в своем заявлении в стол религиозных культов просил снять с него ответственность за пропажу народного достояния [9, л.52]. Следующая кража в церкви св. Климента произошла 18 января 1932 года. Воры проникли с верхнего этажа восточной стороны церкви. Внутри помещения был полный беспорядок, разбросана и изорвана одежда с престолов, жертвенников и аналоев. Исчез набедренник, стихарь, священнические подрясники и другие предметы [9, л.57]. Настоятелю сообщили, что накануне в церкви были задержаны 14 человек, грабивших церковное имущество [9, л.58]. Актом обследования, проводившегося в 1928 году, зафиксировано в одной только церкви «Всех скорбящих радость» отсутствие 16 предметов, которые числились по описи 1922 года [7, л.76].

Активная ликвидация храмов Инкерманского монастыря началась с 1926 года. В этом году постановлением КрымЦИКа были ликвидированы Николаевский собор и церкви: Благовещенская, Пантелеймоновская, Дмитриевская и Воскресенская. Ликвидация произошла «ввиду отсутствия желающих пользоваться ими для культовых целей». Такая мотивация прослеживается при ликвидации всех религиозных сооружений в 1920-е годы. До 1930 года собор св. Николая не использовался, и отдел коммунального хозяйства обратился с ходатайством в городской Совет сделать распоряжение в отношении этого собора, так как на его уничтожение путем взрыва «необходимы средства в сумме 8000 руб.» [3, л.342].

Некоторые сложности возникли при ликвидации храма «Всех скорбящих радость». Церковь дважды снималась с учета: в 1925 году и окончательно в 1928 году. В ЦАУ Крыма имелись сведения, что храм не являлся монастырским, а был приписан к Никольскому собору г. Севастополя [8, с. 44]. Вместе с тем на запрос ЦАУ Крыма о принадлежности церкви Севастопольский райисполком сообщил, что церковь «Всех скорбящих радость» всегда принадлежала Инкерманскому монастырю [7, л. 40, 41]. В 1925 году по ходатайству военно-исторического музея был подготовлен проект постановления о ее ликвидации. Но рассмотре-

ние этого вопроса затянулось на несколько лет. И лишь после получения заключения Главнауки об отнесении церкви к памятникам старины, 28 марта 1928 года КрымЦИК вынес постановление о ликвидации храма «Всех скорбящих радость» и 25 апреля 1928 года председателю двадцатки было официально об этом сообщено. Это побудило прихожан обратиться в КрымЦИК об отмене постановления, объясняя, что храм является единственной приходской церковью Инкерманского поселка и ближайшая церковь находится в Севастополе в 7 верстах от Инкермана, что вызывало неудобства, особенно зимой, а также при исправлении треб, таких как крещение младенцев [7, л. 58].

Тем не менее, даже после многочисленных ходатайств и обращений верующих, президиум КрымЦИКа 12 июня 1928 года вынес окончательное решение: «*Постановление КрымЦИКа от 28 марта 1928 года о ликвидации церкви «Всех скорбящих» в Инкермане Севастопольского района оставить в силе*» [7, л. 67]. Группа верующих подала жалобу во ВЦИК в Москву, но она была отклонена [3, л. 15]. На ходатайство о передаче имущества верующим, органы власти сообщили, что после ликвидации храмов все имущество переходит в ведение государства и подлежит передаче секции Госфонда [7, л. 73].

Переломным годом для существования храмов можно считать 1930 год. После издания постановления ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 года «О религиозных объединениях» началась перерегистрация религиозных общин. Перерегистрация была сугубо политическим актом, направленным на ограничение деятельности религиозных организаций жесткими рамками законодательства и, в конце концов, на их закрытие. В этот же период многие общины дали «добровольное» согласие для передачи церковных колоколов в фонд индустриализации страны. В Инкерманском монастыре находилось 8 колоколов весом 126 пудов и 37 фунтов [3, л. 354об.].

Давая оценку обстановке в церквях Инкерманского монастыря в 1930 году, начальник стола религиозных культов сообщал, что служащее духовенство: Венедикт Чеботарев и Кочан Прокофий ведут религиозную агитацию среди жителей Инкермана: «*Кочан ведет антисоветскую агитацию, говорит, что скоро власть изменится и нам будет жить лучше. Защитное духовенство Герман Андриевский и Митрофан Барзыкин органами власти характеризовалась как «старики лет по 80–85, еле ходят»* (Фактически Андриевскому в 1930 году было 77 лет, а Барзыкину – 88 лет). [3, л. 347].

К 1930 году оставались действующими только церкви: св. Климента и Троицкая. Но уже в феврале 1930 года Севастопольский райисполком сообщил НКВД Крыма, что Троицкая церковь ликвидирована и передана Инкерманскому сельсовету под школу, при этом было отказано в проживании в ней отряду Севастопольской милиции. Но имеются сведения, что еще в июне 1930 года в ней находились общежитие и столовая колхоза «Заре навстречу» [3, л. 266].

Несмотря на то, что в секретном донесении в январе 1928 года заведующий столом религиозных культов Быков сообщал в Севастопольский отдел ГПУ, что распоряжением административно-организационного управления КрымЦИКа от 23 декабря 1927 года религиозное общество Климентовской церкви является распущенным, устав общества изъят и снят с регистрации, тем не менее, церковь продолжала действовать [9, л. 45].

И лишь 15 декабря 1931 года постановлением президиума КрымЦИКа она была ликвидирована «*ввиду отказа дальнейшего пользования молитвенным зданием со стороны религиозного объединения*» [9, л. 61]. Имущество было подготовлено для передачи Госфонду, а здание, имевшее историческое значение, было передано Охрису (Севастопольский комитет по делам музеев и охране памятников искусства, старины, народного быта и природы).

В 1932 году было передано Госфонду последнее имущество. Госфонд, в свою очередь, передал это имущество Севастопольскому музейному объединению. В числе переданного имущества было 149 ценных предметов на сумму 294 рубля, среди которых значились 2 мраморных престола, 68 различных икон, 1 деревянная люстра, 2 дубовых престола, 1 металлический иконостас и др. [2, с. 62]. Мраморная плита с надписью: «*Его Императорское Величество Государь Император Николай Александрович с Августейшими дочерьми Ольгой, Татьяной, Марией и Анастасией соизволили 17 сентября 1911 года остановиться в Инкерманском пещерном храме*» еще ранее была передана Херсонесскому археологическому музею, директор которого уведомил Севастопольский райисполком, что исторического значения она не имеет, но может быть вторично использована [7, л. 33].

В церкви св. Климента до 1936 года действовала выставка. В храме целителя Пантелеймона была оборудована пекарня. В годы Великой Отечественной войны на территории монастыря был расположен штаб 25 Чапаевской дивизии Приморской армии [11, с. 339]. В 1991 году деятельность Свято-Климентьевского монастыря была возобновлена. Особую роль в его становлении сыграли архимандрит Августин и иеромонах Агапит, трагически погибшие 13 сентября 1996 года. В 1994 году в монастырь перенесена частица мощей святого Климента из Киево-Печерской лавры.

В заключение отмечу, что анализ исторических источников позволяет проследить, как в 1920–1930-е годы XX в. на примере одного лишь Инкерманского монастыря св. Климента, был уничтожен огромный пласт духовной культуры, созданный поколениями.

Источники и литература (References):

1. Декреты Советской власти. М., 1957.
2. Инкерманский монастырь во имя священномученика Климента папы Римского. Главный редактор О.Г. Ковалик. М., 2009.
3. Архив города Севастополя (АГС). Ф. Р-79. Оп. 1. Д. 502.
4. АГС. Ф. Р-420. Оп.1. Д. 9.
5. АГС. Ф. Р-420. Оп.1. Д. д. 231.
6. АГС. Ф. Р-420. Оп.1. Д. д. 222.
7. АГС. Ф. Р-420. Оп.1. Д. 8.
8. Катунин Ю.В. Монастыри Крыма в XIX-XX веках. Симферополь, 2000.
9. АГС. Ф. Р-79. Оп.1. Д.152.
10. АГС. Ф. Р-420. Оп.1, д. 461.
11. Севастополь. Энциклопедический справочник. Севастополь, 2008.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

УДК 94(495).01

DOI: 10.5281/zenodo.17108918

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ТОПОГРАФИИ АЛЕКСАНДРИИ В РАННЕВИЗАНТИЙСКОЕ ВРЕМЯ ПО ДАННЫМ «ХРОНИКИ» ИОАННА НИКИУССКОГО: ПРЕОБРАЗОВАНИЕ СООРУЖЕНИЙ

CHRISTIANIZATION OF THE TOPOGRAPHY OF ALEXANDRIA IN THE EARLY BYZANTINE PERIOD ACCORDING TO THE CHRONICLE OF JOHN OF NIKIU: TRANSFORMATION OF BUILDINGS

Руднева М.А.
Rudneva M.A.

*Белгородский национальный исследовательский университет
Belgorod National Research University*

Аннотация. В статье изучена специфика отражения в труде Иоанна Никиусского (VII в.) процесса изменения топографии Александрии под влиянием христианизации. Данный процесс является одним из ключевых для Египта в исследуемое время (IV – пер. пол. VII вв.). В ходе анализа выделены примеры преобразования сооружений в христианские церкви. Сделан вывод, что исторический источник содержит ряд важных сведений о распространении христианства в городе и регионе.

Abstract. The article analyzes the specifics of the reflection in the work of John of Nikiu (VII century) of the process of changing the topography of Alexandria under the influence of Christianization. This process is one of the key ones for Egypt in the period under study (IV – first half of the VII century). The analysis highlighted examples of the transformation of buildings into Christian churches. It is concluded that the historical source contains a number of important information regarding the spread of the influence of Christianity in the city and the region.

Ключевые слова: Поздняя Античность, Ранняя Византия, Иоанн Никиусский, Александрия, Египет

Key words: Late Antiquity, Early Byzantium, John of Nikiu, Alexandria, Egypt

Александрия в ранневизантийское время оставалась ключевым городским центром Египта и одним из наиболее крупных городов Восточного Средиземноморья. Важную проблему с позиций цивилизационного подхода в русле концепции Поздней античности составляет исследование трансформации города [1, с. 199–219] под влиянием ключевых процессов исторического развития Восточной Римской империи, в первую очередь, с утверждением христианства. Город, построенный по инициативе Александра Македонского в 331 г. до н.э., не только сохранил позиции одного из уникальных культурных центров, воплотивших культурные влияния как Запада, так и Востока [2, с. 41–47], но и приобрел в исследуемый период (IV – пер. пол. VII вв.) статус одного из наиболее влиятельных оплотов христианства. Александрийская богословско-философская школа была одной из наиболее влиятельных в империи.

Детализация процесса изменения городской топографии требует тщательного исследования письменных источников. В отношении изучаемой проблемы важную роль играет «Хроника» коптского епископа VII в. Иоанна Никиусского. Исследование специфики отражения процесса преобразования сооружений под влиянием христианизации в труде Иоанна Никиусского является важной составляющей комплексного анализа проблемы трансформации топографии Александрии и является актуальным.

К настоящему времени, как в отечественной, так и в зарубежной историографии, накоплен значительный опыт исследования Александрии – как в контексте работ, посвященных проблемам регионального развития в целом, так и специальных работ, раскрывающих различные аспекты исторического существования города ранневизантийского времени. Вместе с этим, фрагментарный характер источников и относительно малая доступность исследования археологического комплекса древнего города [6, с. 119–137] обуславливают повышенную потребность в изучении письменной традиции, в том числе, в вопросах,

связанных с трансформацией городской топографии под влиянием христианства. Сведения, представленные в письменных источниках, зачастую носят противоречивый характер. Поэтому исследование требует комплексного подхода к анализу источников.

«Хроника» Иоанна Никиусского является одним из наиболее информативных источников в исследовании истории ранневизантийской Александрии. О самом Иоанне имеется крайне мало сведений [13, с. 371–372]. Автор принадлежал к числу священнослужителей, создал хроникальное произведение в VII в. Несмотря на то, что в имеющихся рукописях труда содержатся весьма обширные лакуны, в целом, содержание источника многоаспектно отражает ключевые события в истории региона. Хронология произведения охватывает период от Сотворения мира до арабского завоевания Египта в 640–643 гг. [11, с. 13–16].

Текст «Хроники», первоначально написанный, вероятно, на коптском или греческом языке [14, с. 77–86], неоднократно подвергался переводу и сохранился до настоящего времени в варианте, написанном на классическом эфиопском языке (геэз) [12, с. 189–198]. В этом варианте источник представлен в четырех рукописях, самая ранняя из которых была составлена в начале XVII в., вероятно, представляя собой изложение арабских переводов. В процессе создания своего труда Иоанн обращался к широкому кругу письменных источников предшествующего времени, в том числе, не сохранившихся до настоящего времени, не все из них представляется возможным идентифицировать [10, с. 37–43]. Ряд сведений, зафиксированных в «Хронике», не имеет аналогов в иных произведениях, большинство из них касается непосредственно Египта. Е.А. Мехмадиевым на основе сравнительного анализа труда Иоанна Никиусского с «Хронографией» Иоанна Малалы было установлено, что в изложении церковных сюжетов и религиозных событий коптский епископ придерживался традиции церковных историй, в то время как в освещении военно-исторических событий он опирался на светскую (языческую) письменную традицию [5, с. 210–220]. К настоящему времени текст «Хроники» опубликован и имеет переводы на европейские языки [15], [21].

Иоанн Никиусский заметным образом концентрируется на изложении событий в Александрии и Египте, в том числе, значительное внимание он уделяет общественным волнениям в городе [8, с. 70–75]. Примечательной особенностью труда Иоанна является выраженное обособление понятий Александрия и Египет [7, с. 64–71], характерное для многих ранневизантийских авторов.

«Хроника», как и другие источники, свидетельствует в пользу того, что одной из характерных особенностей процесса христианизации топографии Александрии было преобразование уже существующих зданий [9, с. 190]. Подобная ситуация логично взаимосвязана со спецификой природно-климатического положения Александрии: город располагался на узком участке, обрамленном озером Марейотис (совр. Марьют) и Средиземным морем. В силу данного фактора, тенденция к преобразованию пространства была обусловлена объективными обстоятельствами. Логично, что подобные преобразования зачастую были сопряжены с межконфессиональными конфликтами, достаточно часто случавшимися в Александрии исследуемого времени [16], [9].

В труде Иоанна содержится информация относительно периода правления императора Константина о преобразовании в Александрии в церковь Святого Михаила одного из наиболее известных сооружений города – Кесариона (Цезариума) (J. Nik. 64. 9–10). При этом, излагая историю строительства Кесариона и происхождения его названия, Иоанн указал, что первоначальное именование, связанное с Гаем Юлием Цезарем и Цезарионом, сохранялось в обиходе даже после преобразования сооружения в церковь Святого Михаила (J. Nik. 64. 10). Примечательно, что в «Церковной истории» Сократа Схоластика, где Кесарион фигурирует в качестве места убийства известного философа Гипатии Александрийской в 415 г., сохранено указание на это первоначальное наименование сооружения, при этом, четко обозначено, что это здание было церковью (Socr. HE. VII. 15). В сообщении Иоанна Никиусского по аналогичному эпизоду также присутствует информация о том, что взбунтовавшееся население города тащило женщину-философа в «большую церковь, именованную Кесарионом» (J. Nik. 84. 101). Подобное же название приводится и для событий VII в., когда патриарх Кир (патр. (630–642 гг.) посетил «Великую церковь» Кесарион (J. Nik. 120. 12).

Не обошел вниманием Иоанн и эпизод преобразования одного из наиболее крупных языческих сооружений Александрии – главного городского храма, посвященного Серапису (J. Nik. 78. 43–47). В качестве основного инициатора разрушения храма, которое встретило ожесточенное сопротивление (Eunap. Vit. soph. VI. 2; Ruf. HE. XI. 22; Soc. HE. V. 16; Sozom. HE. VII. 15 et al), и последующего преобразования этого места, Иоанн обозначил предстоятеля Александрийской церкви Феофила.

Его роль в данном процессе особенно подчеркнута автором «Хроники». Также заметной особенностью повествования Иоанна является большое внимание, уделенное обнаружению мощей Иоанна Крестителя и их перенесению в церковь, построенную на месте Серапеума (J.

Nik. 78. 46-47). В другом фрагменте «Хроники» содержится информация о том, что храм Сераписа во время предстоятельства архиепископа Тимофея I (архиеп. 380–385 гг.) был преобразован в церковь, названную в честь младшего сына императора Феодосия I и мучеников Космы и Дамиана (J. Nik. 83. 38). В данном сообщении содержится и информация о церкви «Святого Петра, патриарха и последнего из мучеников», находившейся поблизости от обозначенных строений (Ibid.). В целом, относительно судьбы места, на котором находился Серапеум до разрушения, в источниках приведены противоречивые суждения. Например, в одном из наиболее ранних и полных свидетельств, оставленном Руфином Аквилейским, указано, что на месте Серапеума после разрушения были построены «с одной стороны храм мученика, а с другой церковь» (Ruf. HE. XI. 27). Археологические свидетельства подтверждают информацию письменных источников о том, что после разрушения храма в 391 г. на этом месте были христианские сооружения [17, с. 73–121].

Указанное выше сообщение о смерти Гипатии Александрийской также содержит еще один пример трансформации городской топографии. Излагая обстоятельства инцидента, Иоанн отметил возрастающее напряжение между иудеями и христианами Александрии, вылившееся в ряд эпизодов насильственного характера. В достаточно тенденциозном изложении Иоанна Никиусского в качестве ответной реакции на злодеяния иудеев показано обращение христиан за заступничеством к патриарху Александрии. После этого христиане в гневе овладели синагогами «и очистили их, и обратили их в церкви. И одну из них они назвали в честь имени Святого Георгия» (J. Nik. 84. 98). В данном случае следует обратить внимание, что политика раннего предстоятельства патриарха Кирилла Александрийского была сопряжена не только с изгнанием иудеев и преобразованием синагог в христианские церкви, но также притеснениям подверглись новациане (Socr. HE. VII. 7). Ранний период епископата Кирилла Александрийского отмечен активной деятельностью Церкви, направленной на утверждение главенства христианства в городе [4, с. 160–164], [22, р. 202], а также религиозной и политической борьбой за власть между преобладающими общинами позднеантичного города [16, р. 308]. Информация о преобразовании синагог в христианские сооружения представляет интерес и в сравнительном аспекте; Иоанн обращается к подобным эпизодам неоднократно, как, например, в случае с преобразованием антиохийцами в результате конфликта синагоги в городе Дафна в церковь, посвященную Св. Леонтию (J. Nik. 89.23).

Таким образом, результаты исследования, далеко не претендующие на исчерпывающую полноту, позволяют получить представление о «Хронике» Иоанна Никиусского как об одном из наиболее информативных письменных источников в исследовании христианизации топографии Александрии в ранневизантийское время. Исторический источник позволяет получить представление о конкретных эпизодах преобразовательной политики в отношении гражданских и культовых сооружений и изменении доминант в топографической картине Александрии исследуемого времени.

Источники и литература (References):

1. Болгов Н.Н. Византинизация позднеантичного города в Восточном Средиземноморье: к постановке проблемы // Byzantinoturica. Журнал византийских и средиземноморских исследований. 2023. Т. 1. С. 199–219.
2. Густерин П.В. Александрия Египетская // Преподавание истории в школе. 2023. № 8. С. 41–47.
3. Евнапий. Жизни философов и софистов // Римские историки IV века. М., 1997. С. 225–296.
4. Зайцева И.В. Проблемы становления епископата Кирилла Александрийского // Самарский научный вестник. 2019. Т. 8, № 4 (29). С. 160–164.
5. Мехамадиев Е.А. Западная Грузия (Лазика) и мавры Северной Африки в VI в.: к вопросу о жанровых особенностях «Хроники» Иоанна Никиусского // Проблемы истории, филологии, культуры. 2024. № 1. С. 210–220.
6. Ребизов О.Г. Археологические исследования в Александрии Египетской: проблемы и перспективы // Христианское чтение. 2011. № 5. С. 119–137.
7. Руднева М.А. История ранневизантийской Александрии в «Хронике» Иоанна Никиусского // Эргастий II: Сборник материалов II Всероссийской летней школы по византиноведению (г. Белгород, август 2018) / Отв. ред. Н.Н. Болгов. Белгород, 2018. С. 64–71.
8. Руднева М.А. Общественные волнения в Александрии и Египте (по данным «Хроники» Иоанна Никиусского) // Тульская историческая весна – 2022: исторические источники: эвристика, анализ и интерпретация: Материалы III Всероссийской научной конференции молодых ученых, Тула, 17–18 марта 2022 г. Тула, 2022. С. 70–75.
9. Руднева М.А. Город Александрия в ранневизантийское время: проблемы топографии и населения: дис. ... канд. ист. наук. Белгород, 2021. 255 с.
10. Савельева Д.И. Египет на страницах «Хроники» Иоанна Никиусского // Клио. 2024. № 10 (214). С. 37–43.

11. Савельева Д.И. Египетские топонимы в «Хронике» Иоанна Никиуского // Клио. 2023. № 8 (200). С. 13–16.
12. Савельева Д.И. Проблемы исследования египетских топонимов в «Хронике» Иоанна Никиуского // Proslogion: Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени. 2023. Т. 7. № 1. С. 189–198.
13. Французов С.А. Иоанн Никиусский // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 23. С. 371–372.
14. Французов С.А. Хроника Иоанна Никиусского: некоторые особенности языка и содержания // Вестник ПСТГУ. III. Филология. 2010. Вып. 4 (22). С. 77–86.
15. Chronique de Jean, eveque de Nikiou / Texte ethiopien publie et traduit par H. Zotenberg // Notices et extraits des manuscrits de la Bibliotaque nationale et autres bibliotheques, publies par l'Institut national de France. T. 24. P., 1883. P. 125–608.
16. Haas C. Alexandria in Late Antiquity: topography and social conflict. Baltimore; L.: Johns Hopkins Univ. press, 1997. 494 p.
17. McKenzie J.S., Gibson S., Reyes A.T. Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence // The Journal of Roman Studies. 2004. Vol. 94. P. 73–121.
18. Rufini Aquileiensis Presbyteri Historiae Ecclesiasticae libri duo // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Rec. J.-P. Migne T. 21. Parisins, 1866. Col. 465–540.
19. Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica // Patrologia Graeca. T. 67 / Ed. J.-P. Migne. P., 1859. P. 30–842.
20. Sozomenus. Historia ecclesiastica // Patrologia Graeca / Ed. J.-P. Migne. T. 67. P., 1859. P. 843–1130.
21. The Chronicle of John, Bishop of Nikiu / Transl. Zotenbergs Ethhiopic Text / Ed. R.H. Charles. L., 1916. 216 p.
22. Watts E.J. City and School in Late Antique Athens and Alexandria. Berkeley; Los Angeles, L., 2006. 302 p.

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В КРЫМУ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN CRIMEA DURING THE GREAT PATRIOTIC WAR

**Протоиерей Шимон И.М.
Protopriest Shymon I.M.**

*Таврическая духовная семинария, г. Севастополь
Taurican Theological Seminary, Sevastopol*

Аннотация. В статье проанализирована деятельность Русской Православной Церкви в Крыму в годы Великой Отечественной войны. Особое внимание уделено структуре церковной жизни в условиях немецко-румынской оккупации, взаимодействию различных православных юрисдикций, фигурам ключевых клириков, а также послевоенному восстановлению церковной жизни на полуострове. Исследование опирается на архивные источники, мемуары участников событий тех лет, а также современные научные публикации.

Abstract. The article analyzes the activities of the Russian Orthodox Church in Crimea during the Great Patriotic War. Special attention paid to the structure of church life under the German-Romanian occupation, the interaction of various Orthodox jurisdictions, the figures of key clerics, as well as the post-war restoration of church life on the peninsula. The research based on archival sources, memoirs of participants in the events of those years, as well as modern scientific publications.

Ключевые слова: Русская православная церковь, Крым, оккупация, духовенство, церковная политика, Великая Отечественная война, восстановление

Key words: Russian Orthodox Church, Crimea, occupation, clergy, church policy, Great Patriotic War, restoration

С началом Великой Отечественной войны религиозная жизнь в Крыму претерпела существенные изменения. Оккупация полуострова войсками нацистской Германии и Румынии в 1941–1944 гг. оказала значительное влияние на функционирование Русской Православной Церкви (РПЦ) в регионе. В отличие от репрессивной политики советской власти в отношении религии, оккупационные администрации временно поощряли религиозную деятельность, используя ее как инструмент воздействия на население. Решением непосредственно религиозного вопроса занимались руководящие отделы и отделы пропаганды при командующих, а на местах – полевые и постоянные коменданты. Кроме того, действовали территориальные командующие в областях, управляемых гражданской администрацией [9, с. 152], [11, с. 159].

Религиозную политику, проводившуюся нацистами в Восточной Европе, можно охарактеризовать как неоднозначную. С одной стороны, официально провозглашалась свобода вероисповедания, с другой – наблюдалось стремление контролировать Церковь и подчинить ее своим целям. В Крыму это вылилось в создание Управления по делам религий в структурах немецкой администрации, в задачи которого входила регистрация приходов, допуск священников к служению и контроль над проповедями. В сентябре 1941 г. была издана директива рейсхминистра Восточных областей о разделе оккупированных областей Украины, в соответствии с которой Крымский полуостров, наряду с южными районами Запорожской и Николаевской областей, вошел в Генеральный округ Таврия. Центром его стал г. Мелитополь. Главное внимание оккупационными властями уделялось порядку регистрации объединений верующих, которым разрешалось заниматься выполнением чисто религиозных задач.

В ноябре 1941 г. Крым (кроме Севастополя) оккупировали немецко-фашистские и румынские войска. Оккупационные власти Крыма, на основании разработанной фашистскими идеологами мировоззренческой доктрины о возрождении религии как основы для формирования «патриотизма» в отношении новой власти, создавали на полуострове соответствующие структуры [5, с. 83]. 12 ноября 1941 г. в Симферополе было образовано городское управление оккупационной власти. В его структуре существовало отделение культуры с подотделами: образования, искусства, записи актов гражданского состояния и религии – для духовно-административного руководства. В задачи таких подотделов, созданных на оккупированной территории, входило обследование бывших зданий церквей, ликвидированных в годы

советской власти, регистрация религиозных общин, поиски священников для новых церквей и т.п. В Крыму в 1941 г. из 59 священников находилось 49 человек, 9 из которых были переселены немцами в Крым из Кубани; 1 – из Мелитополя и 1 – из Бессарабии. 11 человек в довоенные годы отбывали наказание в виде заключения или высылки [5, с. 104].

В августе 1942 г. городская управа Симферополя разработала и утвердила документы, связанные с совершенствованием деятельности религиозных приходов в городе: временное положение о церковном контрольном комитете и «Временное положение о религиозных общинах». В соответствии с Положением, на религиозные общины возлагалась задача нравственного воспитания населения, оказание помощи гражданам Крыма в удовлетворении их религиозных потребностей, а также организация просветительской и благотворительной работы. В состав контрольного комитета, ведавшего делами религии, было избрано 5 человек: 2 священника и три мирянина. Работа комитета контролировалась подотделом религии отдела культуры городской управы [5, с. 84].

Основную часть православных приходов Крыма заняла Украинская автономная православная церковь (УАПЦ), возглавляемая митрополитом Алексием (Громадским), которая пользовалась поддержкой немецких властей. В то же время Румынская православная церковь (РПЦр), при содействии румынского командования, также предпринимала попытки распространения своего влияния. Но архиепископ Николай (Попович), прибывший в Крым в 1942 г., столкнулся с противодействием, как местного духовенства, так и немецкого командования, которое ограничило сферу его деятельности обслуживанием только румынских войск [12, с. 387]. Следуя указаниям уполномоченного по контролю за общим духовным и мировоззренческим воспитанием НСДАП А. Розенберга, распорядившегося поощрять антирусские настроения на Украине, германские власти первоначально оказали поддержку автокефалистам. Румынской православной церкви так и не удалось стать господствующей на территории полуострова, и в 1943 г. большинство приходов православных церквей Крыма перешли под юрисдикцию Украинской автономной церкви [5, с. 87].

Вопреки ожиданиям оккупантов, что церкви превратятся в очаги антисоветской пропаганды, они стали активными центрами русского национального самосознания [10, с. 169–170]. Несмотря на давление со стороны оккупационных властей, значительная часть духовенства Крыма оставалась верна канонической линии Московского патриархата. Особенно выделяются фигуры епископа Викентия (Никипорчика) и протоиерея Николая Швеца. Оба ранее участвовали в обновленческом движении, однако во время войны заняли твердую патриотическую и антифашистскую позицию. Епископ Викентий был дважды арестован, а затем расстрелян в январе 1943 г. за распространение воззвания митрополита Сергия (Страгородского) [7, с. 188–193], [4, с. 52–60].

Протоиерей кладбищенской церкви Симферополя Николай Швец отличался бесстрашием: он продолжал крестить евреев, публично не выражал лояльности к оккупантам, за что был ими расстрелян в 1943 г. По воспоминаниям жителя Симферополя Х.Г. Лашкевича, зимой 1942 г., *«несмотря на весь ужас положения, угнетенное население находило в себе мужество укрывать и спасать обреченных на смерть <...> священник кладбищенской церкви и священник другой церкви, расположенной на ул. Р. Люксембург, крестили евреев, которые как христианки на некоторое время спасались от угрожающей им смерти. Эти и другие священники крестили много еврейских детей, которых приютили у себя соседи и русские родственники»* [1, с. 41–42], [8, с. 439].

Их пример наглядно демонстрирует, что Церковь в Крыму стала не только духовной опорой народа, но и участником сопротивления. К 1944 г. обновленческий раскол в Крыму практически не существовал. 20 февраля 1944 г., по инициативе духовенства и верующих состоялось торжественное объединение религиозной общины Константино-Еленинской церкви с общинами «староцерковного» движения. Тогда же церковный подотдел отдела культуры Симферопольской городской управы был ликвидирован. Вместо него руководство православными церквями было поручено Благочинному Совету православных церквей Крыма, в состав которого вошли представители православного духовенства и мирян. Председателем Совета был избран настоятель Всехсвятской церкви Симферополя, протоиерей Евгений Ковальский [5, с. 89, 97].

На момент освобождения от оккупантов в Крыму существовали 82 православные церкви и молитвенных дома. За время немецко-румынской оккупации открылось 73 церкви; с приходом советских войск были закрыты три молитвенных дома. 41 церковь размещались в специально предназначенных для этого помещениях, 32 – открыты в общественных зданиях (клубах, школах и т.п.) [3, л. 2]. Украинская автономная православная церковь прекратила свое существование на территории полуострова, и в Крыму начался процесс перехода православных общин под непосредственное каноническое общение с Московским Патриархатом. После возвращения советской власти начался процесс реорганизации церковной

жизни. Указом Совета народных комиссаров СССР № 1643–486 от 1 декабря 1944 г. предписывалось возвращение всех зданий, занятых под храмы, в ведение государственных учреждений. Однако на практике значительная часть приходов была зарегистрирована и продолжила существование под юрисдикцией Московского патриархата [6, с. 526–527].

Уже к декабрю 1944 г. на территории Крыма функционировали 73 действующих прихода, часть из которых обслуживалась священниками, пережившими оккупацию. В сложных условиях началась работа уполномоченного по делам РПЦ при Совете по делам религий. В его обязанности входил сбор статистики, оформление регистрации, контроль за деятельностью священнослужителей [3, л. 2].

История Церкви в Крыму в годы войны – это свидетельство о сохранении духовной жизни в условиях тотального разрушения. Именно Церковь стала тем социальным институтом, который, несмотря на идеологическое и административное давление, сумел сохранить русское самосознание, моральные ориентиры и чувство солидарности. Ее деятельность в этот период является важнейшим элементом истории сопротивления и духовного выживания народа.

Источники и литература (References):

1. Берлин Б.Г., Шульженко М.Н. Эпизоды войны. Деятельность православных священников Крыма по спасению иудейского населения // Крымский архив. 2015. № 4(19). С. 39–48.
2. Валякин А. Православие Крыма в период оккупации немецко-румынскими войсками в годы Великой Отечественной войны // Преображение. Православный интернет-журнал. URL: <https://www.pravzhurnal.ru/Preobrazhenie/Istoriya/pravoslavie-kryma-v-period-okupatsii-nemetsko-rumynskimi-voyskami-v-gody-velikoy-otechestvennoy-voyny.html> (дата обращения: 07.08.2025).
3. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 147. Л. 1–98.
4. Катаев А.М. Последние годы обновленчества в контексте государственно-церковных отношений в 1943–1945 гг. // Приход: православный экономический вестник. Ежемесячный журнал. 2006. № 4. С. 52–60.
5. Катунин Ю.А. Русская православная церковь в годы второй мировой войны (1939–1945 гг.). Симферополь: Пирамида Крым, 2000. 119 с.
6. Общество и власть. Российская провинция. 1917–1985: Документы и материалы в 6 т. Челябинская область. Т. 1. 1917–1945. Челябинск: Книга, 2005. 638 с.
7. Петров И. В. Между праведным делом спасения евреев и предвоенным отступничеством: к вопросу об особенностях деятельности просоветски настроенного православного духовенства в годы Второй Мировой войны на примере епископа Викентия (Никифорчика) // Сретенские чтения: Материалы XXIII научно-богословской конференции студентов, аспирантов и молодых специалистов, Москва, 25 февраля 2017 года / Ред. О. Сидорова. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2017. С. 188–193.
8. Петров И.В. Меж двух зол. Православное духовенство на временно оккупированной территории РСФСР в 1941–1944 гг. М.: НП «Посев», 2021. 744 с.
9. Шкаровский Нацистская Германия и Православная церковь: (нацистская политика в отношении Православной церкви и религиозное возрождение на оккупированной территории СССР). М.: Крутицкое Патриаршее подворье: О-во любителей церковной истории, 2002. 521, [1] с.
10. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М.: изд-во Крутицкого подворья; Общество любителей церковной истории, 2005. 423 с.
11. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече. Лепта. 2010. 496 с.
12. Шкаровский М.В. Крест и свастика. Нацистская Германия и православная церковь М.: Вече, 2007. 505, [1] с.

К ВОПРОСУ ОБ ОТНОШЕНИЯХ ГОСУДАРСТВА И РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Багаева К.А.

Bagaeva K.A.

Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова

Banzarov Buryat State University

Аннотация. В статье рассматриваются особенности отношений между государством и Русской Православной Церковью в советский период. Отмечаются особенности этих отношений, которые были закреплены в законодательных актах того времени. Дается характеристика этих нормативных документов и их влияние на государственно-церковные отношения. Выделено три этапа отношений. Сделан вывод о динамическом характере рассматриваемых отношений и важности религии в советском государстве, несмотря на его антирелигиозную направленность.

Abstract. The article examines the specifics of relations between the state and the Russian Orthodox Church during the Soviet period. The peculiarities of these relations, which were fixed in the legislative acts of that time, are noted. Besides. The article describes these normative documents and their impact on state-church relations. There are three stages of the relationship. The author concludes that the dynamic nature of the relations under consideration and the importance of religion in the Soviet state, despite its anti-religious orientation.

Ключевые слова: государство, религия, Русская Православная Церковь, общество, советский период

Key words: state, religion, Russian Orthodox Church, society, Soviet period

Отношения между государством и Русской Православной Церковью в советское время можно разделить на три периода: 1917–1943 гг., 1943–1958 гг. 1958–1980-е годы. Каждый из этих периодов имеет свои особенности.

Революция 1917 г. привела к новому периоду в отношениях между государством и церковью. В тот момент *«рухнула православная монархия в Российской империи. К такому развороту событий Церковь была явно не готова»* [4, с. 205].

Как пишет Г.П. Федотов: *«До сих пор можно констатировать: 1) Революции удалось оторвать от религии широкие массы, воспитав религиозный индифферентизм в большинстве и выковав активное богоборчество в ничтожном численно, но весьма энергичном меньшинстве. 2) Революции не удалось уничтожить Православной церкви, которая в гонениях проявила большую духовную силу и способность к творческому возрождению. 3) Революции удалось расколоть Православную церковь на несколько – около десятка – организаций при наличии многомиллионного и растущего сектантского движения в народных низах. Этого достаточно, чтобы сделать невозможной – разумно и серьезно – в послереволюционной России государственную церковь»* [9, с. 340].

Тогда было создано Временное правительство, которое позиционировало себя как светское и стремилось сохранить тесные отношения с Русской Православной Церковью. В результате деятельности Временного правительства было принято постановление «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений», а затем и закон «О свободе совести». Суть принятых документов сводилась к упорядочению отношений с конфессиями, документы предполагали свободу совести для всех вероисповеданий, освобождение Православной Церкви от зависимости от государства, ликвидацию преимущественного положения Православия. Провозглашалось освобождение от власти обер-прокурора, однако на деле прежний порядок управления все же сохранялся.

Со своей стороны РПЦ также пыталась принимать участие в решении религиозных вопросов. Церковь положительно восприняла аннулирование синодальной зависимости, но негативно отнеслась к отделению от государства. Также не были согласны с устранением преимущественного положения Православия, в связи с чем, Предсоборным Советом были выработаны предложения: *«В Русском государстве Православная Церковь должна занимать первое среди других религиозных вероисповеданий ... публично-правовое положение, приличествующее ей как величайшей народной святыне, исключительной исторической и культурной ценности, а также религии большинства населения»* [2, с. 58–60].

Из чего можно заключить, что Церковь занимала в то время весомое место, если она могла высказывать свою позицию и предлагать решения в спорных моментах. Тогда же

проходили съезды мирян и духовенства, и вообще это время характеризуется обновлением религиозной сферы. Еще одним значимым для РПЦ событием был Всероссийский Поместный собор, где был избран патриарх Тихон (Василий Белавин), также был принят устав соборной структуры церкви. Однако, несмотря на такую инициативу со стороны РПЦ, Временное правительство видело в этом политическую подоплеку.

В целях организации религиозной политики Временное правительство создало Министерство вероисповеданий и приняло постановление «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений». Затем было принято другое постановление – «О свободе совести», которым впервые в истории России было признано право граждан не только исповедовать любую религию, но и не исповедовать никакую.

В начале августа 1917 года были упразднены обер-прокуратура Святейшего Синода, ведавшая делами РПЦ, и Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. Их заменило Министерство исповеданий. Тем самым подчеркивалось, что для государства все религии равны, что его цель – не контроль внутренней жизни религиозных организаций, а только надзор за соблюдением ими вероисповедного законодательства [3, с. 24]. Место религии в государстве меняется: было отменено преподавание Закона Божьего в школах, национализированы земли, начинается разграбление монастырей, приходов, храмов. Было остановлено юридическое неравноправие неправославных церквей, которые во время царской власти находились в униженном положении «терпимых» религий, но благодаря этому аспекту государство не давило на них, как это происходило с Православием. Получается, что ради тотального господства в стране РПЦ жертвовала своей независимостью.

Советская власть, хотя и внесла ряд довольно прогрессивных мер в области религиозной политики, например Декрет СНК об отделении церкви от государства и школы от церкви 1918 г., согласно которому Русская Православная Церковь была отделена от государства, закреплено право на свободу совести. Однако прежде всего задачей Советской власти было освобождение общества от религиозных предрассудков.

Со стороны духовенства пошло резкое неприятие Декрета, высказывались мысли о начале дехристианизации России, и начале гибели православного мира.

Впрочем, в обществе также были недовольны такими процессами, многие, в особенности крестьянство, видели негатив в таком «обмирщении» Церкви. Впоследствии, как известно, после незначительного послабления, были ужесточены меры ко всем без исключения конфессиям. Причиной такого, по мнению Д.Е. Фурмана стало то, что после революции думающая часть общества покинула страну, и к власти пришли *«социальные слои с глубоко архаичным сознанием»*. Возвращенные на марксизме, они считали, что не может быть у государства двух идеологий – марксистской идеологии и религиозного мировоззрения. Таким образом, *«религия была поставлена в почти невыносимые условия, загнана в своего рода гетто, над которым были установлены постоянное наблюдение и полный контроль, но сохранялась, и, естественно, сохранилась возможность ее возрождения»* [10, с. 10–11]. Законодательно такая мера была закреплена в принятом в 1929 г. постановлении «О религиозных объединениях».

Несмотря на активное сопротивление православного духовенства проводимым мерам со стороны советской власти, насаждение светского мировоззрения, устранения религии как пережитка, цели были достигнуты. Репрессии коснулись как РПЦ, так и буддистов, мусульман и многих других. В итоге жесткой секуляризации религия была отделена не только от государства, но и от общества в целом. Как указывает М.Н. Ефименко, *«В 1940 году в 25 областях Российской Федерации не осталось ни одного действующего православного храма, в 20 – их было от одного до пяти»* [3, с.27].

В этой связи исследователь Д. Мартин, верно подразделяя формы секуляризации на «мягкие» и «жесткие», определил российский вариант как «жесткий» или радикальный. Он говорит, что поскольку существовал ряд факторов, а именно, воспринятый взгляд марксизма на религию как «опиум», политичность Русской Православной Церкви, когда она была вынуждена занимать определенную сторону, наконец, поликонфессиональность страны и привилегированность одной церкви, привели к такому радикальному отчуждению церкви от государства [11, р. 16].

Советская власть в РПЦ видела, прежде всего, оплот самодержавия. С другой стороны, Церковь выказывала отрицательное отношение к большевикам, выдвигая свою программу действий, в которой в качестве прерогативы указывался союз православного государства и Церкви. Естественно, что такая консервативность во время перемен, иногда даже и вызов власти со стороны православного духовенства, неверная оценка общественной обстановки стали одним из аспектов в пользу радикального решения.

Также это – время возникновения интеллигентских религиозно-философских кружков обновленческого характера, время оппозиционных движений в самом Православии.

С 1943 г. начинается новый виток в государственно-религиозных отношениях, отношение и политика со стороны властей ко всем конфессиям стала более терпимой. С этого момента начинаются союзнические отношения между Церковью и властью в целях поддержки населения в войне против нацистов. *«Возвращение Церкви как публичного института и видное частичное примирение церкви и государства, которое современные и более поздние историки ошибочно датируют первыми днями войны, на самом деле происходили в это важное время. Возрождение Церкви шло по этапам, православные лидеры сначала стали играть более заметную роль в международных делах, и только потом – во внутренней жизни страны»* [6, с.115].

Истинными причинами возрождения не только Православия, но и других конфессий, стало желание видеть некую преемственность сталинского режима от царской России. Однако послабление со стороны государства не относилось к ряду неправославных течений: баптистам, «Свидетелям Иеговы», католичеству. В этом прослеживается продолжение политики самодержавия по отношению к неправославным. Тогда был избран патриархом митрополит Сергей (Старгородский). По существу, Церковь смирилась со светской властью, зато «перестала быть гонимой».

Советская власть манипулировала РПЦ, но, с другой стороны, мы не можем не утверждать, что сами представители высшего духовенства были лишь пассивными участниками. Теперь Церковь стала организацией, которой разрешено действовать в СССР, но под жестким и неусыпным контролем. Но и при царской власти религия занимала подчиненное положение, только теперь она перестала быть идеологической основой государства.

Если в начале прихода к власти большевиков велась активная антирелигиозная пропаганда, то в 60–70-х годах она стала умеренной, зато шире использовались бюрократические и административные меры. Осуществлялся контроль за гражданами, пытающимися выполнять религиозные обряды, закрывались монастыри. Для разъяснения сущности религии в школьное и вузовское образование вводился предмет «научный атеизм».

В это же время началась активизация интеллигенции, разочаровавшейся в коммунизме и искавшей спасения в религии. В результате это *«время формирования небольших кружков религиозно настроенной молодежи»* [7, с.45].

В середине 60–70-х годов к религии начинают обращаться те, которых принято называть *«критически мыслящей личностью»*. Связывая данный процесс с Православием, следует отметить такой аспект, что оно получило позитивный заряд: в ранее изолированное церковное сознание проникают элементы социальной, политической жизни. Именно интеллигенция в русском Православии выдвинула тему человека в Церкви. По мнению Е. Пазухина: *«Благодаря ей в современное русское православие вошла личность»* [7, с.48].

Кроме православия, интеллигенция того времени очень активно увлекалась идеями восточной религиозной философии. Многие из них преодолевали этот период, который, тем не менее, оставил определенные метки. Считается, что именно интеллигенция привнесла в Православие черты мистицизма и оккультных учений.

Со стороны Церкви, однако, шло некое сопротивление этим общественным движениям, с одной стороны, а с другой высшее руководство РПЦ выражало поддержку. Вероятно, такое положение объяснялось тем, что в брежневскую эпоху государственно-религиозные отношения находились в более или менее стабильном состоянии. Поэтому деятельность интеллигенции по этому поводу воспринималась церковью как нарушающая покой. *«70-80-годы – время, когда наблюдалось оживление общественно интереса к проблемам Русской Православной Церкви. Реакция общества на засилье государственного атеизма становилась ярко выраженной, появлялись свидетельствующие об этом документы. Однако со стороны церковной иерархии эти проявления свободомыслия не всегда встречали понимание, имела место идеализация ведущими архиереями государственно-церковных отношений в СССР»* [9, с. 84].

В 1977 г. была принята новая Конституция СССР. Согласно ст. 52: *«Гражданам СССР гарантируется свобода совести, то есть право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду. Возбуждение вражды и ненависти в связи с религиозными верованиями запрещается. Церковь в СССР отделена от государства и школа – от Церкви»* [5].

Обращаясь к этой Конституции, следует отметить следующее: узость трактовки свободы совести, которая рассматривается только как право осуществления религиозных обрядов. Разрешено вести атеистическую пропаганду, но никак не религиозную деятельность. Также спорным аспектом стал вопрос о том, что именно Церковь отделена от школы, но ни слова о других религиозных организациях. Видимо, имеется в виду только Русская Православная Церковь. На наш взгляд, эти дискуссионные моменты и определили в дальнейшем

религиозную политику Советского государства. Поэтому активно велась борьба с религией, осуществлялся тотальный контроль и, соответственно, государство считало нормальным вмешиваться в дела Церкви.

Только в 80-х годах прошлого века в связи с Перестройкой произошли изменения и в религиозной сфере. В 1986 году религиозные организации были признаны юридическими лицами. Празднично отметили тысячелетие Крещения Руси, был созван Поместный Собор, открываются храмы и строятся монастыри, возрождается миссионерская деятельность, происходит оживление, как среди традиционных религий, так и среди нетрадиционных для России конфессий. С этого времени можно говорить о начале нового этапа в государственно-религиозных отношениях.

Подводя итог анализу отношений РПЦ и государства во время СССР, следует отметить их динамичный характер. Мы уже обозначили ранее основные маркеры изменений: во-первых, в виде принятия Временным правительством (еще до установления советской власти) закона о свободе совести, когда был провозглашен курс на либерализацию и следование западным стандартам государственно-религиозных отношений.

Следующим маркером, следует считать Поместный Собор, на котором РПЦ решительно заявила о своем неприятии этого закона. И в то же время показала настроенность на дальнейший диалог.

Третий маркер, это активное наступление уже Советской власти на Церковь в виде Декрета об отделении Церкви от государства и школы от Церкви. С этого момента начинается процесс уничтожения религии, тогда как со стороны Церкви видна явная конфронтация с властью. По-своему определяет влияние революции на Церковь протоиерей Сергей Булгаков: *«Революция страшною ценой неисчислимых жертв навсегда (надо думать) освободила православие от чрезмерной связи с монархической государственностью»* [1, с. 412].

Четвертый маркер связан с капитуляцией Церкви, когда патриарх Тихон заявил от готовности к сотрудничеству, как итог – полное подчинение религии государству.

Пятый маркер отношений проявил себя во время Великой Отечественной Войны и характеризовался поворотом государства к Церкви в целях укрепления духа народа. Тогда же создаются условия для нормального функционирования религиозных институтов.

Наконец, шестой маркер – это время подавления Церкви, полного контроля над духовенством и всем, что связано с религиозной и культовой деятельностью, проявился в 60-70-е года прошлого века. В обществе строящегося коммунизма не должно быть религии. Это показывает, насколько важное место занимала проблема религии в СССР, если государство постоянно придавало этому вопросу политическую подоплеку, решая его с помощью светских законов.

Источники и литература (References):

1. Булгаков С. протоиерей Православие и государство // Православие как фактор формирования российской государственности и культуры, антология / Сост., вступ. Ст, коммент., словарь понятий, терминов и имен В. Ф. Федорова, М. И. Шишовой. Санкт-Петербург: РХГА, 2012. С. 408–415.
2. Деяния Священного собора Православной Российской церкви, 1917–1918 гг. М.: Новоспас. монастырь, Т.1, 1994. 962 с.
3. Ефименко М.Н. Религия и общество в России в XX-XXI вв. // Вестник Оренбургской духовной семинарии. Вып. 1 (9). 2018. С. 22–33.
4. История религий в России: Учебник под. ред. Васильевой О. Ю., Трофимчук Н. А. Москва: Издательство: Российская академия государственной службы при Президенте РФ; Издание 2-е, доп. 2004. 690 с.
5. Конституция СССР от 7 Октября 1977 г.-URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1977.htm#ii> (дата обращения 05.06.2025 г.)
6. Майнер С.М. Сталинская священная война. Религия, национализм и союзническая политика. 1941–1945. пер с англ. В. Артемова. М.: РОССПЭН. Фонд «Президентский центр Б. Ельцина», 2010. 455 с.
7. Пазухин Е. Пути «религиозного ренессанса». // Религия и демократия: на пути к свободе совести / сост.: А.Р. Бессмертный, С.Б. Филатов. М.: Прогресс-Культура, 1993. Вып. 2.
8. Федотов Г.П. Проблемы будущей церкви // Православие как фактор формирования российской государственности и культуры, антология. сост., вступ. ст, коммент., словарь понятий, терминов и имен В.Ф. Федорова, М.И. Шишовой. СПб.: РХГА, 2012. С. 339–346.
9. Федотов А.А. Русская Православная Церковь и религиозная интеллигенция в 1970 – начале 1990-х годов // Интеллигенция и мир. НИИ интеллигентоведения при ИвГУ. Иваново. 2010. № 3. С. 83–93.
10. Фурман Д.Е. Религия, атеизм, перестройка. На пути к свободе совести. СПб.–М., 1989. 159 с.
11. Martin D.A. General Theory of Secularization. Oxford. 1978.

ОБ ОБРЕТЕНИИ МОЩЕЙ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА КЛИМЕНТА РИМСКОГО В ОКРЕСТНОСТЯХ ХЕРСОНЕСА

ON THE FINDING OF THE RELICS OF THE HOLY MARTYR CLEMENT OF ROME IN THE VICINITY OF CHERSONESOS

Бычков А.В.
Bychkov A.V.

Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
Sevastopol State University, Sevastopol

Аннотация. В статье кратко описывается житие священномученика Климента Римского и обретения его мощей Константином Философом. Проводится анализ письменных и археологических источников об обстоятельствах обнаружения мощей святого. На основании источников исследуются возможные места обнаружения мемория св. Климента. Приведены доводы о наиболее вероятном месте обнаружения его мощей – островке в Казачьей бухте. Обоснована гипотеза, что место утопления св. мученика с якорем было в другом месте бухты Казачья – ближе к выходу из нее, на глубине.

Abstract. The article briefly describes the life of the holy martyr Clement of Rome and the discovery of his relics by Constantine the Philosopher. An analysis of written and archaeological sources on the circumstances of the discovery of the saint's relics is conducted. Based on the sources, possible places of discovery of the memorial of St. Clement are studied. Arguments are given about the most likely place of discovery of his relics - an island in Kazachya Bay. A hypothesis is substantiated that the place of drowning of the holy martyr with an anchor was in another place of Kazachya Bay - closer to its exit, in the depths.

Ключевые слова: священномученик Климент Римский, Херсонес, Константин Философ, место обнаружения, островок, бухта Казачья

Key words: Hiermartyr Clement of Rome, Chersoneses, Constantine the Philosopher, location of detection, the islet, Kazachya bay

Святой священномученик Климент Римский является апостольским мужем и апологетом церкви Христовой. Он был учеником апостола Петра, и им же поставлен третьим епископом Рима. За свою деятельность и христианскую проповедь святой был сослан по приказу императора Траяна в Херсонес в конце I в. Личность св. Климента Римского тесно связана с современной топонимикой, историей культуры города Севастополя, что подтверждает актуальность статьи.

Мощи св. Климента стали первой святыней Русской Православной Церкви. В старину св. Климента называли «покровителем Руси» и «русским ангелом-хранителем». Об обстоятельствах обретения мощей святого мы знаем из так называемого «Письма Анастасия Библиотекаря», написанного епископу Гаудериху в конце IX в. Письмо сохранилось только в списке рукописи XIV в. на латинском языке в монастыре Алькобаза. Рукопись описана в книге А.Л.Петрова [8]. Также об этом обстоятельстве известно из нескольких агиографических источников – это Слово на перенесение мощей Климента Римского, Родник Златоструйный [7] и житий святых Климента [5] и Кирилла и Мефодия [12]. Степень изученности обстоятельств обретения мощей Климента в Херсонесе, позволяет утверждать, что необходимы дальнейшие исследования этой темы.

Исходя из информации, описанной в вышеперечисленных источниках, известно, что Константин Философ (в монашестве святой равноапостольный Кирилл) был послан в так называемую «Хазарскую миссию» императором Михаилом III для проповеди слова Божия. Прибыв в Херсон (средневековое название Херсонеса), находящийся недалеко от владений хазар, он начал расспрашивать местных жителей и священников о священномученике Клименте, о храме воздвигнутом ангелами и о гробе святого. Так как чудо отлива, описываемое в житии Климента, уже давно прекратилось, то память о месте пребывания его гроба, который покрыт морскими водами, уже совершенно изгладилась из воспоминаний местного населения, а «Ангельская церковь» разрушена из-за набегов варваров.

В VI в., дьякон Феодосий из Константинополя осуществил паломничество в Святую землю. Во время путешествия он побывал в Херсоне, чтобы своими глазами увидеть чудо морского отлива и поклониться мощам св. Климента. После совершенного путешествия он

написал книгу на латинском языке, под названием «Феодосий о местоположении святой земли начала VI века» [9]. Она переведена на русский язык И.В. Помяловским и впервые опубликована в Православном Палестинском сборнике, выпуск 28, в 1891 году. Приводим отрывок из книги: *«Также город Херсон, что у моря Понта; там претерпел мучение святой Климент; гробница его в море, где было брошено его тело, этому святому Клименту был привязан на шею якорь, и теперь в день его памяти все, народ и священники, садятся в ладьи, и когда приплывают туда, море высушивает 6 миль, и на месте, где находится гробница, раскидываются шатры и сооружается алтарь, и в течение восьми дней служатся там литургии, и Господь совершает там множество чудес; там изгоняются бесы, и если кто из одержимых получит возможность прикоснуться к якорю, и прикоснется, то тотчас исцеляется»* [9, с. 17].

Константин Философ упросил местного епископа Георгия, вместе с клиром и жителями города, молиться Господу, чтобы открылось место нахождения тела мученика. 30 января 861 года была тихая погода. Константин, вместе со священниками и народом, сели на корабль и поплыли к острову, на котором, как они предполагали, находилось тело святого. После долгого моления и больших усилий, они смогли откопать мощи св. Климента, напоследок нашли якорь. После чего честные мощи Климента были перенесены в город Херсон и положены в соборную церковь.

Остров, на котором были обнаружены мощи святого, отождествляют с островком, находящимся в бухте Казачья, г. Севастополя. Проведя раскопки на этом островке А.А. Бертье-Делагард, написал работу под названием «Раскопки Херсонеса» [2], которая была издана в 1893 году. Он подробно описал план постройки [рис. 1] и обосновал, что это место действительно является местом обнаружения мощей св. Климента. Бухта, в которой находился островок, ошибочно названа автором «Камышевой».

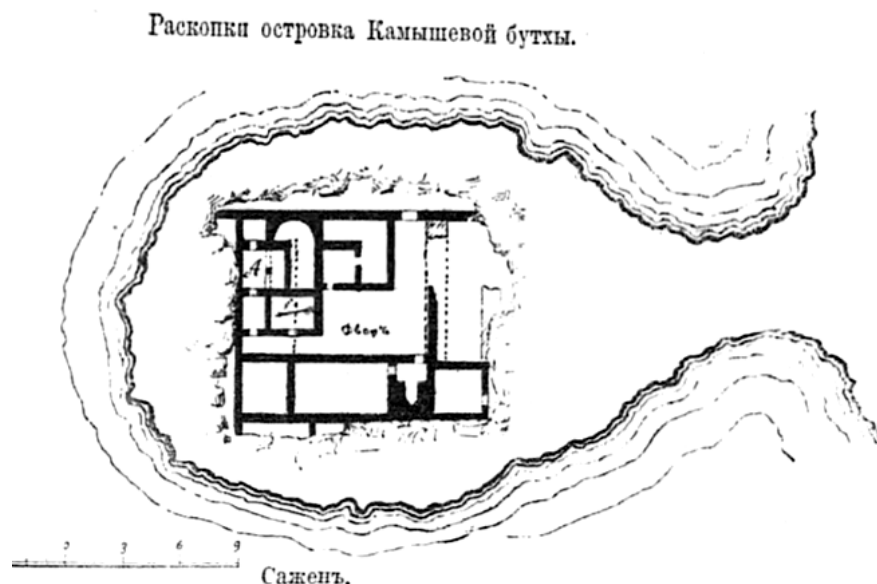


Рис. 1. Раскопки островка в Казачьей бухте (план, опубликованный А.А. Бертье-Делагардом)

Вот, как автор описывал найденное: *«На островке, как видно, оказалась целая группа мелких зданий, окружающих небольшой двор и маленькую церковь, похожую в плане на церкви-часовни византийского городища; в общем все это несомненно составляло монастырек»* [2, с. 63]. Внизу было несколько помещений, одно из них в самом углу, на плане выше и слева, отмечено буквой А, к этому помещению вел отдельный ход через несколько других маленьких помещений (рис. 1). А.А. Бертье-Делагард полагал, что это помещение и есть место, где находился мавзолей св. Климента. Также были обнаружены остатки стен, толщиной 7,5 футов, по метрическому данным около 2,3 метра. Причем автор отметил, что на поверхности островка были остатки стен и сооружений.

В 1905 году Д.В. Айналов написал работу «Памятники Христианского Херсонеса. Развалины храмов» [1], в которой также утверждал, что местом обнаружения мощей святого Климента Римского, является островок в Казачьей бухте. При этом он отмечает, что в 1890 г. он посетил этот островок и видел развалины построек и сооружений на островке, которые к 1905 г. почти совсем исчезли.

Он составил подробный план [1, с. 141] и описал, что постройки на островке представляют собой небольшой монастырь с часовней, хранящей мощи св. Климента (рис. 2).

При сравнении планов (рис. 1) и (рис. 2) видно, что планы Д.В. Айналова и А.А. Бертье-Делагарда схожи по месту, размерам, помещений и стен. Из чего делаем вывод, что в книге «Раскопки Херсонеса», была допущена опечатка и вместо названия бухты Казачья, было ошибочно напечатано «Камышевая бухта».

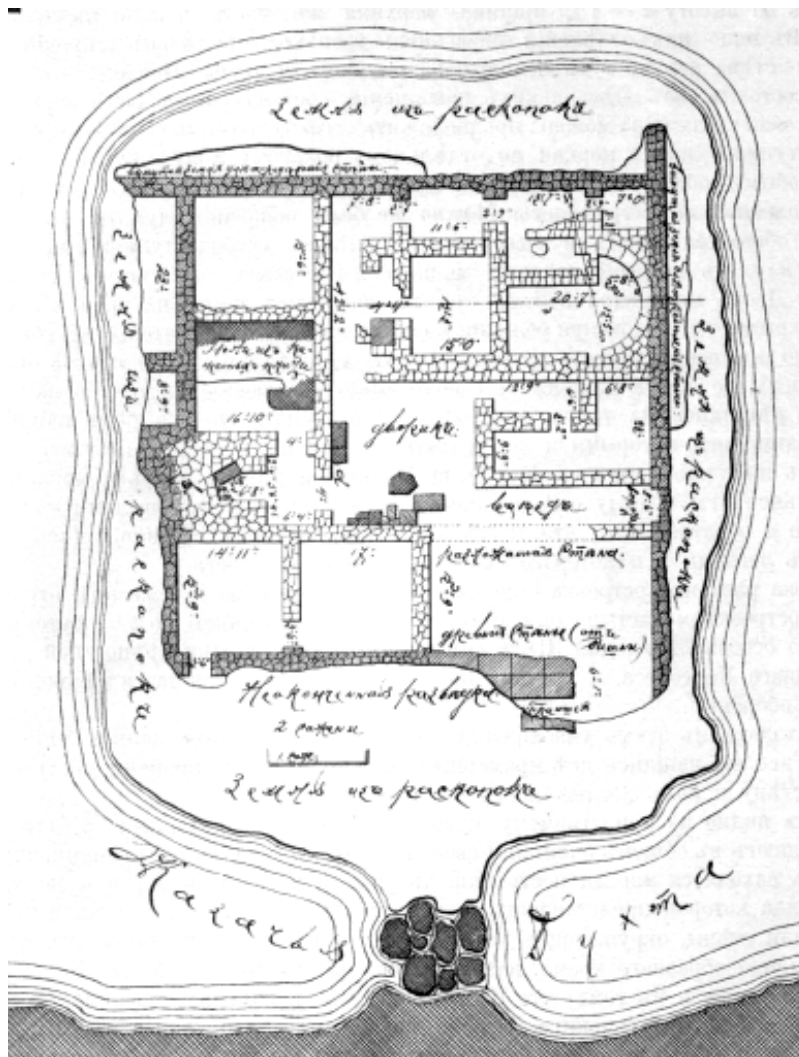


Рис. 2. План монастыря-мемория на островке в Казачьей бухте (Д.В. Айналов)

Современные исследователи также локализуют место обнаружения мощей св. Климента Римского на островке недалеко от Страбонова Херсонеса. Согласно работе А.А. Букатова «Храм на острове»: к вопросу о локализации храма св. Климента в округе Херсонеса [3], есть три места недалеко от Херсонеса, которые подходят под описание места обнаружения мощей святого Климента. Ниже прилагаем рисунок с планом местоположения возможных мест (рис. 3). Первое – это островок в Казачьей бухте, который описали А.А. Бертье-Делагард и Д.В. Айналов (№ 1). Второе расположено ближе к выходу из Казачьей бухты на восточной стороне (№ 2). Третье это островок в бухте Круглой (№ 3). Сейчас эту отмель можно наблюдать при тихой погоде и ветровом сгоне воды из бухты.

Автор склоняется к мнению, что наиболее вероятное место обнаружения мощей святого это островок в центре бухты Круглая. При этом А.А. Букатов также ссылается на результаты подводной археологической экспедиции, проведенной научными сотрудниками музея-заповедника «Херсонес Таврический» и тот факт, что если на нем раньше было строение, так называемая «Ангельская церковь», то она хорошо была видна с моря. Этот «островок» был поставлен на учет как ОКН «Участок культурного слоя на отмели в центральной части бухты Круглая» в 2020 г [3].

Также следует рассмотреть статью О.Н. Жупник «Место гибели святого Климента Римского» [6]. Автор описывает обстоятельства утопления священномученика и обретения его мощей на островке в б. Казачья, в результате чего приходит к выводу, что существует два разных места: «1) место гибели и место временной подводной морской гробницы, 2) место перенесения, захоронения и обнаружения мощей в 861 году» [6, с. 109].

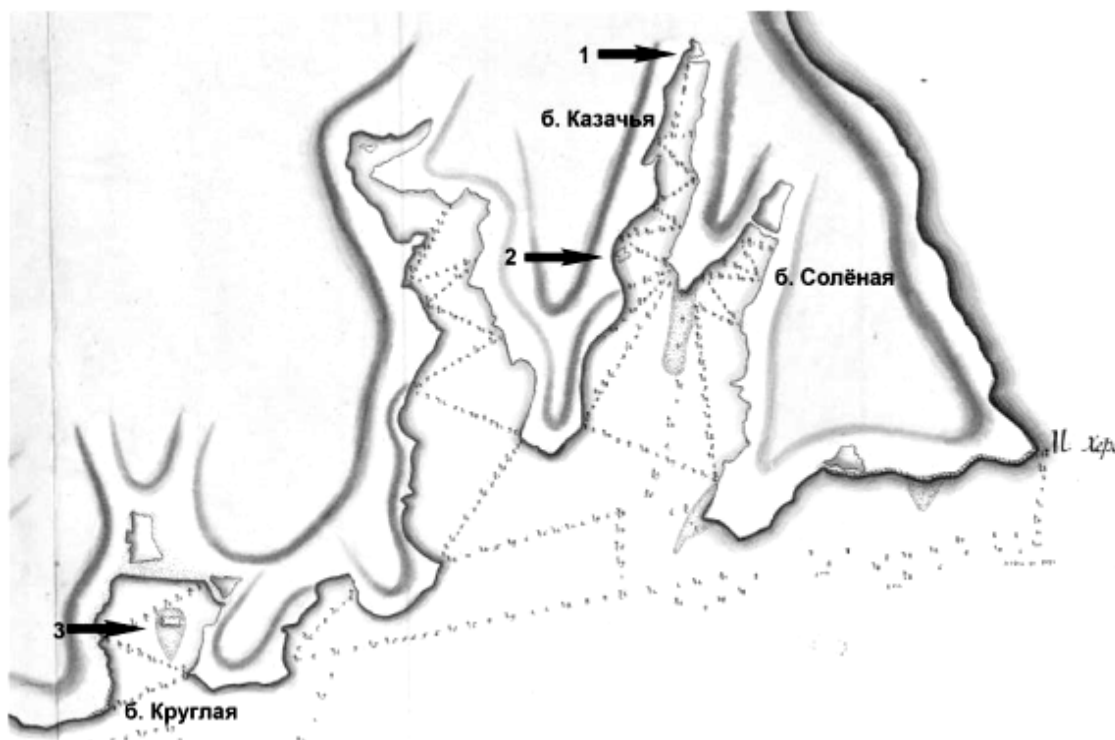


Рис. 3. Казачья, Солёная, Круглая бухты на карте 1808 г. (План города Ахтиара). Показано: 1– «островок» в кутовой части Казачьей бухты; 2 – островок у восточного берега Казачьей бухты; 3 – островок в Круглой бухте

Автор не подвергает сомнению гипотезу, что мощи были обнаружены на островке в кутовой части бухты Казачья. Что касается предполагаемого места кончины и морской гробницы, то автор предполагает, что оно находится на отмели в восточной части берега бухты. Сейчас на насыпном островке установлен памятный крест. Это то место, которое А.А. Букатов отметил под номером 2 (рис. 3).

М.И. Золотарев полагал, что рядом с Херсонесом, в Карантинной бухте, был древний порт. В работе «Портовые сооружения Херсонеса Таврического в Карантинной бухте» [4] автор описывает проведенные исследования дна Карантинной бухты геоакустическим методом. Полученные результаты подтвердили предположение автора, что эта бухта ранее была портом для древнего Херсонеса (рис 4). Автор доказал, что уровень Черного моря был на 3,5 – 5 метров ниже современного уровня моря (рис. 5).

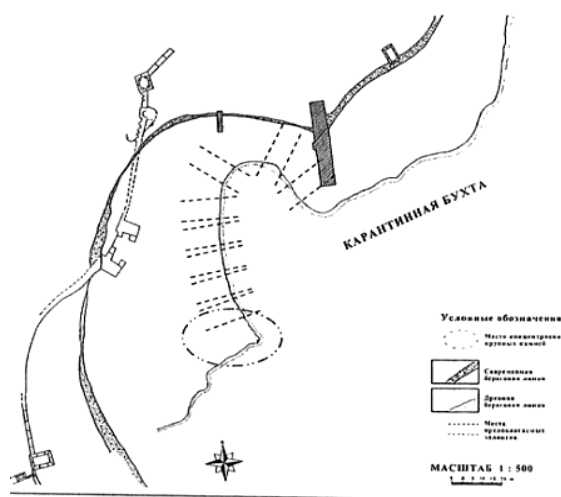


Рисунок 4
Реконструкция древней береговой линии западного берега Карантинной бухты и портовых сооружений античного Херсонеса

Рис. 4. Реконструкция порта в Карантинной бухте

Суммируя описанную информацию из агиографических источников историографии, мы приходим к выводу, что местом, где Константин Философ обрел мощи св. Климента Римского, скорее всего, является островок в Казачьей бухте (рис. 2). Хотя существует вероятность, в соответствии с исследованиями А.А. Букатова, что это место находится в районе отмели бухты Круглая (рис. 3). Причем островок в Казачьей бухте в начале II в. был сушией и не мог быть тем местом, где утоплен св. Климент Римский. То есть предположение О.Н. Жупник в этом отношении верно. В завершении, приводим миниатюру об обретении мощей священномученика Климента (рис. 6).

Минологий Василия II является византийским иллюстрированным манускриптом, созданным приблизительно в 979-989 гг. [10], [11]. В книге

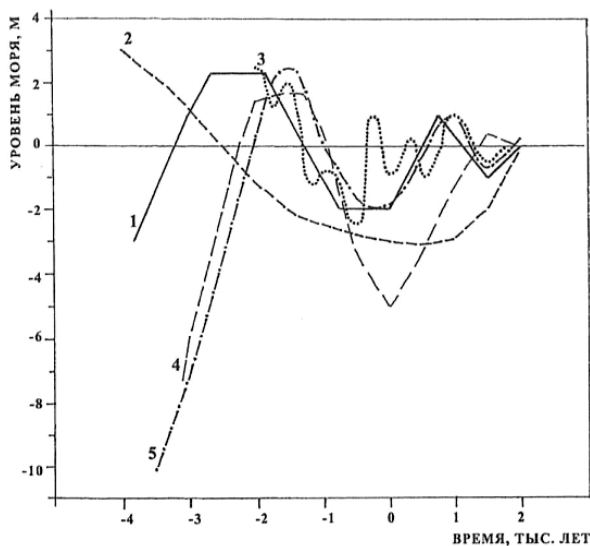


Рисунок 5
Колебание уровня Черного моря в исторический период: 1 – (по П.В.Федорову, 1959); 2 – (по Н.С.Благоволину и А.Н.Шеглову, 1968); 3 – кривая Р.Фейрбриджа (по Ю.А.Богданову и др., 1978); 4 – (по Н.С.Благоволину, 1976); 5 – (по С.Н.Варуценко, 1975)

**Рис. 5. График колебаний
уровня Черного моря**

описаны краткие жития святых и общие сведения о церковной истории, которые сопровождаются 430 миниатюрами. Исходя из данных агиографического источника и рассматривая сцену миниатюры (рис. 6), можно предположить, что мощи святого были обнаружены в каменном саркофаге. Полагаю, что наиболее вероятное место обнаружения мощей святого, это островок в бухте Казачья (рис. 2). При этом ясно, что локация утопления св. мученика с якорем, была в другом месте Казачьей бухты, приблизительно на изобате 7 метров, ближе к выходу из нее.

Чтобы окончательно выяснить место мученической кончины св. Климента и локацию обнаружения его святых мощей Константином Философом, необходимы дальнейшие исследования и археологические работы.

Причем археологические изыскания нужно проводить под водой в наиболее вероятных местах, описанных в статье, с использованием методов подводной археологии.



Рис. 6. Миниатюра из Минология императора Василия II

Источники и литература (References):

1. Айналовъ Д.В. Памятники Христианского Херсонеса : Выпускъ I : Развалины храмов. – Москва : Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1905. 143 с.
2. Бертъе-Делагард А.Л. Раскопки Херсонеса: Исслед. А. Л. Бертъе-Делагард. СПб.: тип. Имп. Археол. комис., 1893. 64 с.
3. Букатов А.А. «Храм на острове»: к вопросу о локализации храма св. Климента в округе Херсонеса // Христианство в археологических и письменных источниках: Материалы X международной научной конференции по церковной археологии, посвященной 160-летию Д.В. Айналова, Севастополь, 19–23 сентября 2022 года. Симферополь: Ариал, 2022. С. 68–72.

4. Золотарев М.И. Портовые сооружения Херсонеса Таврического в Карантинной бухте // Херсонесский сборник. Выпуск 13. Севастополь: ЧП "Стрижак-Пресс", 2004. 312 с.
5. Иоанн (Вендланд Константин Николаевич). Святые древнего Крыма. Ярославль: Отчий дом, 1998. – 136 с.
6. Жупник О.Н. Место гибели святого Климента Римского // Труды Таврической духовной семинарии: Сборник научных статей / Под общей редакцией О.А. Гривы. Том Выпуск 1. Симферополь: Ариал, 2022. С. 107–119.
7. Кирилл и Мефодий. Слово на перенесение мощей Климента Римского / Родник Златоструйный: Памятники болгарской литературы IX–XVIII веков: Сборник. М.: Худож. лит., 1990. 527 с.
8. Петров А.А. Письмо Анастасия Библиотекаря // Журнал Министерства Народного Просвещения. Шестое десятилетие. Часть ССLXXXV. 1893. Январь. СПб.: Тип. В.С. Балашева и К°, 1893. 11 с.
9. Православный Палестинский сборник. Выпуск 28. / Феодосий о местоположении святой земли. СПб.: тип. В. Кишбаума, 1891. 149 с.
10. Православная энциклопедия. Василий II Минологий // URL: <https://www.pravenc.ru/text/149805.html> (дата обращения 24.05.2025).
11. Православная энциклопедия. Климент // URL: <https://www.pravenc.ru/text/1841337.html> (дата обращения 25.05.2025).
12. Святитель Дмитрий Ростовский. Жития Святых (в 12 томах). Том за Май. / Святитель Дмитрий Ростовский. М.: Омега-Л, 2022. 931 с.

КОПТСКАЯ ЦЕРКОВЬ И ЕЕ РОЛЬ В СОХРАНЕНИИ ТРАДИЦИИ ВИНODEЛИЯ ЕГИПТА ПОСЛЕ АРАБСКОГО ЗАВОЕВАНИЯ

THE COPTIC CHURCH AND ITS ROLE IN PRESERVING EGYPT'S WINEMAKING TRADITION AFTER THE ARAB CONQUEST

Казак Н.А.
Kazak N.A.

Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
Sevastopol State University, Sevastopol

Аннотация. Статья посвящена исследованию роли Коптской Церкви в сохранении традиции виноделия после арабского завоевания страны в VII веке. Рассматриваются исторические аспекты развития виноделия в Египте. Цель исследования заключается в выявлении механизмов сохранения и адаптации традиционных практик виноделия среди коптского населения Египта в условиях политических, экономических и культурных изменений, вызванных приходом ислама. Анализируются особенности технологии изготовления вина, способы преодоления барьеров, наложенных новыми правителями, а также вклад коптских монастырей и церквей в сохранение традиций виноделия, которое имело важное литургическое значение для христианской общины.

Abstract. This article explores the role of the Coptic Church in preserving the tradition of winemaking after the Arab conquest of the country in the 7th century. Historical aspects of the development of winemaking in Egypt are considered. The aim of the study is to identify the mechanisms of preservation and adaptation of traditional winemaking practices among the Coptic population of Egypt under the conditions of political, economic and cultural changes caused by the advent of Islam. It analyzes the peculiarities of wine-making technology, ways of overcoming the barriers imposed by the new rulers, and the contribution of Coptic monasteries and churches to the preservation of wine-making traditions, which had an important liturgical significance for the Christian community.

Ключевые слова: Коптская Церковь, запреты, вино, виноград, виноделие

Key words: Coptic Church, prohibition, wine, grapes, winemaking

Виноделие – отрасль хозяйства, известная в Египте с древнейших времен. Вплоть до греко-римской эпохи вино оставалось привилегией древнеегипетской знати и жрецов, символом высокого статуса и религиозных обрядов. Археологи до сих пор находят сосуды с остатками вина в гробницах фараонов, что свидетельствует о сакральном значении напитка. Начиная с эпохи Древнего Египта, повседневным напитком большинства населения было пиво. В греко-римский период вино постепенно вытеснило пиво с позиции массового потребления [3, р. 4]. Этот сдвиг связан с развитием виноградарства и виноделия. Производство стало более организованным и масштабным, благодаря чему вино стало доступно не только элите, но и остальной части населения. При этом вино занимало далеко не только место повседневного употребления. Оно широко применялось в медицине и кулинарии, его использовали как средство обмена, им мог выплачиваться натуральный налог. С распространением христианства значение вина возросло многократно, став неотъемлемым элементом Таинства Евхаристии.

В византийском Египте виноделие было довольно развитым и хорошо организованным. Ситуация во многом изменилась в связи с арабским завоеванием (642 г.). Запрет на употребление вина в исламе повлиял и на его производство на подконтрольных мусульманам территориях. В правление халифа Умара II (717–720) происходит усиление борьбы с нарушениями исламских предписаний, в том числе и торговлей вином. Несмотря на это в ранне-арабский период производство вина сохранялось как важная составляющая экономики. Более того, практиковалась выплата налогов через поставки вина мусульманской администрации и знати [1, с. 24–25]. В порядке насаждения мусульманского благочестия шла борьба с изготовлением вина, что было воспринято христианами как стремление не допустить совершения таинства Евхаристии [2]. Комплекс репрессивных мер включал в себя: обыски в церквях и домах, конфискацию винных сосудов, которые разбивались на глазах у всех или выбрасывались в Нил. Винодельни и питейные заведения громились, виноградники

выкорчевывались, перепаживались или вовсе сжигались. Любой, пойманный на продаже или даже хранении винограда, изюма и меда, а также прочих добавок к вину, подлежал наказанию. Обыскам подвергались не только христианские и еврейские дома, но и мусульманские [4, р. 47].

Одни из наиболее жестоких репрессий были проведены в начале XI века халифом аль-Хакимом. Среди прочего они были направлены против виноделия. Были вырублены виноградники, уничтожены запасы вина, изюма и меда. Особенно ситуация обострилась в конце XIV – начале XV веков. Это был период неурожая и голода, сопровождавшийся болезнями и гонениями на неверных. Христианские кварталы подвергались обыскам в поисках вина. Жесткие дискриминационные предписания и волны репрессий повторялись в 1417, 1419, 1442, 1463 годах. По мнению ряда специалистов, частота появления указов свидетельствовала об их низкой эффективности, что подтверждают и арабо-мусульманские авторы [2].

Несмотря на репрессии и преследования, производство вина в Египте сохранялось. Винодельческие центры располагались по всей дельте Нила, долине реки и в оазисах Западной пустыни. Коптские монастыри и церкви играли ключевую роль в сохранении традиций виноделия. Несмотря на запреты, тайное производство продолжалось. Монахи и верующие тайно давили виноград, чтобы обеспечить необходимое для причастия вино. Литургическое вино описывалось как густое и темное, почти как сироп [4, р. 52].

Кроме того, у коптов существовал, вероятно, исторический опыт производства вина из изюма как альтернативного ресурса. В условиях ограниченного доступа к свежему винограду и постоянных запретов на его выращивание, копты использовали изюм – продукт, который легко хранился и транспортировался. Рецепты предполагали использование изюма, который замачивали, затем отжимали для получения сока и зачастую выставляли для брожения на солнечный свет. Это позволяло им продолжать церковные практики даже при отсутствии свежего винограда и в условиях строгих ограничений.

Коптская церковь играла важнейшую роль в поддержании и развитии традиционной отрасли виноделия в Египте после арабского завоевания. Исторические свидетельства показывают, что несмотря на жесткие ограничения и преследования со стороны мусульманских властей, копты продолжали производить вино, используя различные методы обхода запрета. Важность вина для религиозных церемоний и Таинства Евхаристии способствовала сохранению технологий и рецептов приготовления вина. Использовались альтернативные ресурсы, такие как изюм, позволявшие сохранить древние традиции даже в неблагоприятных условиях.

Таким образом, исследование демонстрирует удивительную устойчивость культуры виноделия и способность религиозной общности адаптироваться к новым политическим условиям. Сохранение традиций производства вина не только позволило сберечь важные элементы культурного наследия, но и обеспечило продолжение религиозной жизни и духовного единства среди христианского населения Египта.

Источники и литература (References):

1. Абд ар-Рахман ибн 'Абд ал-Хакам. Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса. М.: Наука, 1985. 441 с.
2. Панченко К. А. Коптская Церковь // Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/2057208.html>.
3. Dzierzbicka D. OINOS. Production and Import of Wine in Graeco-Roman Egypt. Warsaw: University of Warsaw; Raphael Taubenschlag Foundation, 2018. 548 p.
4. Mennat-Allah El Dorry. Wine in Medieval Egypt: The Case of the Coptic Church // Proceedings of the Second International Symposium on Coptic Studies, Steveange Coptic Orthodox Church and Centre, 2013. P. 45-53.

КАТОЛИЧЕСКАЯ АПОСТОЛЬСКАЯ ЦЕРКОВЬ В КОНТЕКСТЕ КОНСТИТУЦИОННОЙ РЕВОЛЮЦИИ В АНГЛИИ (1828–1832)

CATHOLIC APOSTOLIC CHURCH IN THE CONTEXT OF THE CONSTITUTIONAL REVOLUTION IN ENGLAND (1828-1832)

Ильина Е.М.
Ilina E.M.

*Санкт-Петербургский государственный университет
Saint-Petersburg State University*

Аннотация. В статье изучена история Католической Апостольской Церкви (КАЦ) как продукта политической жизни Англии 1830-х годов, в частности, как реакции на Конституционную революцию 1828–1832 годов. Особое внимание уделено влиянию политических взглядов ключевых фигур этой организации – Генри Драммонда и Эдварда Ирвинга – на формирование доктринальных основ КАЦ. Сделан вывод, что Католическую Апостольскую Церковь следует рассматривать как феномен, тесно связанный с конкретным историческим контекстом, в котором он возник и функционировал. Движение возникло как реакционное, консервативное течение в эпоху социальных и политических перемен, и в этом качестве оно сыграло определенную роль в британском обществе XIX века. Более того, эсхатологические ожидания, связанные с ожиданием скорого Второго Пришествия, предопределили временный характер существования общины, которая прекратила свою деятельность к концу XIX века со смертью последнего «апостола».

Abstract. The article analyzes the Catholic Apostolic Church (CAC) as a product of the political life of England in the 1830s, in particular, as a reaction to the Constitutional Revolution of 1828-1832. Particular attention is paid to the influence of the political views of key figures such as Henry Drummond and Edward Irving on the formation of the doctrinal foundations of the CAC. It is concluded that the Catholic Apostolic Church should be considered as a phenomenon closely connected with the specific historical context in which it emerged and functioned. The movement emerged as a reactionary, conservative trend in the era of social and political changes, and as such it played a certain role in the British society of the 19th century. Moreover, eschatological expectations associated with the expectation of the imminent Second Coming predetermined the temporary nature of the existence of the community, which ceased its activity by the end of the 19th century with the death of the last “apostle”.

Ключевые слова: Католическая Апостольская Церковь, Ирвингизм, Конституционная революция, Англия, Генри Драммонд, Эдвард Ирвинг

Key words: Catholic Apostolic Church, Irvingism, the Constitutional Revolution, England, Henry Drummond, Edward Irving

В Настоящем исследовании предпринят опыт восполнения пробела в историографии Католической Апостольской Церкви (КАЦ). Рассмотрено ее становление и развитие преимущественно сквозь призму политического контекста эпохи. В отличие от существующих работ, акцент сделан на роли Генри Драммонда, одного из основателей КАЦ и члена партии тори, чьи политические взгляды оказали существенное влияние на формирование идеологии и доктрины церкви.

Католическая Апостольская Церковь, также известная как «ирвингиты» или «ирвингиане», была британской религиозной общиной, основанной в Лондоне в начале 1830-х годов. КАЦ – это в первую очередь двенадцать британцев, считавших себя восстановленным непосредственно Богом апостольством и стремящихся к идеалам ранней Церкви. Возникновение КАЦ в 1830-х годах явилось реакцией консервативно настроенных религиозных и общественных деятелей на Конституционную революцию 1828–1832 гг., положившую конец существованию «старого порядка» в Англии. Ключевыми фигурами, стоявшими у истоков КАЦ, являлись Эдвард Ирвинг (1792–1834) – шотландский проповедник, и Генри Драммонд (1786–1860) – аристократ, член партии тори, которые придерживались консервативных взглядов на новые законы и разделяли эсхатологические представления о грядущем Апокалипсисе.

Основная задача «апостолов» состояла в объединении «разделенных» христиан в преддверии Второго Пришествия и объединении в противостоянии либеральным нововведениям в политике Великобритании. Отсюда и происходит самоназвание, где «католический» берется

в значении – кафолический, всеобщий. Община отличается своей уникальной внутренней иерархией, включающей такие служения, как апостолы и ангелы, разработанной литургией, которая заимствовала многие черты из римско-католической и православной традиций, а также признанием даров Святого Духа, таких как пророчествование и глоссолалии. Исследователи выделяют КАЦ как одно из ключевых движений «пророческого протеста», подчеркивая роль церкви в дестабилизации традиционных связей между церковью и государством [15, р. 289-315], [2].

У истоков КАЦ стояли крайние консерваторы или ультра-тори для которых Французская революция, чью антиклерикальную направленность они однозначно воспринимали как антирелигиозную, стала событием, ознаменовавшим начало «последних дней».

«Во Французской революции Бог дал всем народам христианского мира предупреждение о том, что на них надвигается, первый толчок того землетрясения, которое разрушит все королевские и церковные башни. Это был первый акт великой трагедии», – говорилось в «Великом свидетельстве» [3].

Также большим ударом для будущих апостолов стала Конституционная революция в Британии 1828–1832 гг. [13, р. 115–139]. В 1828 г. Парламент проголосовал за отмену «Актов о проверке и корпорациях», что означало фактическое уравнивание в политических правах диссентеров с англиканами. Год спустя был принят законопроект об «эмансипации католиков», означавший предоставление им права избираться и быть избранными в Парламент. За ними последовала парламентская реформа 1832 г. Все это вместе означало конец английской модели «старого порядка» [1, с. 209].

Можно полагать, что членами партии тори политические сдвиги воспринимались через призму религиозной идентичности и противостояния. Лидер тори герцог Веллингтон в 1833 г. видел ситуацию в таком свете: *«Произошла революция, в результате которой власть перешла от одного общественного класса, джентльменов, исповедующих англиканство, к другому классу – лавочникам, многие из них – диссентеры, социиниане и даже атеисты»* [14, р. 205–206].

Необходимо упомянуть также выступление 1832 года в палате общин С. Персиваля (сына премьер-министра Великобритании) будущего «государственного апостола» КАЦ. *«Я стою здесь, чтобы предупредить вас о грядущем над вами праведном суде Божьем, который уже близок...»*. Он вновь предсказал скорый конец Британии: *«Я говорю вам, что эта земля скоро опустеет, и вы будете рыдать все...»*, упомянув и о государственной Церкви: *«... она будет низвергнута, потому что она запятнала себя в очах Божиих. Она блудила с чужестранцем, и она опиралась на руку плоти для своей поддержки. Поэтому, когда настанет час возмездия, она понесет наказание от руки Божией»* [9, р. 578].

В таких политических реалиях формировалась КАЦ, но необходимо сказать о роли Эдварда Ирвинга, по имени которого община получила свое более распространенное, но неправомерное название – «ирвингиты». Ирвинг не являлся основателем КАЦ и не был причислен к апостольскому служению в церкви, однако был яркой фигурой своего времени, проповедующим премиллениаристскую¹ эсхатологию. Ирвинг оказал влияние на апостолов КАЦ благодаря участию в пророческом кружке Драммонда (конференции в Олбери, созданные в целях интерпретации Библейских пророчеств). В 1826 году Ирвинг опубликовал проповедь, которая превратилась в обширный трактат под названием *«Вавилон и неверие, предначертанные Богом: рассуждения о пророчествах Даниила и Апокалипсисе»* [11]. Рассматривая историю в свете библейской символики, он поддержал аргумент, что Французская революция ознаменовала конец периода в 1260 лет христианской эры (соответствующего 1260 «дням» в Откровении 12:6), который начался с принятия кодекса Юстиниана в 533 году и закончился кампанией якобинцев по дехристианизации республики в 1793 году. Обращаясь к Откровению, Ирвинг считает, что Первая из семи чаш была вылита за тридцать лет, 1793–1823 гг., и Армагеддон должен был произойти в 1868 году, который должен был стать годом Второго пришествия и установления Тысячелетия.

Необходимо выделить письмо, написанное Ирвингом королю Англии Георгу IV в 1828 году [10]. Здесь мы можем отметить консервативные настроения проповедника. Ирвинг был разочарован отменой «Актов о проверке и корпорациях», допускающих диссентеров к политической жизни страны. Он критикует пункт о защите Церкви Англии и Шотландии, утверждая, что он не признает божественности Христа и церкви как «божественного учреждения», а лишь закрепляет эти церкви как политические институты. Это, по мнению

¹ Термин «премиллениаризм» вошел в общее употребление в середине XIX в. Представители премиллениаризма верят, что Тысячелетнее царство наступит после Второго пришествия Христа, которому будет предшествовать период Великой скорби. По окончании тысячелетия жизни со Христом следует Страшный суд над Сатаной, затем – вечное Божие Царство.

Ирвинга, сделает христианское королевство нехристианским по своей сути [10, р. 5]. Автор беспокоится о допущении *«открыто неверующих в божественность Христа, во Христа вообще, да, в само откровение, чтобы они заседали на заседаниях закона и суда»* [10, р. 8], что может привести к отстранению Бога от народа Британии. Также Ирвинг в очередной раз напоминает королевской власти о последствиях Французской революции, опасаясь, что Британия может повторить судьбу Франции, если пойдет по более либеральному и веротерпимому пути [12, р. 533].

Пока Британия остается непоколебимой в вере, *«Господь сохранит Свою славу среди нас»*, даже несмотря на катаклизмы последних дней [12, р. 533]. Однако если Британия прекратит свое противостояние папскому «Антихристу» и примет закон об эмансипации католиков, тогда она разделит божественное возмездие, которому суждено вскоре обрушиться на остальных в развращенном христианском мире, *«наш национальный характер будет утрачен на небесах, и мы больше не будем запечатлены»* [12, р. 546].

В этой позиции Ирвинга поддерживал его соратник – Генри Драммонд, политик, банкир и апостол Католической Апостольской Церкви. В 1810 году Драммонд стал членом парламента от партии тори [8, р. 970–972]. В парламенте Драммонд упорно боролся, прежде всего, за то, чтобы предотвратить все предлагаемые расширения избирательного права. Поскольку эти предложения основывались на понятии «народного суверенитета», он был убежден, что если они будут институционализированы, то приведут к подрыву божественного права королей, которое было ясной доктриной Священного Писания [7, р. 77].

Драммонд критиковал даже ограниченные формы демократии, считая их почти богохульными. Он полагал, что демократическая система провоцирует необоснованные ожидания масс, требующих от политиков законодательного *«возрождения рода человеческого»*, в то время как, по его мнению, истинное возрождение возможно лишь через возвращение Христа. Парламентская демократия также способствовала упадку национальной морали, поскольку породила коррупционные сделки за голоса избирателей [7, р. 80].

Драммонд также боролся с ранними формами движения за мир – потому что, как он подчеркивал, *«всеобщее царство мира»* могло наступить только после физического возвращения Христа через тысячелетие. Драммонд подчеркнул, что все попытки вступить в тысячелетнее царство человеческими усилиями, будь то с помощью мирных конференций или международного права, потерпят неудачу, а все утверждения об обратном выдают желание отступников [6]. В более поздний период Драммонд, в том числе, выступал против допуска иудеев в британский парламент, основываясь не на аргументах «экономического антисемитизма», а на утверждении, что Британия является христианской страной, управляемой законами, основанными на Библии. Он считал, что власть должна оставаться христианской, чтобы выполнять свое божественное предназначение. Кроме того, Драммонд утверждал, что иудеи должны сосредоточиться на своей особой роли в Святой земле [5, р. 24].

Драммонд называет либерализм «антагонистом и противником» религии, так как религия в его интерпретации – это *«принцип, который связывает человека с Богом»*, в то время как либерализм – *«то, что освобождает от всех обязательств перед Богом»*, также называя либерализм «религией Франции».

«Либерализм предоставляет человеку свободу создавать из своего воображения своего собственного Бога и учит его презирать догматы Церкви. Либерализм учит человека отрицать то, что говорит ему Церковь, а именно, что все, что называется Богом, кроме Бога Воплощенного, является ложным богом. Либерализм – это просто эгоизм; он заставляет каждого человека искать свои собственные интересы, а не интересы другого человека» [5, р. 20].

В письме королю от 1829 года [4, р. 42–54] Драммонд, подписавшийся как «тори старой школы», выступает против отмены «Актов о проверке и корпорациях», отстаивая религиозные критерии правомочности власти и предостерегая от отказа от христианских принципов. Драммонд в очередной раз подчеркивает, что сложившийся в Великобритании союз между церковью и государством выражается в христианской идентичности нации. Отмена «Актов о проверке» в части, касающейся требования принадлежности к англиканству для занятия государственных должностей, рассматривается как потенциальное нарушение этого союза, поскольку подразумевает отделение церкви от государства [4, р. 42].

«Под словом конституция я подразумеваю принципы, которые составляют сущностную политику нации; и эта сущностная политика, как я утверждаю, состоит в нерушимом союзе божественного с человеческим законом» [4, р. 43].

Драммонд пишет, что происходящее подрывает представление о Боге как источнике власти и о монархе как наместнике Христа, *«санкционируется ложное мнение, что народ, а не Бог, является источником законной власти»* [4, р. 47].

«Если все различия между христианами и атеистами будут отменены, то невозможно с какой-либо последовательностью сохранить нынешнюю установленную религию, которая во всех своих формулировках признает Бога Библии как Бога государства...»[4, р. 48].

Драммонд считает, что независимо от происхождения «Актов», сейчас, в 1828 году, он служит национальным протестом против атеизма. Отказ от этого протеста является актом мятежа против Бога [4, р. 50]. Также Драммонд постулирует политическую свободу как следствие борьбы за религиозные принципы. Автор считает, что приоритетность духовных целей, а именно Царства Божьего, обеспечивает достижение и материального благополучия. В качестве примера приводится история Англии, где борьба за религиозную свободу преобладала над политической, и Бог даровал гражданскую свободу тем, кто сражался за чистую религию. Однако, политическая свобода такого порядка *«была обожествлена иностранными нациями, которые, ошибочно принимая следствие за причину, не обращая внимания на истинную религию и погруженные в папское идолопоклонство, тщетно пытались обрести политическую свободу»* [4, р. 51].

Таким образом, Католическую Апостольскую Церковь следует рассматривать как феномен, тесно связанный с конкретным историческим контекстом, в котором он возник и функционировал. Движение возникло как реакционное, консервативное течение в эпоху социальных и политических перемен, и в этом качестве оно сыграло определенную роль в британском обществе XIX века. Более того, эсхатологические ожидания, связанные с ожиданием скорого Второго Пришествия, предопределили временный характер существования общины, которая прекратила свою деятельность к концу XIX века со смертью последнего «апостола».

Основание КАЦ было мотивировано не только религиозными убеждениями и ожиданием Второго Пришествия, но и восприятием краха британского «старого порядка», не в последнюю очередь вызванного развитием религиозной толерантности и процессов секуляризации, как акта «национального отступничества». Опасения перед божественным наказанием за «измену» избранного британского народа предопределили стремление к укреплению традиционных ценностей и моральных устоев, что, в свою очередь, нашло отражение в политической деятельности представителей КАЦ. Таким образом, история КАЦ иллюстрирует взаимосвязь между религиозными убеждениями, политическими взглядами и адаптационными стратегиями в условиях институционального кризиса и социокультурных изменений.

Источники и литература (References):

1. Стецкевич М.С., Чумакова Т.В. (ред.) От эрастизма к трактарианизму: Церковь Англии в конце XVIII – первой половине XIX вв. Санкт-Петербург, 2021.
2. Brown S. The National Churches of England, Ireland and Scotland, 1801–1846. Oxford, 2001.
3. Catholic Apostolic Church. The great ('Catholic') testimony of 1836-37. London, 1837.
4. Drummond H. A Letter to the King Against the repeal of the Test Act, by a Tory of the Old School // Speeches in Parliament and some other Miscellaneous Pamphlets of the late H. Drummond / ed. by Lord Lovaine. Vol. 2. London, 1860.
5. Drummond H. Disabilities of the Jews // Speeches in Parliament and Some Miscellaneous Pamphlets of the Late Henry Drummond, ed. by Lord Lovaine. Vol.1 London: Bosworth & Harrison, 1860.
6. Drummond H. Narrative of Circumstances which led to the Setting up of the Church at Albury, 1834.
7. Drummond H. Reform, not a New Constitution// Speeches in Parliament and Some Miscellaneous Pamphlets of the Late Henry Drummond, ed. by Lord Lovaine. Vol.1 London: Bosworth & Harrison, 1860.
8. Flegg C.G. Henry Drummond // Oxford Dictionary of National Biography / Edited by H. C. G. Matthew and Brian Harrison. Volume 16. Oxford: University Press, 2004.
9. Hansard's Parliamentary Debates. Vol. 11. London, 1832.
10. Irving E. A Letter to the King, on the Repeal of the Test and Corporation Laws, as it Affects Our Christian Monarchy. London: J. Nisbet, 1828.
11. Irving E. Babylon and Infidelity Foredoomed of God: A Discourse on the Prophecies of Daniel and the Apocalypse, which Relate to These Latter Times, Glasgow: Chalmers and Collins, 1826.
12. Irving, E. The Church and State Responsible to Christ, and to One Another: a Series of Discourses on Daniel's Vision of the Four Beasts. Catholic Apostolic Church collection. London: James Nisbet, 1829.
13. Machin G.I. T. Resistance to repeal of the Test and Corporation Acts, 1828 // The Historical Journal. 1979. Vol. 22, № 1.
14. The Croker Papers / ed. by L. J. Jennings. Vol. 2. London, 1884.
15. Tierney D. The Catholic Apostolic Church: a study in Tory Millenarianism / Historical Research. 1990. Vol. 63, № 152.

ВКЛАД СЯТТЕЛЯ ЛУКИ (ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКОГО) В РАЗВИТИЕ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В КРЫМУ

THE CONTRIBUTION OF ST. LUKE (VOINO-YASENETSKY) TO THE DEVELOPMENT OF SPIRITUAL EDUCATION IN THE CRIMEA

Лукиных Д.В.
Lukinykh D.V.

Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
Sevastopol State University, Sevastopol

Аннотация. В статье изучена деятельность святителя Луки (Войно-Ясенецкого) по сохранению духовного образования в Крыму в 1940–1950-е годы, несмотря на антирелигиозные гонения. Анализируется созданная им система пастырских курсов с уникальной программой, сочетавшей богословие, науку и практическое служение. Особое внимание уделено разработанной святителем методике синтеза медицинских знаний и богословия, а также его работе с мирянами через воскресные школы и публичные лекции. Наследие святителя Луки рассматривается как актуальная модель для современного православного образования.

Abstract. The article explores the activities of St. Luke (Voino-Yasenetsky) to preserve religious education in Crimea in the 1940s and 1950s, despite anti-religious persecution. The author analyzes the system of pastoral courses he created with a unique program that combined theology, science and practical ministry. Special attention is paid to the method of synthesis of medical knowledge and theology developed by the saint, as well as his work with the laity through Sunday schools and public lectures. The legacy of St. Luke is considered as an actual model for modern Orthodox education.

Ключевые слова: святитель Лука (Войно-Ясенецкий), пастырские курсы в Крыму, антирелигиозная политика СССР, синтез науки и веры, духовное образование, социальное служение, наследие святителя Луки

Key words: St. Luke (Voino-Yasenetsky), pastoral courses in Crimea, anti-religious policy of the USSR, synthesis of science and faith, spiritual education, social service, legacy of St. Luke

Послевоенный период в Крыму (1940–1950-е гг.) характеризовался систематическим подавлением религиозных институтов. К 1946 г. из 76 храмов сохранило функционирование лишь 17, а большинство священнослужителей подверглись репрессиям. Антирелигиозная политика включала идеологическое давление через комсомольские, партийные и профсоюзные организации и законодательные запреты на религиозное образование.

В этих условиях архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) представлял собой уникальный феномен, сочетая церковный сан с профессиональной деятельностью в области медицины (лауреат Сталинской премии 1946 г.). Его двойной статус позволял ему осуществлять апологию веры в рамках научного дискурса, что создавало возможность для диалога с атеистическим государством [2].

В условиях ограничений на религиозную деятельность святитель Лука инициировал создание пастырских курсов (1947–1950-е гг.), ставших основой для последующего восстановления семинарского образования.

Учебная программа включала:

1. Догматическое богословие с акцентом на критику материализма (использование космологического и телеологического аргументов в доказательстве бытия Бога).
2. Сравнительное религиоведение, направленное на подготовку миссионеров в поликонфессиональной среде Крыма.
3. Практические аспекты пастырства, включая методику составления проповедей для различных социальных групп.

Преподавательский корпус формировался из представителей интеллектуальной элиты Русской Православной Церкви:

- историк Н.Д. Тальберг, автор труда «Святая Русь в истории России», разрабатывал историко-церковные дисциплины;

- священник Василий Ермаков, имевший опыт заключения в ГУЛАГе, преподавал аске-
тику, основываясь на личном опыте духовного сопротивления.

Конфронтация с государственными структурами проявилась в 1948 г., когда курсы бы-
ли обвинены в «антисоветской деятельности». Однако святитель Лука аргументировал их
необходимость в рамках советской риторики, подчеркивая роль религиозной морали в
построении социалистического общества. В результате программа была сокращена, но
сохранила ключевые дисциплины.

Педагогическая система святителя Луки базировалась на междисциплинарном подходе,
интегрирующем медицинские и богословские знания. В лекциях он проводил аналогии
между хирургией и пастырством: *«Как хирургическое вмешательство устраняет физиче-
скую патологию, так исповедь способствует исцелению духовных повреждений»*. *«Строение
человеческого организма свидетельствует о разумном замысле Творца»*.

В работе «Дух, душа и тело» (1952) он предпринял попытку научного обоснования нема-
териальности сознания, критикуя редуccionистские трактовки психической деятельности в
рамках вульгарного материализма.

Этические принципы пастырства, сформулированные святителем, включали:

- требование совмещать духовное руководство с практической помощью (аналог меди-
цинской этики);
- Необходимость изучения психологии для работы с посттравматическими состояниями
в послевоенном социуме.

В 1950-е гг. святитель Лука расширил формы катехизации, адаптируя их к условиям
идеологического контроля: воскресные школы использовали нарративные методы (жития
святых, притчи) для религиозного образования детей.

Программы для взрослых включали сравнительный анализ марксизма и христианской
социальной доктрины, возрождение сакрального искусства через иконописные мастерские.

Публичные лекции в Симферополе, несмотря на цензуру, привлекали широкую аудито-
рию. Наиболее значимыми темами были: «Наука и религия: проблема методологического
диалога» (на примере теорий Эйнштейна и Павлова); «Исторические модели христианского
милосердия» (от средневековых традиций до Нового времени). Конспекты этих лекций
распространялись в самиздате, формируя альтернативный интеллектуальный дискурс [3, с.
56–89].

Деятельность святителя Луки получила институциональное развитие в постсоветский
период. Таврическая духовная семинария (с 1997 г.) реализует программы, сочетающие
богословие с социальной работой [8]. Академические исследования его наследия проводятся
на международном уровне (конференции в Греции, Сербии) [1].

Опыт святителя Луки демонстрирует механизмы сохранения идентичности в условиях
идеологической гегемонии. Интердисциплинарность как методологическая основа современ-
ного богословия. Социальное служение в контексте постсекулярного общества.

Источники и литература (References):

1. Виртуальный музей свт. Луки. URL: <https://luka-museum.ru/3d-tour> (
2. Войно-Ясенецкий В.Ф. (свт. Лука). *Я полюбил страдание... Автобиография. М.: Изд-во Сретенского
монастыря, 2006. 320 с.
3. Войно-Ясенецкий В.Ф. (свт. Лука). Наука и религия: Публичные лекции // Собрание сочинений. Т.
4. СПб.: Шпиль, 2012.
4. Духовное наследие свт. Луки: Оцифрованный архив. URL: <https://luka-heritage.ru/letters>
5. Лисичкин В.А. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий): Жизнеописание. М.: Изд-во Моск. Патриархии,
2019. 640 с.
6. Поповский М.А. Жизнь и житие архиепископа Луки. М.: Книга, 1991. 240 с.
7. Маркова А.А. Педагогическая система свт. Луки: синтез медицины и богословия // Вестник ПСТГУ.
Сер. IV: Педагогика. Психология. 2020. № 58. С. 45–62.
8. Официальный сайт Крымской духовной семинарии. URL: <https://crimea-seminaria.ru/programs>
(дата обращения: 20.05.2025).

**«СПАСИТЕЛЮ РОДА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЕКАТЕРИНА II ПОСВЯЩАЕТ»: К ИСТОРИИ
СТРОИТЕЛЬСТВА СПАССКОГО СОБОРА В Г. ХЕРСОН**

**«CATHERINE II DEDICATES TO THE SAVIOR OF THE HUMAN RACE»: ON THE HISTORY OF
THE CONSTRUCTION OF THE SPASSKY CATHEDRAL IN KHERSON**

**Лысенко Е.Г.¹, Иванова Е.Н.²
Lysenko E.G., Ivanova E.N.**

*Севастопольский государственный университет, г. Севастополь¹
Sevastopol State University, Sevastopol*

*Чувашский государственный аграрный университет²
Chuvash State Agrarian University*

Аннотация. В статье описана история строительства Свято-Екатерининского собора (г. Херсон) в «Греческом проекте» императрицы Российской Империи Екатерины II. Изучена роль Г.А. Потемкина-Таврического, покровителя и создателя Херсона и Черноморского флота, в возведении собора. Сделан вывод, что собор стал не только кафедральным храмом новосозданной Славянской и Херсонской епархии, но и мемориалом освоению Новороссии: местом упокоения Г.А. Потемкина, его соратников, героев русско-турецкой войны 1787–1788 годов.

Abstract. The article describes the history of the construction of the St. Catherine's Cathedral (Kherson) in the "Greek Project" of the Empress of the Russian Empire Catherine II. The role of G.A. Potemkin-Tavrichesky, the patron and creator of Kherson and the Black Sea Fleet, in the construction of the cathedral is studied. It is concluded that the cathedral became not only the cathedral of the newly created Slavyansk and Kherson diocese, but also a memorial to the development of Novorossiya: the resting place of G.A. Potemkin, his comrades, and heroes of the Russo-Turkish War of 1787-1788.

Ключевые слова: Екатерининский собор, Херсон, Новороссия, Г. А. Потемкин, путешествие Екатерины II в Крым

Key words: Catherine's Cathedral, Kherson, Novorossiya, G. A. Potemkin, Catherine II's journey to Crimea

По Кючук-Кайнарджийскому мирному договору 1774 года к России отошли Кабарда, побережье с крепостями Керчь, Еникале, Кинбурн и междуречье Днепра и Буга. Расширяя южные границы России, Императрица Екатерина II усиленно развивала кораблестроение. В 1775 г. в устье Днепра наместник Азовской губернии Г. А. Потемкин приступил к строительству нового города с судостроительной верфью, торговой пристанью и крепостью [1, с. 17].

9 сентября 1775 года Екатерина утвердила строительство этой крепости в устье Днепра. В этот же день вышел указ Священному Синоду об основании новой епархии Славянской и Херсонской. Екатерина пояснила это название тем, «*что наш народ есть единоплеменный и суцая отросль древних Славян, и что Херсон был источник христианства для России, где по восприятии князем Владимиром крещения, свет благодатной веры и истинного богослужения и насажден в Россию*»; «*знаменитейшие названия*» эти «*от глубокой древности сохраняет империя*» [6].

Херсону, находящемуся в центре бывших северо-причерноморских владений Османской империи, была предопределена идеологическая роль. Новороссийский край в конце XVIII – первой половине XIX века становится одним из наиболее быстро развивающихся регионов Российской империи. С расширением строительства крепости увеличилась и численность населения города. К концу XVIII в. уже имелось более шестидесяти каменных строений.

Изначально в крепости действовал деревянный походный храм во имя Архангела Михаила. В 1781 году строитель г. Херсона генерал-поручик Иван Абрамович Ганнибал обратился к архиепископу Никифору о построении новой церкви: «*Я в скором времени намерен в крепости начать каменную соборную церковь во имя великомученицы Екатерины, знаменитой соорудительницы города Херсона. Предварив о сем Ваше Преосвященство, покорнейше прошу Вашего архипастырского благословения*» [2].

30 августа 1781 года генерал Ганнибал в сопровождении директора Санкт-Петербургской академии наук С.Г. Домашнева, чиновников и духовенства отправился в старую церковь, где, при громе пушечных выстрелов с крепости и флота, после обедни и молебствия, именем Императрицы, он собственноручно заложил камень в основание. В специально подготовленный камень была вложена доска с высеченной на ней надписью: *«Екатерина Вторая, Императрица и Самодержица Всероссийская ... на сем месте благоволила быть Божему, во имя Святой Великомученицы Екатерины, Соборному Храму, который заложен месяца августа в 30-й день 1781 года»*. Газета «Санкт-Петербургские ведомости» так описывала событие: *«Поднося же главнокомандующему каменщицкую лопатку, архитектор произнес к нему речь. По чем опущен был в ров камень с положением туда же, по обычаю, разных монет, выбитых в благополучное Ее Императорского Величества царствование, причем и народ метал туда множество медных денег...»* [6].

В архитектурном образе Екатерининского собора присутствуют черты балканской культовой архитектуры, примером для которой на протяжении веков служил собор Святой Софии в Константинополе. Архитектор И.Е. Старов приступил к возведению Екатерининского собора в 1781 г. Храм строили на протяжении пяти лет. Изменения в административном управлении, разразившаяся эпидемия чумы тормозили строительство.

Храм построили из бледно-желтого ингулецкого известняка в стиле русского классицизма с четырехколонным портиком тосканского ордера у западного фасада, где над колоннадой было начертано бронзовыми позолоченными буквами: *«Спасителю рода человеческого Екатерине II посвящает»*. Четкие величественные пропорции здания создают впечатление торжественности и простора – при относительно небольших размерах строения и простоте внутреннего оформления. Завершает строение невысокий купол. В наружных нишах храма помещены шесть скульптурных изображений святых, выполненных известным русским скульптором Г.Т. Замараевым. Скульптура Святого апостола Петра держит ключи от рая, Святой апостол Павел представлен держащим меч. Символическое значение парных статуй раскрывает замысел создателя, Г.А. Потемкина: ключи от «южного земного рая» были добыты силами русского оружия.

Многоярусный деревянный иконостас Екатерининского собора с резными колонками работы художника Михаила Шибанова украшали внутреннее убранство храма. В 1783 году, после заключения контракта на создание иконостаса, работа производилась на месте, в Херсоне, и продолжалась до весны 1786 года. Художник не только писал образа, он был руководителем и основным исполнителем, взяв подряд на сооружение иконостаса и на его отделку. В августе 1941 года иконостас XVIII века уже не существовал, был построен новый небольшой одноярусный, в который вставили уцелевшие образа.

Н. Корсаков 26 мая 1786 г. окончил строительство и в рапорте сообщал Потемкину: *«Казенная соборная церковь 17 числа сего месяца в присутствии Его Высочайшего Священства архиепископа Славянского и Херсонского Никифора освящена, в которой и священнослужение уже производится»*. Собор был освящен в честь великомученицы Екатерины. Спустя год после освящения храма императрица посетила Херсон. Город и новый храм произвели на нее благоприятное впечатление.

Первыми впечатлениями о пребывании в Херсоне и об окружающей путевой дворец местности императрица делится в письме Николаю Ивановичу Салтыкову от 14 мая 1787 г.: *«Мы еще жаркого дня не видали, но при теплом воздухе веют ветры прохладные, вишни отцвели, сирени в цветах под моими окошками... Я живу противу адмиралтейства, из окон вижу три корабля военные, кои завтра спустим на воду; пять церквей каменных я уже видела, архитектуры самой хорошей, одна – посреди крепости»* [4].

«Церковь каменная прекрасная. Когда я говорю каменная, не подумайте, что под сим разумелся кирпич. Здесь много камня не знают, как тот, который вынув из земли, кладут в стену. Он крепче плиты и сырости не принимает» [5, с. 104]. После отъезда Императрицы на фронте западного фасада была сделана надпись: *«Спасителю рода человеческого Екатерина II посвящает»*, а собор стал именоваться Спасским. К 1800 году западнее собора, по проекту И.Е. Старова, была построена каменная колокольня, которая спустя два года пострадала во время землетрясения. Рядом с ней в 1806 году была возведена временная деревянная, с большим 112-пудовым колоколом, подаренным Екатериной II. Колокольня служила до окончания строительства новой каменной колокольни, существующей и поныне [6].

23 ноября 1791 года по указанию Екатерины II в подвальном склепе внутри собора были погребены останки князя Г. А. Потемкина-Таврического, покровителя и создателя Херсона и Черноморского флота. Вокруг собора находятся могилы современников Г.А. Потемкина, захороненные по его распоряжению. Прах инженера-строителя Херсона Николая Корсакова, генерал-майора Степана Максимовича, правителя Екатеринославского наместничества Ивана Синельникова, полковника войска Донского Петра Мартынова, бригадира Ивана

Горича-Большого, молдавского господаря Эммануила Россете. В годы русско-турецкой войны 1787–1791 годов в ограде собора был создан мемориал с могилами павших героев.

Источники и литература (References):

1. Белова Е. В. Оборона морских рубежей Новороссии (1775–1787 гг.) // Локус: люди, общество, культуры, смыслы. 2016. № 2. С. 17–30.
2. Гавриил [Розанов], архиепископ Херсонский. Историко-хронологическое описание церквей епархии Херсонской и Таврической / сост. Гавриил, А.Х. и Т., ныне Т. и К. Одесса, 1848. 71 с.
3. Записки графа Сегюра о пребывании его в России в царствование Екатерины II (1785–1789). СПб., 1865. 389 с.
4. Письма Екатерины II к Салтыкову, 1763–1796 // Русский архив: историко-литературный сборник. М., 1864.
5. Руев В.А. Хроника пребывания императрицы Екатерины II в Херсоне в мае 1787 г. Ученые записки Крымского федерального университета имени В. =И. Вернадского. Исторические науки. 2023. Т. 9. № 2. С. 101–114.
6. Свято-Екатерининский собор / Русские церкви/ <https://russian-church.ru/viewpage.php?page=1229>
Дата обращения 07.07.2025.

ЧАСОВНИ Г. ТОРОПЦА И УЕЗДА: ИЗ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ КРАЯ

CHURCHES OF TOROPETS AND THE DISTRICT: FROM THE CHURCH HISTORY OF THE REGION

Петров А.А.

Petrov A.A.

*Лицей № 8 г. Солнечногорска Московской области
Lyceum No. 8 of Solnechnogorsk, Moscow Region*

Аннотация. В статье на основе изучения различных опубликованных источников впервые представлен наиболее полный список часовен г. Торопца Псковской губернии и его уезда. На данный момент их выявлено пятнадцать. Эти сведения дополняют общую картину церковной истории данного локуса.

Abstract. The article presents for the first time the most comprehensive list of chapels in the town of Toropets, Pskov Province, and its district, based on the study of various published sources. Currently, fifteen chapels have been identified. This information adds to the overall picture of the ecclesiastical history of this locale.

Ключевые слова: часовня, священник, Торопец, локальная история, религия

Key words: chapel, priest, Toropets, local history, religion

В первом выпуске историко-краеведческого альманаха «Торопецкая старина» переиздан труд протоиерея В.Д. Шукина, опубликованный изначально в «Псковских епархиальных ведомостях» за 1906 г., где представлено описание храмов этого уездного города по состоянию на начало XX столетия [20] (о личности Шукина см. [19], [21], [22]). Упоминаются в этой работе и часовни, систематического обзора которых не было представлено на данный момент ни в специальной, ни в краеведческой литературе, что и определило актуальность, цель и задачи нашего исследования.

В.Д. Шукин сообщает, что две часовни относились к Корсунско-Богородицкому собору: одна из них была каменная и находилась около него – во имя Александра Невского, а другая, деревянная, располагалась в полутора верстах от храма и была освящена в честь Николая Чудотворца [20, с. 12]. Существовала она, по преданию, как указывает Шукин, со времени «Литовского нахождения на Торопец» и была построена «на том месте, где проходила битва торопчан с Сапегою в 1611 г.» [20, с. 12].

Этот эпизод и возведение часовни именно по этому поводу Шукин описывает и в другом труде – «Историко-статистическом очерке города Торопца Псковской губернии» (1888): «До 1362 года он [Торопец] находился только по левую сторону реки Торопы и по западному берегу озера Соломина, на так называемом “Старом посаде”. С юго-западной стороны был укреплен земляным валом и рвом, которые начинались от реки Торопы, при “Лодейке”, или около Браницкого болота и при “Студеном колодце” примыкали к озеру. Главная его крепость, в виде цитадели, находилась на берегу озера и теперь носит название “Малого городища”. Она тоже была укреплена особым валом и рвом. У “Студеного колодца” теперь находится деревянная часовня во имя святого Николая Чудотворца, которая, по преданию, воздвигнута на том месте, где торопчане в 1611 году разбили Льва Сапегу, в память чего сюда ежегодно 23 июня бывает из собора крестный ход» [18, с. 12–13]¹.

Этому событию в очерке Шукина, со ссылкой на П. Иродионова [2, с. 14–16], посвящен и другой отрывок: «В 1611 году польский гетман Лев Сапега с 20-тысячным войском, не доходя 30 верст до Торопца, остановился в селе Канищеве, где простоял 8 дней, готовясь к осаде города и уговаривая торопчан покориться ему без сопротивления. Но торопчане затворились в своем деревянном остроге и, несмотря на то, что из них не более только тысячи могли владеть оружием, решились защищаться против столь сильного врага, для чего, прежде всего, обнесли иконы: Корсунскую икону Божией Матери и икону святого

¹ Здесь и далее мы местами нарочито сохраняем написание топонимов в том виде, в котором они встречаются в цитируемой литературе. – А. П.

Николая Чудотворца, что в Никольской церкви, кругом всей крепости, затем оделись в “смертельное” платье и попрощались со своими домашними. Сапега же, видя непреклонность торопчан, в 8-й день со всем своим войском, перейдя реку Торопу, подошел к городу и остановился на горах против Небина монастыря, где, увидав непрочное укрепление города, начал атаку сперва из пицалей и самопалов, затем бросился к острогу с обнаженными мечами и криком: “Взяли, взяли!” Торопчане ждали только этого часа и кинулись к валам, по которым уже ходил неприятель, со словами: “С нами Бог, Корсунская Богородица и святой Николай”, – при этом, стали бить неприятеля – одни из пушек, другие из пицалей, иные же колоть кольями, сечь топорами и бердышами, бросать камнями, словом, кто чем защищал город; сюда же выскочили и женщины с камнями и кольями и стали помогать своим защитникам. Благодаря всему этому торопчане в один час перебили столько литовцев, что убитыми и ранеными был наполнен весь ров и покрыто поле... а Сапега, видя столь сильное сопротивление от торопчан, отступил от города за реку Торопу с небольшим числом уцелевших своих воинов и скрылся там за горами, где простоял весь следующий день. Торопчане же, видя свое избавление, возсылали во всех церквах благодарение Господу Богу – со звоном. Неприятель, услышав звон колоколов и думая, что граждане идут на них всем городом, утрашились и ночью убежали дорогою к Великим Лукам. И этою победою торопчане, по справедливости, гордятся, но приписывают ее не себе и не своему мужеству, а единственно помощи и заступничеству Божией Матери и Николаю Чудотворцу. “О преславное чудо тогда сотворилось! Милостию и доступлением Пречистой Богородицы и пособием святого Николы – в один час несильные – сильных одолели, малочисленные – многочисленных побили”, – говорится в одной рукописи Торопца» [18, с. 6–8].

Еще одна часовня, третья, также в честь святителя Николая, находилась в версте от Троицкого Небина мужского монастыря и значилась как находящаяся «над чижиковым колодцем» [20, с. 14].

Между тем, по данным Шукина, в пригороде существовали еще две часовни. Сообщается, что при Кудинском монастыре «в 20 сажнях от церкви, на берегу реки Торопы, построенная небольшая деревянная часовня, на том месте, где, по преданию, жил и спасался отшельник Харитон. Несколько древних полузасохших сосен, существовавших, вероятно, при Харитоне, сохраняются из уважения к его памяти и доселе» [20, с. 22]. Здесь наблюдаем сакрализацию места, где жил подвижник, во-первых, через увековечение памяти – создание часовни, во-вторых, в почитании деревьев, связанных с Харитоном.

Возникновение еще одной часовни, описанной Шукиным, связано с явлением иконы Параскевы (Пятницы). По преданию, «... при деревне Голубине, в 4 верстах от Торопца, на берегу озера Заликовья, один крестьянин увидел свет ночью и когда об этом объявил соседям, то последние, придя туда, увидели на дереве икону и пред нею горящую свечу, о чем заявили местному духовенству. Икона сначала была поставлена в доме крестьянина, видевшего свет, и находилась там несколько лет. С течением времени она была перенесена в церковь. На месте же явления иконы была построена часовня и установлено ежегодно праздновать в ней богослужением 28 октября, что делается до настоящего времени» [20, с. 33 – 34]. В данном случае наблюдаем традиционный мотив сияния при чудесном обретении иконы [5].

Таким образом, В.Д. Шукин упоминает и кратко описывает 5 часовен, однако это далеко не полный список. При работе с «Псковскими епархиальными ведомостями» нами были обнаружены сведения и о других часовнях исследуемого локуса. В частности, в заметке студента семинарии Александра Лучанского сообщается, что в 1896 г. состоялось освящение часовни, строительство которой началось в 1894 г. местным священником И. Лучанским при втором кладбище Знаменской церкви погоста Торопаца Холмского уезда (ныне – Андреапольский район Тверской области. – А. П.) по плану Санкт-Петербургского архитектора Е.С. Бикарюкова [8]. Хотя в источнике указано Е.С. Викарюков, однако, видимо, в публикации опечатка, а настоящая фамилия архитектора – Ефим Севастьянович Бикарюков (см. [9]).

В 1904 г. в разделе «Похищения» официальной части этого периодического издания находим сообщения о том, что, во-первых, 1 сентября того года в 10 часов вечера «было произведено похищение денег из каменной часовни в честь св. князя Александра Невского, находящейся при погосте Бенцах Торопецкого уезда у большой дороги» (в настоящее время Бенцы входят в состав Западнодвинского района Тверской области. – А. П.) [13, с. 403].

Во-вторых, сообщается, что ночью 2 сентября «... неизвестными лицами взломана кружка при часовне, находящейся при Рождество-Богородицкой церкви г. Торопца. Во время обхода церкви в 2 часа ночи сторож, не доходя часовни, услышал разговор двух человек, которые вдруг же скрылись, как только увидели его. Утром, при осмотре часовни, оказалось, что наружные и внутренние двери часовни открыты, печать и замок с кружки сорваны, и кружка открытою стояла на полу внутри часовни; здесь же валялись замки и кусок круглого железа, должно быть употребляемого при взломе кружки. В кружке оказа-

лось 1 р. 62 ½ к. Сколько же было похищено денег, неизвестно; дело передано полицейской власти» [13, с. 404–405]. Таким образом, это уже вторая часовня в честь Александра Невского на территории Торопецкого уезда, указывающая на степень распространенности почитания этого святого в данном локусе.

Затем в епархиальных ведомостях за 1907 г. в части официальной в разделе «Похищения», находим сообщение о том, что «в ночь на 8 июня в часовню Спасо-Преображенской церкви города Торопца, находящуюся в связи с церковью под каменной колокольней, проник вор через взлом замков железной двери и похитил сборную кружку с деньгами, а во второй кружке сломал замок. Унесенная кружка найдена в канаве на другой нежилой улице со сломанными замками. Полиции об этом немедленно заявлено» [14, с. 180]. Таким образом, кроме Корсунско-Богородицкого собора часовни находились еще при двух городских церквях: Рождество-Богородицкой, как указано в сообщении за 1904 г., и Спасо-Преображенской – по материалам 1907 г.

В номере за 1909 г. этого же издания находим следующие сведения в разделе «Святотатство»: «Днем 21 февраля с. г. в погосте Пожен из часовни, находящейся при Холмско-Торопецком почтовом тракте, чрез вытянутый пробой из рамы, похищена церковная кружка, в которой, по прежним высяпкам, было не более 1 р. 50 коп. На следующий же день, т. е. 22-го того же февраля, также похищена церковная кружка. По подозрению полицией задержан крестьянский сын Пожинской волости, деревни Петроков, Иван Семенов, который и сознался в похищении последней кружки, заявив, что нашел он в ней около одного руб. денег» [16, с. 147]. В заметке «Обозрение его высокопреосвященством церквей и приходов Псковской епархии с 25 июня по 8 июля 1910 года» сообщается, что в погосте Якшино находится образ Параскевы Пятницы, который считается чудотворным. По преданию, «икона эта явилась в деревне Елезарове в 2-х верстах от церкви на колодце, где и до настоящего времени существует деревянная часовня» [10, с. 358].

Таким образом, это 11 часовен, три из которых находились при торопецких городских храмах (Корсунско-Богородицком, Рождество-Богородицком и Спасо-Преображенском). Две из указанных часовен были освящены в память Александра Невского, две – в честь Николая Чудотворца, а также еще две – Параскевы Пятницы, что частично отображает локальную традицию почитания этих святых.

Дополнительный анализ «Списков населенных мест Российской империи» (1885) [17] по Псковской губернии (по сведениям на 1872–1877 гг.) показывает, что в Торопецком уезде были еще часовни, а именно: в погосте Заборье¹, где она располагалась при храме и при колодце (традиционно называемым «святой источник») [17, с. 392]. Между тем, в местной периодике за 1961 г. в рамках антицерковной кампании сообщается, что вода здесь считалась целебной, «но легенда о “чудодейственном” источнике пока жива», однако «среди жителей находятся люди, которые “вылечили” свои глаза этой водой» [1].

Также в «Списках населенных мест...» указывается, что была часовня в погосте Дубно при реке Западной Двине (в настоящее время – г. Андреаполь Тверской области. – А. П.) [17, с. 397], а также при погосте Миятино – при рч. Шишовке (в настоящее время Западновинский район (?). – А. П.) [17, с. 414], в усадьбе Демидово при колодце (? – А. П.) [17, с. 414]. По данным «Списков населенных мест...» в погосте Бенцы часовни на данный период не значилось [17, с. 414].

Выявленные сведения – наличие 15 часовен в городе и уезде – дополняют картину церковной истории Торопецкого края, отраженные в публикациях П. Иродинова [2], И. И. Побойнина [12], В. В. Косточкина [7], А. А. Галашевича [4], В. М. Воробьева [3], В. В. Орлова [11], Н. В. Коломывцевой [6], А. М. Салимова [15] и других авторов. Вероятно, что это не все часовни, существовавшие в уезде, поэтому представляется перспективным поиск и выявление сведений по данной теме, их картографирование, сопоставление с современной традицией.

Источники и литература (References):

1. Заборское «чудо» // Октябрь (Торопец). 1961. 24 декабря. № 151 (5058). С. 4.
2. Исторические, географические и политические известия, до города Торопца и его округа касающиеся. Собраны из российских летописей и достоверных свидетельств того же города Псковской церк-

¹ Данный населенный пункт, как и остальные, указанные в «Списках...» относился к первому стану, который шел по почтовому тракту из г. Торопца в г. Холм, а сам этот тракт начинался во втором стане в сельце Отрадном; второй же стан шел по почтовому тракту из г. Торопца в г. Великие Луки [17, с. 381, 415].

- ви священником Петром Иродионовым. Торопец: Учеб.-инф. компьютерный центр, 2001. 32 с. (Первое изд.: СПб., 1778).
3. Воробьев В.М. Церковная география Торопецкого уезда в XVI веке // Воробьев В.М. Торопецкая земля в истории и культуре России: Избранные работы. Тверь: Седьмая буква, 2009. С. 163–173.
 4. Галашевич А.А. Торопец и его окрестности. М.: Искусство, 1972. 136 с.
 5. Кириллин В.М. Повесть о чудотворной Казанской иконе Богоматери в свете древнерусской литературной традиции // *Studia Litterarum*. 2017. Т. 2. № 1. С. 150–183.
 6. Коломыцева Н.В. Из истории Торопецкого Небина монастыря // Земля Торопецкая: Древняя и современная: Материалы краеведческих чтений. 2003–2010 / Ред. В.М. Воробьев. Тверь: Седьмая буква, 2011. С. 183–189.
 7. Косточкин В.В. Архитектурные памятники Торопца // Памятники культуры: исследования и реставрация. М.: АН СССР, 1959. Вып. 1. С. 5–65.
 8. Лучанский Александр. Освящение часовни при Знаменской церкви пог. Торопаца Холмского уезда // Псковские епархиальные ведомости. 1896. № XXII. ЧН. 15 ноября. С. 384–386.
 9. Некролог // Зодчий. 1913. № 11. С. 136.
 10. Обзорение его высокопреосвященством церквей и приходов Псковской епархии с 25 июня по 8 июля 1910 года // Псковские епархиальные ведомости. 1910. 1–15 ноября. № 21. ОН. С. 357–362.
 11. Орлов В.В. Храмы Псковской земли. Великие Луки: б/и, 2009. 256 с.
 12. Побойнин И.И. Торопецкая старина. Исторические очерки города Торопца с древнейших времен до конца XVII в. Торопец: Центр КИТ, 2004. 342 с. (Первое изд.: М., 1902 г.).
 13. Похищения // Псковские епархиальные ведомости. 1904. 1 декабря. № XXIII. ЧО. С. 403–405.
 14. Похищения // Псковские епархиальные ведомости. 1907. 1–15 июля. № 13. ЧО. С. 179–180.
 15. Салимов А.М. Храмовая архитектура Торопца XVII – XVIII веков. Тверь: Издатель «Салимовы и К^о», 2019. 80 с.
 16. Святотатство // Псковские епархиальные ведомости. 1909. 16–30 апреля. № 8. ЧН. С. 147.
 17. Торопецкий уезд // Списки населенных мест Российской империи, составленные и издаваемые центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел: Псковская губерния. Т. XXXIV. СПб.: Типограф. Мин-ва внутренних дел, 1885. С. 381–448.
 18. Шукин В.Д., священник. Историко-статистический очерк города Торопца Псковской губернии. СПб.: Типограф. губернского правления, 1888. С. 12–13.
 19. Шукин В.Д. Корсунско-Богородицкий собор в городе Торопце Псковской епархии / Ред. В. М. Воробьев. Тверь: Славянский мир, 2006. 104 с. (Первое изд.: СПб., 1894).
 20. Шукин В.Д., протоиерей. Церкви города Торопца Псковской епархии // Историко-краеведческий альманах «Торопецкая старина» / Ред.-сост. А.А. Петров. Вып. 1. Тверь: Издательство ТвГУ, 2021. 40 с.
 21. Шукин Владимир Дмитриевич // Попов Ю.Г. Торопецкие подвижники благочестия: Краеведческое исследование / Ред. В.М. Воробьев. Тверь: Седьмая буква, 2009. С. 43–46.
 22. Шукин Владимир Дмитриевич // Попов Ю.Г. Торопецкий культурный слой (государственные деятели, священнослужители, литераторы, художники, краеведы). СПб.: КультИнформПресс, 2016. С. 109–114.

ПОЧИТАНИЕ СВЯТОГО КЛИМЕНТА РИМСКОГО В ВЕЛИКОБРИТАНИИ. ИСТОРИКО-ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР КУЛЬТОВЫХ СООРУЖЕНИЙ

**VENERATION OF ST. CLEMENT OF ROME IN GREAT BRITAIN.
HISTORICAL AND GEOGRAPHICAL OVERVIEW OF HOUSES OF WORSHIP**

**Прокопенков А.В.¹, Прокопенков В.Н.²
Prokopenkov V.N., Prokopenkov A.V.**

*Севастопольский филиал Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова¹
Sevastopol Branch of G.V. Plekhanov Russian University of Economics*

*Региональная общественная организация «Наследие Святого Климента Римского»²
Sevastopol regional public organization «The Legacy of St. Clement of Rome»*

Аннотация. Почитание священномученика Климента Римского стало общеизвестным и значимым феноменом в пространстве христианской культуры, прежде всего, в агиографической традиции, иконографии и богослужебной литературе. В контексте международного научного дискурса культ Климента преимущественно рассматривался на примере Чехии, Моравии и стран Северной Европы, в то время как его присутствие в англосаксонской и британской традиции остается не изученным. Настоящее исследование открывает новое направление в изучении почитания святого в Великобритании.

Abstract. The veneration of the Holy Martyr Clement of Rome has become a well-known and significant phenomenon in space of Christian culture, primarily in the hagiographic tradition, iconography and liturgical literature. In the context of international scientific discourse, the cult of Clement was mainly considered through the example of Czechia, Moravia and the countries of Northern Europe, while his presence in the Anglo-Saxon and British traditions remains unexplored. The present study opens up a new direction in the study of veneration of the Saint in Great Britain.

Ключевые слова: святой Климент, церковь Англия, Шотландия, Ирландия, графство, сакральная топография, ландшафт

Keywords: St. Clement, church, England, Scotland, Ireland, county, sacred topography, landscape

Исследования истории христианства в Британии фокусируются на социополитических аспектах, упуская культовую архитектуру и предмет почитания святых, что определяет актуальность данной работы. В статье представлен обзор храмов, часовен и других достопримечательностей, посвященных святому Клименту Римскому в Великобритании, что позволяет проследить развитие культа, географию и исторические этапы его почитания на британских островах. Литературные ссылки, встречающиеся в широком доступе, преимущественно представлены материалами, содержащими ограниченный объем информации, в связи с чем, они в настоящей статье не цитируются. Вместе с тем, использованные сведения основаны на материалах, полученных из баз данных, обеспечивающих необходимый уровень достоверности.

Историческое наследие церквей, посвященных святому, широко представленное на территории Англии, свидетельствует о значимости его роли в христианской традиции региона. Одним из наиболее известных памятников является церковь святого Климента Датского в Лондоне (St. Clement Danes, Central Church of the RAF, Strand). Ее история восходит к IX веку, когда храм был основан датской общиной, проживавшей в этом районе. Название храма, несомненно, отражает связь с датской культурой. В научной литературе отмечается возможность захоронения здесь Гарольда I – внебрачного сына короля Кнуда Великого, правителя Англии, Дании и Норвегии [1]. Современное здание церкви Климента Датского было возведено в 1680-х годах на месте раннего храма. В Лондоне на одной из центральных улиц, Истчипе, располагается еще одна церковь святого Климента (St. Clement's, Eastcheap), упоминания о которой в письменных источниках датируются 1067 годом. Однако, учитывая археологические данные и гипотезы исследователей, культовое сооружение могло существовать уже в римский период.

Значительную роль в контексте изучаемой традиции играет церковь святого Климента в Норвиче (St. Clemet's Church, Norwich, Norfolk), расположенная на реке Венсам в графстве

Норфолк. Город известен одной из старейших саксонских церквей, датированной 1040 годом. Возвращение в Севастополь в 2013 году двух старинных икон из этого города, вывезенных английским офицером из Севастополя в период Крымской войны, представляет собой значимый факт в контексте историко-культурных репатриаций церковных реликвий. Выкуп икон был осуществлен братией Севастопольского пещерного монастыря святого Климента, которая приобрела их на одном из частных аукционов [2].

На севере страны, в графстве Северный Йоркшир, находится церковь святого Климента в Йорке (St. Clements's Church, Grove York). Расположенная у слияния рек Фос и Уз, она связана с одноименным округом – Клементорп (Clementhorpe), функционировала как часть бенедиктинского женского монастыря, основанного в 1130 году. В этом районе сохранилось название улицы, свидетельствующее о важности памяти святого для местного сообщества. В графстве Восточный Сассекс церковь святого Климента в Гастингсе (The Church of St. Clement, Hastings) занимает значимое место как одна из старейших в регионе. Первые упоминания датируются 1080 годом, после разрушений в ходе исторических событий храм восстановили к 1380 году как символ устойчивости религиозных институтов в условиях политической нестабильности.

Деревня Фискертон в пригороде Линкольншира известна церковью святого Климента (St. Clemen's Church, Fiskerton). Возведена на берегу реки Вифэм на месте более древнего сооружения XI века. Ее реставрация в 1863 году отражает тенденции викторианской эпохи по возрождению и сохранению средневекового наследия, свойственные небольшим рыбацким общинам.

Археологический интерес представляет часовня святого Климента в замке Понтефрак (St. Clement's Chapel, Pontefract Castle) в графстве Уэст-Йоркшир. Построенная в конце XI века внутри крепостных стен, она заменила раннюю саксонскую церковь. Разрушение замка и часовни в 1649 году связано с политическими событиями периода гражданской войны. Подобные памятники практически не исследуются и не пользуются интересом научного сообщества. Церковь святого Климента в Роустоне (St. Clement's Church, Royston, Lincolnshire), освященная в XII веке, демонстрирует преемственность христианских традиций в сельских регионах. Перестройка храма в 1740-х годах отражает изменения архитектурных тенденций и адаптацию церковного зодчества к новым историческим условиям.

Церкви, посвященные святому Клименту, размещены не только в крупных городах Англии, но и в небольших сельских пригородах, образуют отдельную географию сакрального пространства. Одним из ярких примеров является церковь святого Климента в городе Сандвич (The Church of St. Clement in Sadwich, Kent), где культ святого прочно укоренился уже к концу саксонского периода, то есть до нормандского завоевания 1066 года. Современное здание представляет собой результат масштабной реконструкции XII века. Согласно исследованию Барбары Кроуфорд, храм связан с именем Эдуарда Исповедника и графа Мерсии Леофрика, а проведение богослужений в то время, в присутствии короля свидетельствует о высокой степени почитания святого Климента в англосаксонской королевской среде [1]. Сходные черты обнаруживаются и в истории церкви святого Климента в Вустере (St. Clement's Church, Worcester, Worcestershire), городе, лежащем на реке Северн. Современное здание было построено в 1823 году, однако существование приходской общины восходит еще к 1120 году, что подтверждает преемственность местной христианской традиции. На юго-западе страны, в графстве Корнуолл, находится церковь святого Климента в Труро (The Church of St. Clement in Truro, Cornwall). Храм, расположенный в долине реки Тресиллиан, с 1249 года связан с именем святого, который считается небесным покровителем данной местности. Перестроенный в 1865 году, он соседствует с Климентовским холмом и одноименным парком, что указывает на локализацию культа в природно-историческом ландшафте региона. Аналогичные примеры отмечаются и на иных географических территориях.

В валлийском городе Райдер (St. Clement's Church, Rhayader, Powys), расположенном на берегу реки Уай, церковь святого Климента, изначально включенная в структуру местного замка, сохраняет отдельные элементы первоначального здания 1291 года: в частности, купель и надгробные плиты. Здание, реконструированное в 1887–1897 годах, иллюстрирует определенный интерес к наследию периода викторианской неоготики. В графстве Норфолк, на северном побережье, церковь святого Климента в деревне Барнам Оувери (St. Clement's Church, Burnham Overy) в нормандский период была частью небольшого монастыря. Основанная в начале XII века, она представляет собой пример раннесредневековой монастырской архитектуры, удачно вписанной в сельский пейзаж. На восточной окраине Оксфорда, в районе, известном как St. Clement, с 1122 года существовал храм, посвященный святому Клименту. Современную церковь (St. Clement's Church, Oxford) построили в 1828 году на месте древнего здания: такая преемственность свойственна многим церквям Англии. Имя Климента закрепилось и в местной топонимике – улица и район названы в честь него.

В графстве Кент церковь святого Климента в Олд Ромни (Church of St. Clement, Old Romney) XII века была возведена на искусственно насыпанном холме, предохранявшем ее от наводнений. Местное предание связывает храм с захоронением одного из рыцарей, участвовавших в крестовых походах под предводительством короля Ричарда Львиное Сердце, что придает объекту особое историко-культурное значение и популярность среди туристов. В Дербишире, в деревне Хорсли (Horsley), сохранились две средневековые церкви святого Иоанна и святого Климента. Последняя датируется приблизительно 1200 годом и представляет собой пример сельской религиозной архитектуры позднего нормандского периода.

В графстве Эссекс, в Западном Тарроке (St. Clemet's Church, West Thurrock), средневековая церковь с круглой башней-нефом, построенная в начале XII века, впоследствии была расширена. Такой прием иллюстрирует распространенную в Англии тенденцию адаптации архитектурного облика храмов в соответствии с изменяющимися литургическими практиками. Недалеко от Ньюбери в деревне Ашампстед графства Беркшир церковь святого Климента (Church of St. Clement, Ashampstead) была возведена к концу XII века, скромные размеры и сельская локация не умаляют ее исторической и культурной значимости. Небольшая церковь святого Климента (St. Clement's Church, Grainthorpe), датируемая 1200 годом, расположена в графстве Линкольншир, деревня Грейнторп. Несмотря на скудность письменных свидетельств, сам факт ее существования в этой местности указывает на широту распространения культа святого.

Значимый объект храмовой архитектуры – часовня святого Климента в Чичестерском кафедральном соборе (The Chapel of St. Clement, Chichester Cathedral). Построенная около 1300 года у реки Лавант, она известна «Иконой Божественного Света» и составляет неотъемлемую часть духовного и художественного пространства одного из важнейших соборов Англии, основанного в 1075 году.

Церковь святого Климента в Кембридже (The Church of St. Clement, Cambridge), древнем университетском городе Восточной Англии, упоминается в письменных источниках с 1215 года и, по мнению исследователей, может иметь более древние корни. Основное здание было возведено в XIII веке. Примечательно, что в городе сохранилось название жилого района «Сады Святого Климента» (St. Clement's Gardens, Thompson's Lane), что отражает устойчивое культурное присутствие святого в городской топографии.

Таким образом, в географии культа святого Климента в Британии особое место занимают храмы, расположенные в прибрежных и речных регионах, что свидетельствует о характере раннего распространения христианства среди морских и рыболовецких общин. Так, в деревне Солтфлитби (St. Clement's Church, Saltfleetby) в графстве Линкольншир, на побережье Северного моря, храм был возведен в 1225 году, позднее заменен новой постройкой в 1880-х годах. Сходную прибрежную топографию демонстрирует и храм в Ли-он-Си (St. Clement's Church, Leigh-on-Sea), где церковь с башней с 1248 года служила не только духовным центром, но и ориентиром для моряков, определяя взаимодействие культового сооружения с морской культурой региона.

На территории усадьбы Паудерхам, близ деревни Кентон (Kenton), церковь святого Климента (St. Clement's Church Powderham) освящена в 1259 году. Историко-культурное пространство в районе реки Экс характеризуется связью с кельтским культурным наследием. Еще один приморский приход – церковь в Скегнесс (St. Clement's Church, Skegness, Lincolnshire), вероятно, основанная в XIII веке. Она также отражает процесс наименования климентовских храмов, расположенных вдоль восточного побережья.

Сакральная география церковной топонимики Климента прослеживается и в небольших деревнях, таких как Уорлаби (St. Clement's Church, Worlaby, North Lincolnshire), где в 1870-х годах здание было построено на основе прежней саксонской конструкции XIII века. То же касается храма в Вителе (St. Clement's Church, Withiel, Cornwall), где культ святого укоренился с XIII столетия. В болотистой местности на окраине Норфолка расположена церковь в Аутвелле (St. Clement's Church, Outwell, Norfolk), также датируемая XIII веком. Это пример адаптации сакрального пространства к специфическим природным условиям Фенских болот.

В портовом городе Дартмут (St. Clement's Church, Dartmouth, Devon), где христианская традиция восходит ко времени Третьего крестового похода, церковь св. Климента, старейшая из трех городских, восходит к XIII веку. Храм в деревне Террингтон (St. Clement's Church, Terrington, Norfolk), датируемый XIV веком, выделяется как центральная достопримечательность населенного пункта и указывает на сохранение культа, в том числе и в аграрных территориях. Сходным образом, церковь в деревне Нолтон (St. Clement's Church, Knowlton, Kent), построенная в XIV веке и восстановленная в 1855 году, демонстрирует преемственность сакрального пространства в рамках ландшафта усадьбы.

В Ипсвиче (St. Clement's Church, Ipswich, Suffolk), древнейшем городе Восточной Англии, храм, построенный около 1500 года, является одним из старейших сохранившихся зданий и занимает значительно место в историческом градостроительном ландшафте. Его дополняет более поздний пример в Чорлтон-кам-Харди (St. Clement's Church, Chorlton-cum-Hardy, Manchester), где нынешнее здание середины XIX века продолжает традицию, восходящую к первой деревянной часовне 1512 года.

Шотландская ветвь представлена, в частности, англиканским приходом в Абердине (St. Clement's Anglican Church, Abardeen), важнейшем морском центре страны, где в 1828 году была реконструирована церковь на месте прежней постройки XV века. В 1871 году в городе основали отдельную епископальную церковь, в 1970-м перестроив на новом месте (St. Clement's Episcopal Church, Abardeen). Такие трансформации урбанистического ландшафта зачастую происходят в ущерб культовым сооружениям.

Особый памятник позднесредневековой архитектуры представляет собой церковь в деревне Родел на острове Харрис (St. Clement's Church, Rodel, Isle of Harris, Scotland). Возведенная в 1520 году, она хорошо сохранилась до настоящего времени. В ее крипте находится усыпальница Александра МакЛауда, восьмого вождя клана МакЛаудов Харриса, придающая дополнительную родовую и мемориальную значимость.

Храм на Кинг-сквер в центре Лондона (St. Clement's Church, King Square, London) сочетает в себе элементы греческой и готической архитектуры. Он был заложен в 1822 году и с 1852 года служит местом объединенного прихода святых Климента, Варнавы и Матфея. Такой пример демонстрирует эволюцию пространства в условиях структурной реформы церковной жизни. В городе Урмстон, входящем в состав Большого Манчестера, расположена церковь святого Климента (The Church of St. Clement at the corner of Stratford Road, Urmston, Manchester), основанная в 1867 году. Урмстон характеризуется историческим наследием, уходящим в эпоху римского поселения, дополняя статус культового объекта.

Церковь святых Климента и Фомы в Винчестере (Church of St. Thomas and St. Clement in Winchester, Hampshire), основанная в 1847 году, располагается на улице Саутгейт в городе Винчестер, графство Хэмпшир. Архитектурный облик храма воплощает типологические особенности регионального культового строительства середины XIX столетия. В столичном регионе Лондона Кенсингтон функционирует церковь святого Климента (St. Clement's Church, Kensington, London), возведенная в 1867 году. Объект занимает квартал Ноттинг Дейл на улице Тредголд и относится к западной части центрального Лондона. Факт посвящения храмов святому Клименту в пределах крупных урбанистических центров отражает устойчивую тенденцию в конфигурации сакрального пространства городских агломераций.

На южном побережье Англии, в районе Ньютаун и Олдерни, графстве Дорсет, построенная церковь святого Климента в Паркстоуне (St. Clement's Church, Parkstone, Poole, Dorset) в 1889 году. Географическое расположение храма у Ла-Манша указывает на влияние прибрежных факторов на архитектурные и строительные решения. В прибрежном поселке Саттон-он-Си графства Линкольншир (The Church of St. Clement's, Sutton on Sea, Lincolnshire) местные общины возвели храм в начале XIX века. Поселок расположен в районе Восточный Линдси на берегу Северного моря, недалеко функционирует зал святого Климента (St. Clement's Hall, Sutton on Sea) как один из культовых центров в этом регионе.

В пригороде курортного города Борнмут – Боскомбе в графстве Дорсет находится викторианская церковь святого Климента (St. Clement's Church, Boscombe, Bournemouth, Dorset) 1870-х годов. Наличие в непосредственной близости от религиозного комплекса образовательных учреждений указывает на его интеграцию в систему социально значимых институтов городской среды. В Большом Манчестере, в городе Рочдейл, располагается церковь святого Климента (The Church of St. Clement, Spotland Neighborhood, Rochdale), в долине реки Роч. Сооружение 1835 года относится к раннему периоду промышленной революции на севере Англии. Город Брэдфорд в Западном Йоркшире известен церковью святого Климента (St. Clement's Church, Bradford), построенной в 1894 году. Объекты относятся к периоду активного индустриального роста и урбанизации.

Отдельные образцы храмовой архитектуры не дошли до нашего времени в аутентичном виде, будучи либо полностью утрачены, либо капитально перестроены в ходе позднейших преобразований. В юго-западной Англии, в городе Бристоль, на реке Эйвон, существует комплекс, включавший церковь святого Климента, дом и дорогу с соответствующим названием (St. Clement's Church, St. Clement's House, St. Clement's Road, Bristol). Храм, возведенный в 1885 году, в настоящее время отсутствует: на его месте пролегает дорога, таким образом, изменение городской инфраструктуры в данном случае привело к его утрате. В южной части Лондона, в районе Далвич, храм святых Климента и Петра (St. Clement's with St. Peter's Church, Dulwich) был построен в период 1870–1885 годов. Здание было уничтожено в ходе бомбардировок Второй мировой войны и восстановлено в 1957 году. В стенах церкви

действует церковно-приходская школа во имя святых Иоанна и Климента, при этом приходские организации зачастую выполняют функции образовательных институтов.

В Шотландии, на берегу Кромарти-Ферт, в городе Дингуолл расположена церковь святого Климента (Dingwall St. Clement's Church, Dingwall, Scotland). Построенная в начале XIX века, она заменила средневековое здание, к которому в 1510 г. была пристроена часовня святого Климента. Трансформационные процессы такого рода свидетельствуют об устойчивости и долговечности традиции культового почитания. В центральной части Бирмингема, в районе Ничелс, была построена церковь святого Климента (St. Clement's Church, Nechells, Birmingham) в 1859 году. При храме функционируют школа и клиника. Это говорит о комплексном подходе к социальной поддержке населения через церковные учреждения.

В Ливерпуле, портовом городе графства Мерсисайд, церковь святого Климента (Church of St. Clement, Liverpool) возведена в 1841 году. Храм включен в список национального наследия Англии, что подтверждает его архитектурную и историческую значимость. В северо-западной Англии, в графстве Большой Манчестер, в городе Ордсел, находится церковь святого Климента (St. Clement's Church, Ordsall), построенная в 1878 году. Этот храм признан оригинальным памятником архитектуры викторианского периода.

В городе Линкольн, расположенном в регионе Восточный Мидленд, находится дом приходского священника в честь святого Климента (St. Clement's Old Rectory, Lincoln). Город известен своим кафедральным собором XIII века, выполненным в стиле английской готики. Резиденция священника, имеющая более чем столетнюю историю, расположена в непосредственной близости к собору, подчеркивая сложившиеся традиции в религиозной инфраструктуре города. В юго-восточной части Англии, в городе Ипсвич (графство Саффолк), располагается Конгрегационалистская церковь святого Климента (St. Clement's Congregational Church, Ipswich), возведенная в 1887 году. Храм, находящийся вблизи Саффолкского университета, носит имя древней приходской церкви святого Климента и связан с одной из наиболее известных местных фамилий. Между указанными двумя церквями в Ипсвиче расположен приходской зал святого Климента (St. Clement's Parochial Hall, Ipswich).

Подобная интеграция религиозных учреждений в структуру локального городского сообщества прослеживается также в городе Юэлл (графство Суррей), где находится католическая церковь святого Климента (St. Clement's Catholic Church, Ewell) 1962 года. При церкви функционирует начальная римско-католическая школа (St. Clement's Catholic Primary School, Ewell), отражающая тесную связь между религиозной и образовательной сферами в послевоенной Великобритании. Аналогичный подход к приходской деятельности представлен в районе Верхний Опеншоу города Манчестер. Здесь в 1880 году была построена церковь святого Климента (St. Clement's Church, Higher Openshaw), при которой действует начальная школа англиканской церкви (St. Clement's C of E Primary School, Higher Openshaw). Традиции образовательного попечения присущи многочисленным католическим и протестантским религиозным общинам.

В Шотландии, в крупном портовом городе Данди, на побережье залива Ферт-оф-Тэй, находится современная церковь святого Климента, совмещенная с начальной школой (Church and Primary School of St. Clement in Dundee). Здание возведено на городской площади, где в средние века располагалась крупная церковь, также посвященная святому Клименту, что также указывает на преемственность сакральной географии и важность культа святого в регионе. Схожим образом, в южном Уэльсе, в городе-графстве Нит Порт-Толбот, в устье реки Нит, расположена церковь святого Климента в Бритон Ферри (St. Clement's Church, Briton Ferry), датируемая 1860-ми годами. Объект включен в ряд викторианских храмов, возведенных в период активной урбанизации и индустриализации регионов Британских островов.

Упоминание святого Климента сохраняется также в наименованиях улиц и местности. Так, в районе Ордсалл (Большой Манчестер), где англиканская приходская церковь святого Климента (St. Clement's Church in Ordsall) была построена в 1870-х годах, соседняя улица носит название San Clement Drive.

В старинном рыбацком поселении Хоуп-Коув на юго-западе Англии (графство Девон), находится церковь святого Климента (St. Clement's Church, Hope Cove, Devon), время возведения которой остается неустановленным. Примечательно, что небольшая колокольня здания архитектурно напоминает корму корабля, а витражи храма украшены изображениями святого Климента с якорем и рядом апостола Петра, что может интерпретироваться как символ апостольской преемственности. В интерьерах церковных сооружений часто встречаются изображения святого Климента, традиционно представленного с якорем – символом его мученической кончины. Учреждения, носящие имя Климента Римского, нередко избирают этот образ в качестве своего эмблематического знака, что являет собой прямое указание на историко-агиографическое предание о мученической смерти святого в Херсонесе. Эта

практика отражает не только память о его страданиях, но и служит визуальным маркером связи с духовным и культурным наследием, требующим осмысления.

Судьба некоторых храмов, названных в честь святого Климента, связана с процессами секуляризации и трансформации городского пространства. Так, церковь святого Климента в Илфорде (графств Эссекс), построенная в 1890-х годах как часовня святого Климента в районе Нечелс города Бирмингема (*St. Clement's Church, Nechells*), освященная в 1859 году, была признана избыточной и демонтирована в 1978 году. Помимо храмов, посвященных святому, его имя сохранилось в ряде географических объектов, указывающих на более раннее присутствие. Так, на юго-западе Англии, в графстве Корнуолл, у деревни Моузел расположен небольшой скалистый остров святого Климента (*St. Clement's Isle, Mousehole, Cornwall*). В средние века этот район был одним из главных портов региона и служил отправной точкой для паломников, направлявшихся в Святую Землю.

Особый интерес представляет юго-восточный округ острова Джерси (нормандские острова), также носящий имя святого Климента (*Saint Clement, Jersey*). Эта территория, известная своей прибрежной геоморфологией, включает в себя одну из древнейших церквей, посвященных мученику. Первоначальная деревянная церковь была сожжена в период норманнских нашествий, после чего около 911 года началось строительство каменной часовни, преобразованной в приходскую церковь к 1067 году. С 1090 года храм находился под управлением местного аббатства, а в XV веке был значительно расширен, что делает его одним из ключевых центров культа святого Климента на Британских островах.

Почитание святого Климента Римского имеет глубокие исторические корни, связанные с ранним христианством, нормандским влиянием и морской традицией. Он считается покровителем моряков, кузнецов и плотников; в его честь отмечался праздник *Old Clem's Day*. Имя святого отражено в топонимике и названии храмов, образовательных и коммерческих учреждений.

Исследованием выявлено 60 культовых объектов, однако данные об их происхождении часто фрагментарны. Особый интерес для исследователей представляют храмы XI века в Истчипе, Йорке и Гастингсе. Все перечисленные факты свидетельствуют о продолжительной устойчивости патронального культа одного из первомучеников Тавриды в англоязычном христианском пространстве. Современные процессы секуляризации и дехристианизации, характерные для европейских стран, во многом обуславливают дефицит научного интереса к исследованию историко-религиозного наследия.

Таким образом, широкое распространение храмов, освященных в честь святого Климента Римского на территории Великобритании, начиная с XI века, можно идентифицировать как историко-культурную аномалию. Учитывая, что этот святой не имел прямой связи с британской христианской традицией, а культ папства в английской церковной историографии воспринимался с настороженностью или даже отторжением, факт устойчивого почитания Климента – римского епископа и мученика – остается во многом необъясненным. Это обстоятельство диктует необходимость углубленного и системного анализа, включающего использование новых источников, а также изучение влияния внешнеполитических факторов и религиозной динамики церковной среды на процесс формирования сакральной топографии.

Источники и литература (References):

1. Крофорд Б.Э. Культ св. Климента Римского в Северной Европе // Климентовский сборник: материалы VI Международной конференции «Церковная археология: Херсонес – город святого Климента». Севастополь, 2013.
2. Иконы времен Крымской войны, вывезенные за границу англичанами, вернулись в Севастополь [Электронный ресурс]. – URL: <https://sevastopol.su/news/ikony-vremyon-krymskoy-voyny-vyvezennye-za-granicu-anglichanami-vernulis-v-sevastopol> (дата обращения: 21.06.2025).
3. Реймсская Псалтирь: Западноевропейские источники по истории Руси. URL: https://ruhistor.ru/istochniki_zap_017.html (дата обращения: 21.06.2025).

ХРИСТИАНСКИЙ ГЕРОИЗМ НА БАСТИОНАХ СЕВАСТОПОЛЯ

CHRISTIAN HEROISM ON THE BASTIONS OF SEVASTOPOL

Ежова Е.В.
Yezhova E.V.

Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
Sevastopol State University, Sevastopol

Аннотация. Тема героизма на бастионах Севастополя была востребованной еще со времени самой обороны. Для многих это стало путеводной звездой в деле служения Отечеству, наглядным примером любви к нему. Но мало кто из исследователей задумывается о том, что послужило основанием столь массового проявления героизма на бастионах Севастополя. Что заставляло русских моряков так рисковать своей жизнью? Ведь неоспоримым фактом является то, что вначале Крымской войны российское воинство не имело весомого опыта ведения боевых действий, было обеспечено морально устаревшим оружием; русский флот проигрывал европейскому и качеством, и количеством Россия не располагала передовыми каналами связи. По какой причине Крымская кампания обернулась для неприятеля тяжелым испытанием, несмотря на то, что против России ополчились передовые силы Европы? В упомянутых выше характеристиках российской армии не обозначен решающий аспект – ее морально-боевой дух. На вопрос: Что заставляло великороссов и малороссов, греков и армян, финнов и немцев, шведов и поляков, единенных именем «офицер Черноморского флота», стоять насмерть в Севастополе?, ответ дать можно сейчас – то были граждане России, для которых слова Вера, Отечество, Присяга, Долг и Честь значили больше, чем Жизнь.

Abstract. The theme of heroism on the bastions of Sevastopol has been in demand since the time of the defense itself. For many, it became a guiding star in serving the Fatherland, a clear example of love for it. But few researchers think about what served as the basis for such a massive display of heroism on the bastions of Sevastopol. What made Russian sailors risk their lives so much? After all, it is an indisputable fact that at the beginning of the Crimean War, the Russian army did not have significant experience in conducting military operations, was provided with morally obsolete weapons; the Russian fleet was inferior to the European one in both quality and quantity; Russia did not have advanced communication channels. For what reason did the Crimean campaign turn out to be a difficult test for the enemy, despite the fact that the advanced forces of Europe had risen up against Russia? The above-mentioned characteristics of the Russian army do not indicate the decisive aspect - its moral and fighting spirit. To the question: What made the Great Russians and Little Russians, Greeks and Armenians, Finns and Germans, Swedes and Poles, united by the name "Black Sea Fleet officer", stand to the death in Sevastopol?, the answer can be given now - they were citizens of Russia, for whom the words Faith, Fatherland, Oath, Duty and Honor meant more than Life.

Ключевые слова: героизм, христианство, «За Веру, Царя и Отечество», Крымская война

Key words: heroism, Christianity, "For Faith, Tsar and Fatherland", Crimean War

Тема героизма на бастионах Севастополя была востребованной еще со времени обороны. Участники «севастопольской страды» неоднократно становились героями как периодической печати и художественной литературы, так и научных трудов по истории, педагогике и множеству военных наук. Никого не оставляет равнодушными беспримерное мужество защитников города, проявленное в дни первой обороны Севастополя. Для многих это стало путеводной звездой в деле служения Отечеству, наглядным примером любви к нему. Но мало кто из исследователей задумывается о том, что послужило основанием столь массового проявления героизма на бастионах Севастополя.

В толковом словаре современного русского языка Д.Н. Ушакова героизм характеризуется как «способность к совершению подвига» [9, с. 95].

Толковый словарь Ожегова говорит, что героизм – это «отвага, решительность и самопожертвование в критической обстановке» [5, с. 274].

И они оба правы, ведь герой это «исключительный по смелости или по своим доблестям человек», как правило «выделившийся своей храбростью на войне» [9, с. 95]. Это «витязь, храбрый воин, доблестный воитель» [1, с. 366–367].

Все эти особенности без преувеличения можно отнести к защитникам Севастополя в годы Крымской войны.

«Чтобы понять, что такое были наши противники, вспомните о шестнадцати тысячах моряков, которые, плача, уничтожали свои суда с целью загородить проход (на рейд) и которые заперлись на казематах бастионов со своими пушками, под командой своих адмиралов Корнилова, Нахимова, Истомина! К концу осады от них осталось восемьсот человек, а остальные и все три адмирала погибли у своих пушек...», – так охарактеризовал защитников города маршал Франции Франсуа Канробер командующий французской армией в Крыму в 1854–1855 гг. [4, с. 5].

В начале противостояния в Крыму правительства стран европейского альянса считали, что война станет подобна приятному путешествию. Идея овладения Крымом, падения Севастополя и гибели Черноморского флота стала ключевой задачей кампании. Осуществив задуманное, сторонники альянса надеялись обратить Россию в посредственное государство и уничтожить южное «окно в Европу».

Но реальность разрушила ожидания. *«После блистательной победы на Альме, я надеялся, что разбитая неприятельская армия не скоро вознаградит свои потери и что Севастополь тотчас падет под вашими ударами; но отчаянная защита этого города и прибывшие к армии русской подкрепления на первый раз замедляют ваши успехи»,* – писал 24 ноября 1854 года в рескрипте главнокомандующему Восточной армией Император Франции Наполеон III.

Что же заставляло русских моряков так рисковать своей жизнью? Ведь неоспоримым фактом является то, что в начале Крымской войны российское воинство не имело весомого опыта ведения боевых действий, было обеспечено морально устаревшим оружием; русский флот проигрывал европейскому и качеством, и количеством; в довершение вышесказанного Россия не располагала передовыми каналами связи. Неизбежен вопрос: по какой причине данная кампания обернулась для неприятеля нескончаемым и серьезным испытанием, несмотря на то, что против России ополчились передовые силы Европы? Здесь важно понять, что в упомянутых выше характеристиках российской армии не обозначен решающий аспект, а точнее – ее морально-боевой дух.

Не смотря на трагедию, вызванную потерей флота на Черном море, это было время высочайшего героизма и беспрецедентного мужества, ставшего выдающимся примером самопожертвования, смелости и отваги. В одном из писем брату контр-адмирал В.И. Истомин писал: *«Не могу надивиться на наших матросов, солдат, а также офицеров. Такого самоотвержения, такой героической стойкости пусть ищут в других нациях со свечой»* [8].

Ответ очевиден. На Руси любовь к Отечеству всегда неизбежно была связана с верностью государству и вере предков. *«... Любовь к Родине и преданность Церкви так тесно слились в одно всеобъемлющее чувство, что русские не могут отделить одно от другого...»* говорил Н.Г. Чернышевский о начале войны [7, с. 102].

А Ф.М. Достоевский в письме редактору журнала «Русский вестник» писал: *«... идеальный христианин – дело не отвлеченное, а образно реальное, возможное, воочию предстоящее и что христианство есть единственное убежище Русской Земли ото всех ее зол»* [2, с. 68].

На протяжении всего исторического пути Русская Православная Церковь проявляла заботу о духовно-нравственном состоянии воинства и благословляла защитников Отечества на ратный подвиг, что явилось отражением как исторической ее связи с монархической властью и главенствующей роли Православия в духовной жизни страны, так и разной конфессиональной принадлежности противников. Тщательно продуманная система религиозно-нравственной подготовки русской армии и флота зиждилась на прочном фундаменте, выраженном сокровенными словами: *«За Веру, Царя и Отечество»* [9], [7, с. 51].

С первых дней обороны города *«моряки считали защиту Севастополя долгом чести, который был для них важнее собственной жизни»* [4, с. 6]. *«... мы отстаиваем город как Русские, знающие свой долг Царю и Отечеству. Правда, что и в эту бомбардировку многие из наших моряков пали, но смерть за отечество есть награда каждого христианина...»,* – писал брату из Севастополя капитан 2 ранга Н.Н. Липкин [4, с. 9]. *«Постоянная опасность, близость смерти переносит мысли воина к вопросам вечности, смысла человеческого бытия»* [7, с. 99]. Как следствие горячая молитва и упование на милость Божию становятся постоянными спутниками наших славных героев.

«Война объявлена! Турецкий флот вышел в море; отслужить молебствие и поздравить команду!» – последовал сигнал П.С. Нахимова эскадре после получения манифеста с объявлением войны. [3, с. 29].

14 сентября 1854 года В.А. Корниловым было принято решение *«по русскому обычаю, начать защиту города крестом и молитвой, знаменующими начало всякого желанного дела на православной Руси...»*. *«Тысячи теплых молитв возносились к небесам, молитв чистых, солдатских – бесслезных, бессловных, но горячих и искренних»* [3, с. 73–74].

«Нет, впрочем, у нас и маленькой батареи, где бы не было знамени веры. Едва успели, где насыпать вал небольшой, ставятся орудия, ставится тут же в нише икона святого и теплится лампадка», – писал в те дни в своем дневнике протоиерей Арсений Лебединцев [6, с. 25].

Особенно ярко Дух Веры явился в госпиталях, возгораемый в раненых и больных по-настоящему христианским служением сестер милосердия: *«придешь исповедовать и приобщать одного или двух, а найдешь желающих десять» [6, с. 12].*

Именно этот Дух Веры и чувство выполненного долга звучит в последних словах В.А. Корнилова: *«Скажите всем, как приятно умирать, когда совесть спокойна... Благослови, Господи, Россию и государя, спаси Севастополь и флот» [4, с. 6].*

В качестве вывода приведу слова П.М. Ляшука, много лет посвятившего изучению роли Черноморского флота в первой обороне Севастополя: *«До сих пор биографии абсолютного большинства погибших в Крыму морских офицеров и адмиралов Российского флота остаются малоизученными... Но на вопрос: “Что заставляло русских и малороссов, греков и армян, финнов и немцев, шведов и поляков, единенных именем “офицер Черноморского флота”, стоять насмерть в Севастополе?” ответ дать можно сейчас – то были граждане России, для которых слова Вера, Отечество, Присяга, Долг и Честь значили больше, чем Жизнь» [4, с. 12].*

Источники и литература (References):

1. Даль В.И. Толковый словарь живого русского языка. М., 1863 .
2. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 30. Кн. I. М., 1988.
3. Дубровин Н.Ф. 349 – дневная защита Севастополя. СПб., 2005.
4. Ляшук П.М. Офицеры Черноморского флота, погибшие при защите Севастополя в 1854–1855 гг. Биографический справочник. Симферополь, 2005.
5. Ожегов С.И. Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М.: АЗЪ, 1995. 928 с.
6. Протоиерей Арсений Лебединцев. Из дневника священника в осажденном Севастополе. Оттиски из «Русского Архива» (1908 г. кн.3). М., 1908.
7. Протоиерей Георгий Поляков Военное духовенство России // М.: ТИИЦ, 2002. 536 с.
8. Севастопольские письма В.И. Истомина. URL: <https://dem-2011.livejournal.com/1363789.html>
9. Ушаков Д.Н. Толковый словарь современного русского языка. М., 2014.

ЮСТИНИАНОВЫ ПОХОДЫ ПРОТИВ ПЕРСИИ В «ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ» ЕВАГРИЯ СХОЛАСТИКА

JUSTINIAN'S CAMPAIGNS AGAINST PERSIA IN THE ECCLESIASTICAL HISTORY OF EVAGRIUS SCHOLASTICUS

Тарсуков Д.И., Орлов Е.К.
Tarsukov D.I., Orlov E.K.

Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
Sevastopol State University, Sevastopol

Аннотация. Эпоха Юстиниана I запомнилась потомкам как время невероятных и масштабных строек и созданием первого полноценного сборника законов Византийской Империи – Кодекса Юстиниана. Эта историческая эпоха была временем реванша Византийской Империи. Войны в Северной Африке, в Италии за восстановление контроля над Римом, постоянные конфликты с другим крупным геополитическим игроком того времени – Персидской империей Сасанидов. Евагрий Схоластик был современником тех событий и оставил воспоминания о них в своей «Церковной Истории».

Abstract. The era of Justinian I was remembered by descendants as a time of incredible and large-scale construction projects and the creation of the first full-fledged collection of laws of the Byzantine Empire – the Justinian Code. This historical era was a time of revenge for the Byzantine Empire. Wars in North Africa, in Italy for the restoration of control over Rome, constant conflicts with another major geopolitical player of that time – the Persian Empire of the Sassanids. Evagrius Scholasticus was a contemporary of those events and left memories of them in his “Church History”.

Ключевые слова: Византийская империя, Персидская империя, Иберия, Евангрий Схоластик, Юстиниан I, Хосров I, Ковад I, Иберийская война, Лазская война

Keywords: Byzantine Empire, Persian Empire, Iberia, Evagrius Scholasticus, Justinian I, Khosrov I, Kovad I, Iberian War, Lazian War

Войны Юстиниана на Востоке шли из-за противостояния Византии и Персидской империй, продолжавшегося веками. Войны Византии с Персией Сасанидов, можно считать в более широком контексте продолжением древних римско-парфянских войн. В период правления Юстиниана I было две войны между Византией и Персией. Иберийская война 526–532 гг. и Лазская война с 540–562 гг.

Иберийская война 526–532 годов. Поводом для ее начала стало то, что персидский правитель Кавад I, опасаясь, что в пограничной с Византией провинции Иберия (современная Восточная Грузия) преобладает христианство, стал внедрять зороастризм. Численность византийской армии Прокопий Кесарийский, непосредственный участник событий, оценивает в 25 тысяч человек, а персидской – в 40 тысяч [5].

Первые годы войны были успешными для Персидской империи, поскольку византийское наступление на Нисибис и Тебету в 527 году оказалось неудачным. В 528 году персы двинулись из Иберии, чтобы захватить форты в восточной Лазике. Эти успехи показали Юстиниану слабость византийской обороны. В том же году силы византийского полководца Велизария были разбиты в битве при Таннурисе, и ему пришлось отступить в крепость Дару [2].

В 530 году Велизарий одержал победу над персами при Даре, в то время как полководцы Ситтас и Дорофей разгромили персов под командованием Михр-Михро в битве при Сатале. Но в 531 году Велизарий потерпел поражение от персов при Каллинике [2].

После смерти Кавада I новый правитель Персии Хосров I Ануширван был больше заинтересован в укреплении своей власти внутри страны. Юстиниан также выступал за окончание войны, поскольку планировал начать борьбу с вандальской Африкой и остготской Италией. В сентябре 532 года был подписан договор о «Вечном мире». По условиям договора византийские территории, занятые персами, были возвращены в обмен на выплату дани. Провинция Иберия осталась под контролем Сасанидского Ирана.

После окончания Иберийской войны, внешняя политика Юстиниана основывалась на идее восстановления единой Римской империи, поэтому он вел войны с королевствами вандалов и остготов в Северной Африке и Италии. Король остготов Витигес отправил в 539

году к правителю Персии Хосрову I послов чтобы побудить того начать войну против Византии [5]. Примирительное письмо от Юстиниана I не убедило Хосрова отказаться от своих планов пробить выход Ирана к Черному и Средиземному морям, и весной 540 года войска Сасанидов вторглись на территорию Византии [5]. Так началась вторая война между Византийской империей и Сасанидским Ираном за контроль над областью Лазика (современная западная Грузия). Длившаяся с переменным успехом с 540 по 562 годы, и получившая название Лазская война.

Первоначально Хосров стремился как можно быстрее достичь Сирии и Киликии. Захватив Суру, он прошел через Сергиополь и Иераполь, а затем направился к своей главной цели – Антиохии. Персы в июне 540 года осадили Антиохию, которая через несколько дней пала [4]. Город был разграблен и сожжен, а его жителей Хосров переселил в Иран. Юстиниан был вынужден заключить мир на тяжелых для Византии условиях: выплата 50 кентинариев золота единовременно и еще 5 кентинариев ежегодно.

В 541 году Юстиниан I отказался от мирного договора и начал войну против Ирана, назначив полководца Велизария командующим армией. Велизарий выступил из Дары вместе со своей армией и подошел к персидской крепости Нисибис, но не смог ее взять, и вместо этого начал осаду приграничной крепости Сисауранона. Гарнизон крепости сдался и перешел на сторону византийцев. Жаркий климат Месопотамии вызвал серьезные заболевания в византийской армии, что заставило Велизария остановить военную кампанию. В 542 году воюющие стороны, опасаясь эпидемии чумы, заключили перемирие, и в дальнейшем боевые действия шли в основном на Кавказе [2, с. 664].

По заключенному в 532 году «Вечному миру» Персия признавала Лазик в сфере влияния Византии. Попытки Византии установить над ней полный контроль вызвали в 541 году восстание местных жителей. Тогда же, в ответ на призыв лазского царя Губаза II, персидский правитель Хосров I вошел в Лазик и захватил основную византийскую крепость Петру. Но попытки установить прямой контроль над Лазикой и его усилия по распространению зороастризма вскоре вызвали недовольство христианских священников.

Узнав о вспышке чумы в персидской армии, Юстиниан прервал перемирие, и в 543 году приказал всем византийским войскам на востоке начать наступление в Персидскую Армению. Византийская армия дошла до Двина, но была разбита и отступила. Это позволило персам начать военные действия в Месопотамии. В 544 году Хосров вторгся на территорию Византии и осадил Эдессу, но не смог ее взять, и в 545 году снова было заключено перемирие сроком на 5 лет. Но Хосров отказался от требования Юстиниана, чтобы это перемирие распространялось на Лазик [5].

В 548 году в Лазике началось восстание против персов. Губаз II запросил помощи у Юстиниана. Обладание Лазикой, расположенной на побережье Черного моря с контролем важных горных проходов через Кавказ, являлось важным стратегическим пунктом, как для Византии, так и для Ирана [1].

В 549 году Юстиниан отправил в Лазик войска под командованием Дагисфея. Армия встала лагерем возле Петры и приступила к ее осаде [5]. Осада закончилась провалом для Византии [5]. Персидские войска под командованием Михр-Михроя нанесли поражение византийскому отряду, охранявшему горные проходы, и сняли осаду с крепости Петра.

После чего Михр-Михрой двинулся в Армению, оставив 5 тысяч солдат на разграбление Лазики. Эти силы были разбиты Дагисфеем в битве у реки Фасис в том же 549 году. В 550 году произошла смена военного руководства византийской армии: Дагисфей был отправлен домой, а Вессас принял командование византийской армией. В 551 году Вессасу удалось взять Петру.

После чего персидский полководец Михр-Михрой осадил столицу Лазики Археополь, а также несколько крепостей на правом берегу реки Фазис. Вессас нанес Михр-Михрою поражение у Археополя, в результате чего персидская армия понесла значительные потери и отступила. Несмотря на отступление, иранскому полководцу удалось захватить крепость Ухимерион, блокировав важные горные дороги [1].

В 554 году Михр-Михрой одержал победу у Телефиса, вынудив отступить византийскую армию к Несосу. Эти поражения ухудшили отношения между византийскими и лазскими полководцами – Губаз II жаловался Юстиниану на военачальников Вессаса и Рустиция. Это привело к тому, что Вессас был отозван, а Губаз убит Рустицием и его братом Иоанном [1].

После смерти Михр-Михроя в том же 554 году, командующим персидской армией был назначен Нахораган [1]. Он смог отразить византийское наступление у Оногуриса и вынудил противника отступить от Археополя, который дважды не удалось захватить Михр-Михрою.

В 555 году армия под командованием Нахорагана продолжила наступление в направлении реки Фасис, но была разбита новым византийским командующим Мартином, который после победы взял под контроль Археополь. В 556 году силы византийской армии окончательно изгнали персов с территории Византии. После этих событий Юстиниан отозвал

Мартина с Кавказа, назначив главнокомандующим армии своего племянника Юстина (будущий император Юстин II). Тогда же персидский правитель Хосров, узнав о бегстве Нахогарана прямо с поля битвы у реки Фасис, приказал ему вернуться из Иберии и подверг его, как пишет Агафий Миринейский, *«по отечественным законам жесточайшей казни, ибо он считал недостаточным наказанием за трусость просто умертвить его, но, надрезав с шеи кожу, ободрал ее всю до обеих ног, отделил от тела, перевернутую внутрь, и надутую слегка наподобие кожаного меха, он приказал повесить на скале, (устроив таким образом) чудовищное зрелище»* [1].

Война сильно истощила обе воюющие стороны, но для Ирана компания была проиграна, поскольку Хосров не достиг своих военных целей и Иран все еще был лишен выхода в Черное и Средиземное моря. В 557 году было заключено временное перемирие, а в 561 году посланники Юстиниана и Хосрова встретились на границе империй – между персидским городом Нисибисом и византийской крепостью Дара. Там состоялись переговоры, в результате которых был подписан мирный договор на 50 лет. По договору Хосров I уступал Лазику под контроль Византии, но Византия в свою очередь должна была платить по 30 кентинариев золота ежегодно в качестве платы за охрану перевала Каспийское ворота от кочевников в обмен на Лазику [5].

Что же написано у Евагрия Схоластика о данных событиях?

Евагрий так отвечает на вопрос, почему началась очередная война с Персидской Империей: *«Хосров, узнав об удачном покорении под римскую власть областей Африки и Италии, воспламенился сильной завистью и, что-то поставив в обвинение римлянам, говорил, что они поступили вероломно и нарушили заключенный мир»* [3]. В 539 году, в ответ на это, Юстиниан посылает посольство во главе с Анастасием, чтобы убедить Хосрова, что он не нарушал взятых на себя обязательств. Но Хосров весной 540 года, или как пишет Евагрий *«с огромным войском вступил в римские владения на 13-м году управления Юстинианом Римской империей»* [3].

После чего идет описание того, что Хосров взял город Сур у берегов Ефрата и пошел на Антиохию. Захватив Антиохию, он *«совершенно разорил ее огнем и мечом»* [3].

Следующей целью Хосрова стало разорение Эдессы – между верующих ходила молва, что Эдесса никогда не падет. Подойдя к городу, Хосров приказал своим воинам сделать насыпь возле стен, чтобы она возвышалась над ними. После того, как осажденные обрушили насыпь, Хосров отошел от города и прекратил попытки его захвата.

Еще одно интересное событие описано в источнике: когда Хосров решил захватить Сергиополь, в котором не было защитников, с ним вступили в переговоры его жители. Хосров потребовал выкуп, где среди прочего был Священный Крест, подаренный городу Юстинианом и Феодорой. Узнав, что жители не передали все драгоценные предметы, Хосров двинул войска к городу. На стене появилось войско, готовое защищать город. Местные жители заявили Хосрову, что это чудо творит мученик Сергий. *«Посему, будучи потрясен страхом и удивляясь вере христиан, возвратился восвояси. Говорят, под конец жизни он сподобился божественного пакибытия»* [3].

Таким образом, «Церковная история» Евагрия Схоластика является ценным историческим источником не только для реконструкций событий религиозной истории Византии, но и вооруженных конфликтов.

Источники и литература (References):

1. Агафий Миринейский. О царствовании Юстиниана. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Yustinian-1/o-tsarstvovanii-yustiniana/>
2. Годсуорти А. Во имя Рима. «Транзиткнига». Один из последних: Велизарий и персы. М., 2006. С. 544;
3. Евагрий Схоластик. Церковная история Перев. СПб. Духовной Академии, пересмотрен и исправлен Серповой В. В.; примеч.: Калинин А. - М.: Экономическое образование, 1997. [Электронный ресурс] https://azbyka.ru/otechnik/Evagrij_Sholastik/cerkovnaya_istoriya/
4. Люттвак Э. Стратегия Византийской империи. М., 2012.
5. Прокопий Кесарийский. Война с персами // Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., ст., комм. А. А. Чекаловой. Отв. ред. Г. Г. Литаврин. М.: Наука, 1993. 570 с.

ЦЕРКОВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ

УДК 902.34 (470.325)

DOI: 10.5281/zenodo.17109221

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ РАБОТЫ ПРИ РЕСТАВРАЦИИ УСПЕНСКО-НИКОЛАЕВСКОГО СОБОРА МАРФО-МАРИИНСКОГО ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В БЕЛГОРОДЕ

ARCHAEOLOGICAL WORK DURING THE RESTORATION OF THE ASSUMPTION OF ST. NICHOLAS CATHEDRAL OF THE MARFO-MARIINSKY CONVENT IN BELGOROD

Сарапулкина Т.В.¹, Сарапулкин В.А.²
 Sarapulkina T.V., Sarapulkin V.A.

Севастопольский государственный университет¹
Sevastopol State University, Sevastopol

Белгородский национальный исследовательский университет²
Belgorod National Research University

Аннотация. Публикация направлена на введение в научный оборот результатов археологических работ при реставрации Успенско-Никольского собора Марфо-Мариинской обители на ул. Пушкина в г. Белгород. Случайно строителями были обнаружены и археологами исследованы три склепа и несколько грунтовых погребений в непосредственной близости и внутри Успенско-Никольского собора. Один склеп имеет двойное ярусное погребение.

Abstract. The publication is aimed at introducing into scientific circulation the results of archaeological work during the restoration of the Assumption of St. Nicholas Cathedral of the Marfo-Mariinsky Monastery on Pushkin Street in Belgorod. By chance, the builders discovered and archaeologists examined three crypts and several underground burials in the immediate vicinity and inside the Assumption of St. Nicholas Cathedral. One crypt has a double-tier burial.

Ключевые слова: Белгород, склепы, монастырь, Успенско-Никольский собор

Key words: Belgorod, the crypts, the monastery, the Assumption of St. Nicholas Cathedral

В 2005 г. археологами группы по охране и использованию памятников истории и культуры управления культуры Белгородской области и Белгородского государственного университета были проведены археологические работы по вскрытию склепов, обнаруженных случайно при реставрационных работах на территории Успенско-Никольского собора Марфо-Мариинской обители на ул. Пушкина в г. Белгород. В настоящее время – действующий женский монастырь (Рис. 1).

Ранее на этом месте стояли неподалеку друг от друга два храма – Успенско-Николаевский собор и храм в честь Покрова Божией Матери. Успенско-Николаевский собор – памятник архитектуры начала XVIII века, а Покровский храм – памятник архитектуры конца XVIII века.

Здание Успенско-Никольского собора построено в 1692/1701–1703 годах по указу Петра I (Рис. 2–3). Строила храм бригада мастеров из Москвы во главе с Иваном Прокофьевым, привнесшая в облик храма элементы московской архитектуры с ассиметричным планом и шатровой колокольней, не характерными для Южной России. Согласно преданию, в строительстве принимали участие солдаты белгородского гарнизона, квартировавшие рядом. Собор ремонтировался после пожара еще в XVIII в., иконостас реставрировали в начале XX в. В 1930-е годы собор закрыли, разрушили колокольню и завершение четверика храма, здание использовалось как тюрьма для политзаключенных, священнослужителей и верующих. Расстрелы здесь проводили во время оккупации немецкие захватчики. После Великой Отечественной войны в здании оборудовали пекарню [5].

В 1998 г., после передачи храма Белгородской епархии, была начата реставрация, завершившаяся только в 2005 г. В результате отрывки небольших траншей для укрепления фундаментов, фундамента для колокольни и небольшого котлована к югу от храма были обнаружены три кирпичных склепа и несколько разрушенных грунтовых погребений (Рис. 4–6).

Описание храма дано в нескольких разновременных изданиях [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7].

Первый склеп расположен в межалтарной проходной пристройке. Он представляет собой гробницу прямоугольной в плане формы с трапециевидными торцевыми стенками и сводчатым перекрытием с ребром (рис. 4). Размеры сооружения составляют: длина 220 см, ширина 90 см, полная высота 72 см, высота до трапециевидного усечения 54 см, ширина трапециевидной вершины 17 см. Для его строительства были использованы мерные кирпичи размерами 28 x 14,5 x 8 см. Раствором для их скрепления служила глина. Окружающий грунт – чернозем и супесь.

Непосредственно рядом с продольными сторонами склепа было обнаружено три человеческих костяка без следов какого-либо сооружения. Скелеты сохранились не полностью. Рядом с ними и на них не было обнаружено никаких предметов, за исключением одного ботинка из кожи.

Работы были начаты с разбора кирпичной кладки склепа. Кирпичи отделялись без особых усилий, иногда небольшими блоками. В связи с нарушением склепа во время отрывки траншеи и в результате разбора конструкции, скелет был покрыт небольшим слоем грунта и глиняной крошкой.

В итоге был открыт человеческий скелет, лежавший головой на запад, вытянуто на спине, руки согнуты в локтях и положены на пояс (Рис. 4). На черепе сохранились волосы от усов и фрагмент ткани. Фрагменты ткани встречены в большом количестве по всей площади склепа. Ткань довольно плотно в некоторых местах прилежала к костям. Кроме того, повсеместно были встречены следы матерчатого шнура, как бы обвивавшего тело. Можно предположить, что одежда была прижата к телу покойного и дополнительно обмотана шнуром. Два фрагмента шнура (концы) были украшены «бусинами» из ткани или кожи. Ткань можно отнести к тканям хорошего качества тонкой фактуры. На фрагментах, обнаруженных ближе к ногам, отмечен рельефный «сетчатый» узор.

На костях ног сохранилась кожаная обувь, характеризующаяся наличием каблуков и полуистлевшими войлочными голенищами. Кроме того, в сапогах обнаружена ткань довольно грубого плетения (возможно, носки). Отдельно следует отметить обнаружение в районе грудной клетки металлического нательного крестика на матерчатом шнуре. Каких-либо надписей и изображений на нем увидеть не удалось вследствие его окисления.

В целом окружающий грунт и микроклимат не способствовали сохранению кости. Скелет довольно фрагментарен, некоторые кости не сохранились, другие рассыпались при малейшем соприкосновении.

Однако довольно хорошо сохранилось дерево. Оно обнаружено по периметру склепа, плотно прилегая к его стенкам. Кроме того, некоторые довольно крупные фрагменты дерева покрывали тело сверху. Таким образом, можно сделать вывод, что внутри склепа был размещен деревянный гроб.

Под скелетом были обнаружены три поперечных ряда кирпичей, расположенных по линиям плеч, пояса и голеней. Между собой кирпичи скреплены не были. При их извлечении из супеси обнажился небольшой провал. При прокопке контрольного штыка был обнаружен череп второго скелета. На фоне светло-желтого песка четко были видны контуры могильной ямы. Могила также была прямоугольной с очень небольшим отклонением от линий стен склепа.

При расчистке открылся человеческий скелет. Сохранность костяка намного лучше, чем у первого. Кроме небольшого фрагмента кожаной обуви не было обнаружено никаких остатков одежды или личных предметов.

Исходя из отсутствия в погребении датирующих вещей, определить точную дату захоронения трудно. На территории Белгородской области подобный способ захоронения: один человек в склепе, другой прямо под ним, нам не известны. Исходя из оригинальности обряда захоронения, можно предположить, что похороненные здесь люди связаны с нерядовым случаем в истории монастыря.

Второй склеп практически полностью разрушен экскаватором (Рис. 5). Он обнаружен к югу от склепа, находящегося в храме и по одной линии с ним, примерно в 5 м. Все погребение ковшом было ссыпано в кучу и перемешано с землей. В результате удалось лишь зафиксировать наличие хорошо сохранившегося гроба и расшитого облачения зеленого цвета. Торцы гроба были рельефно украшены (волнообразно). Стены склепа также сложены из кирпича, раствор цементный, изнутри побелен.

Третий склеп был обнаружен при отрывке котлована для колокольни (Рис. 6). Это было ее первоначальное место и, следовательно, склеп находился или в непосредственной близости с фундаментом колокольни, или внутри колокольни. Ориентация головой на запад. Свод склепа был разрушен экскаватором. При расчистке обнаружено одно погребение, инвентарь – металлический крестик и фрагмент кожаной обуви. Сохранность костей очень плохая. Кроме того, в котловане для колокольни было обнаружено два фрагментированных грунтовых погребения. Судя по размерам черепов – костяки детские. Инвентаря не обнаружено.

Источники и литература (References):

1. Архимандрит Анатолий. Белгород и его святыни (предисловие к публикации А.Н. Крупенкова) // Истоки, вып. I. Белгород, 1993. С. 719.
2. Введенский Г. Успенско-Николаевский собор г. Белгороде (церковно-археологическая заметка) // Курские епархиальные ведомости. Курск., 1879. №19. С. 941–952.
3. Дренякин А.М. Белгород с уездом: Историко-статистический очерк. Харьков: Типография Окружного штаба, 1882. 65 с.
4. Колесникова Л.И. Православные храмы Белгорода и Старого Оскола. Белгород, 2012. 147 с.
5. Колесникова Л.И., Цветкова Ю.П. Древний белгородский памятник архитектуры «Успенско-Николаевский собор», 1692–1703 годов, – первой половины XIX века // Вестник БГТУ им. В.Г. Шухова. 2019. № 3. С. 59–68.
6. Кулегаев И.В. Путеводитель по Белгороду. Спутник приезжающего с планом города. Харьков, 1911. 73 с.
7. Покрышкин Н.П. Курской губ. г. Белгород. Успенско-Николаевский собор (1701–1709 гг.) и другие церкви, (извлечения из рапортов) // Белгородские святыни. Белгород, 1995. С. 144–154.

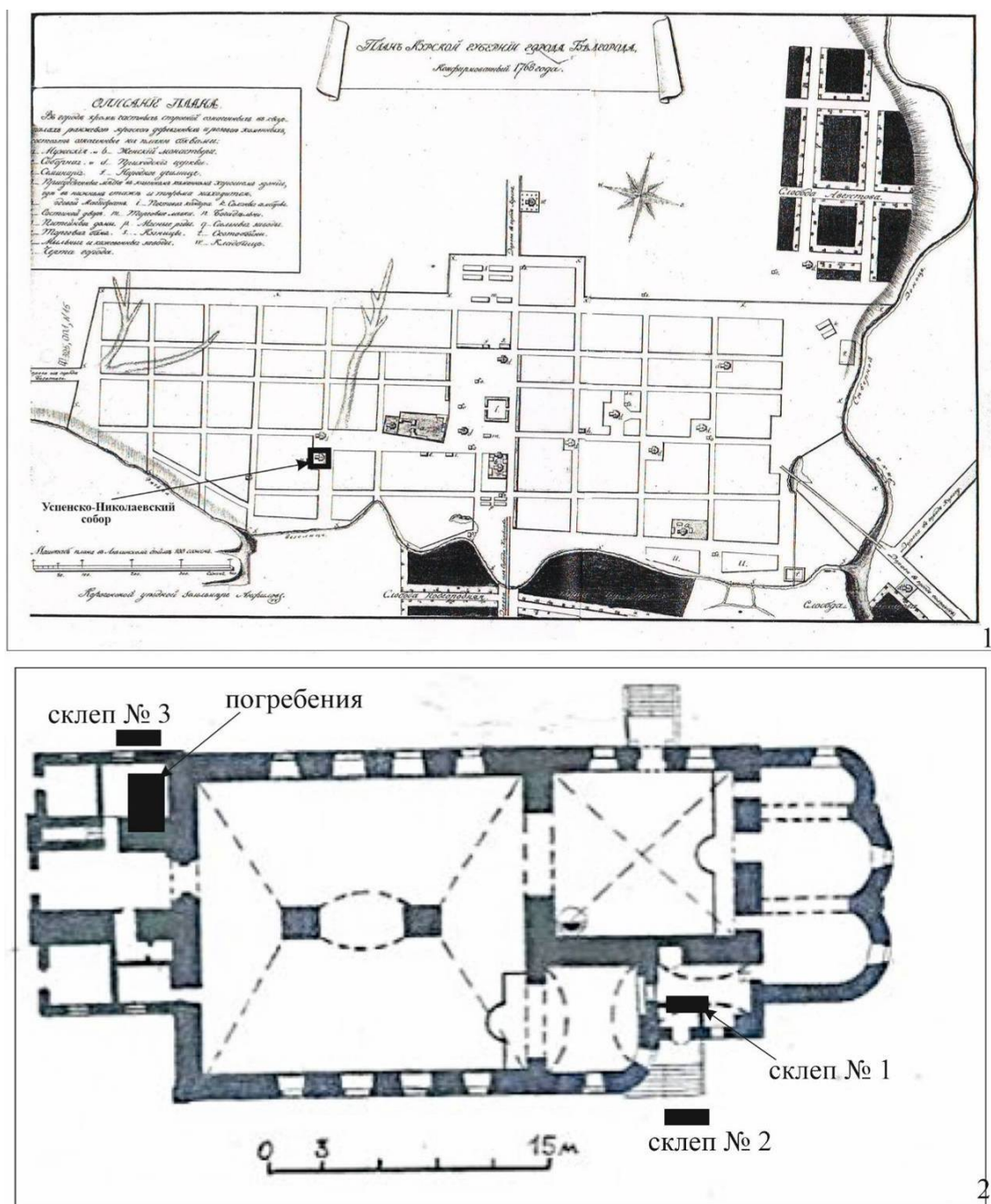


Рис. 1. 1 – план Третьей Белгородской крепости. 2 – план собора с обозначением склепов и грунтовых погребений



1



2

Рис. 2. 1 – фото собора на начало XX в., 2 – фото собора второй половины XX в.



Рис. 3. Фото собора после реставрации



Рис. 4. Склеп № 1. 1 – общий вид склепа. 2 – погребение 1 (верхнее), 3 – погребение 2 (нижнее)



Рис. 5. Склеп № 2. 1 – торцевая часть, 2 – остатки гроба



Рис. 6. Склеп № 3. 1 – общий вид склепа, 2 – фрагмент погребения

БОГОСЛОВИЕ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 261.6

DOI: 10.5281/zenodo.17109253

СОЗДАЕТ ЛИ ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ УГРОЗУ ПОНИМАНИЮ УНИКАЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ В РАМКАХ ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ?

DOES AI POSE A THREAT TO THE UNDERSTANDING OF THE UNIQUENESS OF HUMAN PERSONALITY WITHIN THE FRAMEWORK OF CHRISTIAN CULTURE?

Иерей Сумзин А.В.
Priest Sumzin A.V.

*Таврическая духовная семинария
Taurida Theological Seminary*

Аннотация. В статье изучен вопрос о том, создает ли искусственный интеллект угрозу пониманию уникальности человеческой личности в христианской культуре. Анализируются философские, психологические и культурные аспекты уникальности, а также современные возможности и ограничения искусственного интеллекта. Особое внимание уделено рискам стандартизации мышления, обезличивания и подмены человеческого опыта симуляцией, а также формированию новых квазирелигий, связанных с технологиями. Сделан вывод о необходимости развития критического мышления, творческих и духовных способностей для сохранения индивидуальности в условиях цифровизации и активного внедрения искусственного интеллекта.

Abstract. The article examines whether artificial intelligence poses a threat to the understanding of the uniqueness of the human personality in Christian culture. It analyzes the philosophical, psychological and cultural aspects of uniqueness, as well as the modern capabilities and limitations of artificial intelligence. Particular attention is paid to the risks of standardization of thinking, depersonalization and substitution of human experience with simulation, as well as the formation of new quasi-religions associated with technology. A conclusion is made about the need to develop critical thinking, creative and spiritual abilities to preserve individuality in the context of digitalization and the active implementation of artificial intelligence.

Ключевые слова: искусственный интеллект, богословие личности, уникальность личности, идентичность, цифровизация, стандартизация мышления, обезличивание, квазирелигия

Key words: artificial intelligence, uniqueness of personality, identity, digitalization, standardization of thinking, depersonalization, quasi-religion

В XXI веке человечество оказалось на пороге новой технологической эры, где искусственный интеллект (ИИ) становится неотъемлемой частью повседневной жизни. Его внедрение охватило практически все сферы: экономику, медицину, образование, культуру, а также область межличностных и духовных отношений. На этом фоне все чаще звучит вопрос: не угрожает ли искусственный интеллект пониманию уникальности человеческой личности? Эта проблема приобретает особую актуальность в условиях цифровизации, когда границы между человеком и машиной становятся все менее очевидными.

В свете богословского осмысления данной проблемы, следует обратиться к понятию интеллекта в Священном Писании, которое занимает центральное место в формировании представлений о человеке как о духовном существе. В частности, в библейском контексте выделяются два ключевых термина: «νοῦς» (греч. «ум») и «διάνοια» (греч. «мышление» или «способность к размышлению»). Согласно мнению епископа Мефодия (Зинковского), эти термины отражают не только когнитивные функции, но и внутреннюю духовную природу человека, его личностное самоопределение и способность к единению с Богом [5, с. 5].

Исходя из этого следует, что анализ библейских текстов показывает: ум в Священном Писании тесно связан с сердцем, что подчеркивается в словах Господа: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим... и всем разумением твоим» (Мф 22:37). Этот стих свидетельствует о синергии между умом и сердцем, где ум выступает как инструмент восприятия и реализации божественного закона, а сердце – как источник любви и духовной жизни [5, с. 6]. В этом контексте, ум не является лишь механической функцией, а приобретает личностный и духовный смысл, что подтверждается учением о внутренней работе ума в духовной жизни.

Таким образом, в свете православного богословия, интеллект в Священном Писании предстает не только как когнитивная функция, но и как духовное свойство, связанное с личностным и богословским развитием человека. Взаимодействие ума и сердца, а также способность к внутренней работе и синергии с Богом, формируют уникальную природу человеческого «я», превосходящую возможности искусственного интеллекта и технических моделей мышления.

Уникальность личности – это совокупность индивидуальных черт, особенностей характера, мировоззрения, жизненного опыта, которые отличают одного человека от другого. В философии и психологии уникальность рассматривается как результат сложного взаимодействия биологических, социальных, культурных и духовных факторов. Во многих религиозных традициях уникальность человека связана с понятием души, свободной воли, личной ответственности перед Богом и обществом. Культура также формирует представления о ценности индивидуальности, поощряя творчество, самовыражение, поиск смысла жизни. Таким образом, уникальность личности – это не только биологический или психологический феномен, но и важнейшая духовная и культурная ценность.

ИИ – это система, способная выполнять задачи, требующие человеческого интеллекта: анализировать информацию, принимать решения, обучаться, взаимодействовать с окружающей средой. Современные нейросети, такие как ChatGPT, способны имитировать человеческую речь, генерировать тексты, распознавать образы, а в некоторых случаях – даже проявлять элементы креативности [6]. Однако, несмотря на впечатляющие успехи, ИИ остается инструментом, созданным человеком. Его возможности ограничены алгоритмами, заложенными разработчиками, и объемом доступных данных. ИИ не обладает сознанием, самосознанием, эмоциями, интуицией, а его «знания» – это результат обработки огромных массивов информации, а не личного опыта или внутреннего переживания [1, с. 15].

С одной стороны, ИИ способствует персонализации: алгоритмы подбирают контент, рекомендации, образовательные траектории, учитывая индивидуальные предпочтения пользователя. Это создает иллюзию уникального подхода к каждому человеку. Однако, по сути, ИИ работает с шаблонами, выявляя типичные паттерны поведения и подгоняя пользователя под определенные категории. В результате возникает риск стандартизации мышления, когда индивидуальные особенности нивелируются, а уникальность подменяется типичностью [2, с. 24]. Развитие ИИ приводит к появлению феномена «цифрового двойника» – виртуального образа человека, созданного на основе его данных, поведения в сети, предпочтений. Такой двойник может быть использован для анализа, прогнозирования, а иногда – для имитации личности в цифровом пространстве. Это ставит под вопрос границы между реальной и виртуальной идентичностью, а также уникальность человеческого «Я», если его можно воспроизвести или смоделировать с помощью ИИ [5, с. 9].

ИИ способен выполнять рутинные задачи, заменять человека в сфере обслуживания, образования, медицины. В некоторых случаях это приводит к снижению значимости личного вклада, обезличиванию труда, потере чувства собственной уникальности. Если человек начинает воспринимать себя как часть алгоритмической системы, его самооценка и ощущение индивидуальности могут пострадать.

Среди прочих функций ИИ все чаще принимает решения за человека: от выбора маршрута до рекомендаций в сфере образования, медицины, досуга. Это облегчает жизнь, но одновременно снижает уровень самостоятельности, критического мышления, ответственности за выбор. Если человек перестает быть субъектом, а становится объектом алгоритмического управления, его уникальность и свобода оказываются под угрозой. Современные исследователи отмечают, что вера в технологии и ИИ приобретает черты квазирелигии: человек начинает надеяться на всемогущество машин, ожидает от них спасения, совершенства, бессмертия. Такая вера может привести к утрате духовных ориентиров, подмене внутренней работы над собой внешними технологическими решениями, что также угрожает уникальности личности [2, с. 15].

Особую тревогу вызывает возможность формирования новых квазирелигий, основанных на поклонении ИИ. Уже сегодня обсуждается перспектива появления религий, где искусственный интеллект становится объектом веры, а его алгоритмы – источником моральных и этических норм. Это может привести к подмене традиционных духовных ценностей, утрате личной ответственности и внутренней работы над собой [5, с. 10]. В этом контексте уникальность личности может быть поставлена под угрозу, если человек начнет воспринимать себя лишь как часть технологической системы, а не как самостоятельную духовную и творческую единицу.

Однако, как в данном случае может соотноситься богословское понимание личности с искусственным интеллектом? В православной традиции человек создается по образу Божию, что предполагает его двойственную природу: личностную и природную. Епископ Мефодий (Зинковский) подчеркивает, что, подобно Троице, которая есть Три Лица и одна природа,

человеческое бытие включает множество личностей, объединенных единой природой [5, с. 7]. В этом парадоксальном понимании личность не сводится к своей природе, а превосходит ее, «содержащую в себе свою природу, она дает ей существование» [5, с. 7]. Такой подход показывает, что личность – это не просто сумма природных свойств, а уникальное духовное образование, которое невозможно полностью воспроизвести или моделировать на природном уровне, даже с помощью современных систем искусственного интеллекта.

Анализируя современные попытки моделирования человеческого ума, епископ Мефодий отмечает, что любые созданные системы остаются лишь имитацией природных процессов, не способных передать истинную сущность личности. Он подчеркивает, что, несмотря на достижения технологий, искусственный интеллект не обладает внутренней свободой, духовной самостью и автономией, которые являются фундаментальными для православного понимания человека [5, с. 8]. В этом контексте важно различать понятия ума, души и личности, поскольку в современном богословии нередко происходит их смешение, что ведет к искажению представлений о человеке.

Священник Сергей Ладанов, опираясь на богословские источники, подчеркивает, что душа – это нематериальная субстанция, которая составляет «наше „я“», и наука не способна измерить ее [2, с. 19]. Однако, по мнению Епископа Мефодия, личность – это не только душа или тело, а синтез этих элементов и нечто превосходящее их оба. Он подчеркивает, что личность – это духовное образование, которое невозможно полностью воспроизвести или смоделировать на природном уровне, что подтверждает богословскую позицию о непостижимости человеческой личности через технические средства [5, с. 8].

Таким образом, в рамках христианского православного богословия, личность человека – это не только природное образование, но и духовное бытие, которое превосходит любые попытки его моделирования искусственным интеллектом. Епископ Мефодий подчеркивает, что истинное понимание человека невозможно без учета его духовной природы и личностной свободы, что ставит под сомнение возможность создания полноценного искусственного аналога человеческой личности [5, с. 8].

Для сохранения уникальности необходимо развивать критическое мышление, умение анализировать информацию, осознавать границы возможностей ИИ. Важно понимать, что ИИ – это инструмент, а не замена человеческой личности. Развитие творческих и духовных способностей, которые недоступны ИИ, – залог сохранения индивидуальности. Культура, искусство, религия, философия остаются сферами, где человек может реализовать свою уникальность [5]. Необходимо разрабатывать этические нормы использования ИИ, защищать права личности, обеспечивать прозрачность алгоритмов, предотвращать дискриминацию и обезличивание. Гуманизация технологий – важнейшее условие гармоничного сосуществования человека и ИИ [1, с. 23].

Таким образом, искусственный интеллект – мощный инструмент, способный изменить облик современного общества. Он предоставляет новые возможности для развития, но одновременно несет риски для понимания уникальности человеческой личности. Угроза заключается не столько в самом ИИ, сколько в способе его использования, в отношении общества к технологиям, в готовности человека сохранять свою индивидуальность в условиях цифровизации. Сохранение уникальности личности требует осознанного, критического и этически ответственного подхода к внедрению ИИ, а также развития духовных, творческих и гуманистических ценностей, которые невозможно заменить никакими алгоритмами.

Источники и литература (References):

1. Гусарова, Н. Ф. Введение в теорию искусственного интеллекта. СПб.: Университет ИТМО, 2018. 62 с.
2. Ладанов С., свящ. Богословская оценка научно-технического прогресса в контексте «трудной проблемы сознания». URL: <https://spbda.ru/publications/svyaschennik-sergiy-ladanov-bogoslovskaya-ocenka-nauchno-tehnicheskogo-progressa-vkontekste-trudnoy-problemy-soznaniya/> (дата обращения: 26.07.2025).
3. Пушкарев, А. В. Философские основания искусственного интеллекта: автореферат дис. ... канд. филос. наук. Уфа, 2017. 20 с.
4. Сысоев, П. В., Филатов, Е. М. CHATGPT в исследовательской работе студентов: запрещать или обучать? // Вестник ТГУ. 2023. № 28. С. 276–301.
5. Мефодий (Зинковский), иером. Православное богословие личности и проблематика искусственного интеллекта // Христианское чтение. 2020. № 6. С. 1–15.
6. Харари Ю.Н. ИИ может создать религию, привлекая последователей с помощью собственных священных текстов // Российская газета. 2019. URL: <https://rg.ru/2023/05/03/istorik-harari-ii-mozhet-sozdat-religiiu-privlekaia-posledovatelej-spomoshchiu-sobstvennyh-sviashchennyh-tekstov.html> (дата обращения: 15.07.2025)
7. Шнейдер Л.Б. Личностная, гендерная и профессиональная идентичность: теория и методы диагностики. М.: Московский психолого-социальный институт, 2007. 128 с.

ИСИХАЗМ И СВЯТОСТЬ: ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА ПРЕПОДОБНОГО СЕРАФИМА САРОВСКОГО В СВЕТЕ ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКОЙ АСКЕТИКИ

HESYCHASM AND SANCTITY: THE SPIRITUAL PRACTICE OF SAINT SERAPHIM SAROVSKIY IN THE LIGHT OF EASTERN CHRISTIAN ASCETICISM

**Штефан И.В.
Shtefan I.V.**

*Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
Sevastopol State University, Sevastopol*

*Филиал Нахимовского военно-морского училища, г. Севастополь
Branch of the Nakhimov Naval School, Sevastopol*

Аннотация. В статье изучен духовный подвиг преподобного Серафима Саровского (1754–1833) в контексте традиции православного исихазма. Обоснован тезис о Серафиме Саровском как ярком представителе русской исихастской аскетики и мистики. На основе анализа первоисточников (канонического Жития, записей бесед и поучений Святого) и исследований в области византийского богословия, выявлены ключевые моменты исихазма в практике и учении саровского старца: строжайшее аскетическое делание (многолетнее пустынножительство, пост, бдение). Непрестанная Иисусова молитва, практика умного безмолвия (исихии) и внутреннего трезвения, стяжание благодати Святого Духа как главная цель христианской жизни (обожение – theosis), опыт Богообщения и Фаворского света. В статье подчеркивается преемственность духовного опыта преподобного Серафима по отношению к византийским исихастам (св. Григорий Палама) и традиции в России. Особое внимание уделяется уникальным чертам русского воплощения исихазма у Серафима Саровского: его исключительной открытости миру, пастырской любви и аскетике.

Abstract. This article is devoted to the study of the spiritual feat of St. Seraphim Sarovskiy (1754-1833) in the context of the tradition of Orthodox Hesychasm. The aim of this work is to substantiate the thesis that Seraphim of Sarov was a prominent representative of Russian Hesychast asceticism and mysticism. Based on an analysis of primary sources (the canonical Life, records of the Saint's conversations and teachings) and research in the field of Byzantine theology, the author identifies the key aspects of Hesychasm in the practice and teachings of the Sarov monk: strict asceticism (many years of desert life, fasting, vigil). Constant prayer to Jesus, the practice of mental silence (hesychia) and inner sobriety, the acquisition of the grace of the Holy Spirit as the main goal of Christian life (theosis), the experience of communion with God and the light of Tabor. The article emphasizes the continuity of St. Seraphim's spiritual experience in relation to the Byzantine Hesychasts (St. Gregory Palamas) and the tradition in Russia. Particular attention is paid to the unique features of the Russian embodiment of Hesychasm in Seraphim of Sarov: his exceptional openness to the world, pastoral love, and asceticism.

Ключевые слова: исихазм, аскетика, мистика, трезвение, стяжание Духа Святого, Серафим Саровский

Key words: hesychasm, asceticism, mysticism, acquisition of the Holy Spirit, Seraphim of Sarov

Преподобный Серафим Саровский занимает особое место в православной традиции как один из наиболее выдающихся святых, практиковавших исихазм. Исихазм, как духовная практика, представляет собой глубокую молитвенную практику, способствующую внутреннему спокойствию и единению с Богом. В последние тридцать лет исихазм стал объектом активного междисциплинарного изучения. К его исследованию обращались богословы, историки, философы, а также специалисты в области искусства и литературы. Особое внимание уделялось переосмыслению доктринальных основ этого духовного движения. Исихазм (от греч. ήσυχία – «покой, безмолвие, освобождение, тишина») возникает в среде монашества как духовно-практическое делание. Это практика непрестанной Иисусовой молитвы («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного»), направленная на достижение «обожения» (теозиса) через очищение сердца и соединение с Богом [2]. Серафим Саровский, несмотря на отсутствие прямых упоминаний термина «исихазм» в его поучениях, всю жизнь следовал этой традиции. Он проводил часы в уединенной молитве, а его знаменитое тысячедневное стояние на камне – яркий пример аскетического подвига, направленного на стяжание Святого Духа.

В современном мире, где стрессы и проблемы стали частью повседневной жизни, наследие преподобного Серафима Саровского выглядит особенно важным. Его идеи о молитве, внутреннем очищении и медитации могут помочь тем, кто ищет душевный комфорт и спокойствие. Многие из нас теряют связь с собой и важными духовными ценностями из-за быстрого ритма жизни и постоянного потока информации. Изучение учений Серафима Саровского и его подходов к молитве может показать, как можно снова обрести внутренний мир, спокойствие и гармонию. Его мысли не только остаются значимыми, но и становятся все более популярными, когда люди ищут способы справиться с внутренними конфликтами и стрессами.

Вот – несколько ключевых тем, которые помогут лучше понять наследие Серафима Саровского. Начнем с исторической основы появления исихазма, который заложил истоки его духовной практики. Также рассмотрим его основные учения о молитве, акцентируя внимание на важности работы над собой и поиске Бога. Рассмотрев разные духовные практики, мы сможем увидеть, что общего и в чем особенность исихазма, а также как его идеи могут быть вписаны в нашу повседневную жизнь.

Корни исихазма уходят в раннее монашество IV–V веков, когда христианские аскеты пустынножители (по примеру Антония Великого) искали слияние с Богом через уединение, молитву и борьбу со страстями. В VI веке Макарий Египетский развил идею «умной молитвы» – сосредоточение ума на Боге, что стало основой исихастской практики. Расцвет традиции связан с горой Синай (VII–VIII вв.), где монахи Афона учили о «*свете Фавора-нетварной Божественной энергии, доступной через молитву*». Григорий Палама в XIV веке дал исихазму богословское обоснование, защитив идею «обожения» человека через Причастие [6, с.103]. Прекрасным образцом мистического пути является «Лествица» Иоанна Лествичника, который изобразил восхождение к Богу в виде множества ступеней. Если в основании лестницы покаяние и борьба с суетой, то на вершине 3 главных добродетели – вера, надежда и любовь. Византийские исихасты, спасаясь от турецкого нашествия, перенесли традицию на Русь, что, в свою очередь, повлияло на старчество и монастыри, а также вдохновило преподобного Серафима Саровского. Используя методы покаяния и непрестанной молитвы, исихасты искали внутренний мир и единение с Богом, что отчетливо соотносится с учением преподобного Серафима Саровского.

Серафим, укоренившийся в традициях исихазма, переносил познания о внутреннем божественном сиянии и блаженстве срачивания с Богом в практическую плоскость. Основные элементы ученичества Серафима как исихаста включают целеустремленное стремление к молитвенной жизни и внутреннему сосредоточению. С помощью молитвы, он осознавал необходимость объединения с Творцом и очищения душевных помыслов.

Важным аспектом, подтверждающим, что преподобный Серафим действительно следует исихастским традициям, является его собственный опыт молитвы. Образ жизни Св. Серафима, наполненный глубокими размышлениями, покаянием и самоотречением, служит ярким примером исихастского пути. Своими делами он показал, что истинный исихаст не просто достигает покоя, но и делится этим внутренним светом с окружающими. Главное наследие Серафима Саровского заключается не только в глубине его личного опыта, но и в его способности донести истины исихазма до сердца каждого, кто к нему обращался. Его учения ведут к открытию внутреннего мира, призывают к постоянному вниманию к своим мыслям и действиям, оваянным духом любви и смирения.

Исихазм во многом составляет противовес поверхностной религиозности или формализму. Батюшка Серафим, через призму исихастических практик, напоминал своим последователям о важности быть не только внешне праведными, но и внутренне чистыми [3, с. 43]. Каждое его наставление направляло к более глубокой связи с Богом, к стремлению к божественному, что на протяжении веков вдохновляет множество верующих. В этом, несомненно, заключается особая значимость его исихастического наследия, которое сохраняет свою актуальность и в современности.

Преподобного Серафима Саровского относят к традиции исихазма – мистико-аскетического течения в Православии – по нескольким ключевым причинам, связанным с его духовной практикой, учением и образом жизни.

Стяжание благодати как цель жизни.

В беседе с Николаем Мотовиловым («О цели христианской жизни») Серафим Саровский прямо утверждал, что главная задача верующего – «*стяжание Духа Святого Божьего*». Эта идея полностью соответствует исихастской доктрине, где обожение человека через благодать – центральная тема. Как и древние исихасты, он подчеркивал, что внешние подвиги (посты, поклоны) бессмысленны без внутреннего преображения сердца. Важным элементом жизни преподобного стало милосердие. Он связывал свою практику молитвы с помощью страждущим, что проявлялось во множестве чудес и знаков, которые происходили вокруг

него. Серафим открывал врата любви и сострадания, что стало его отличительным знаком. Он привлекал к себе людей, стремящихся к духовной помощи, что отражало его призвание как исихаста [2, с.18–20].

Созерцание Фаворского света.

Исихазм связан с учением Григория Паламы (XIV в.) о нетварном свете, явленном апостолам на горе Фавор. Серафим Саровский, по свидетельствам, во время молитвы преображался: его лицо излучало свет, подобный тому, что описан в евангельском повествовании о Преображении. Сам святой называл это состояние «радостью о Святом Духе», что перекликается с паламитским пониманием божественных энергий.

Аскеза и уединение.

Исихасты стремились к «безмолвию» – удалению от мира для сосредоточенной молитвы. Серафим Саровский 15 лет провел в отшельничестве в лесу, а затем еще 5 лет в строгом затворе, что соответствует традиции исихастского монашества. Его жизнь в пустынножительстве, борьба с помыслами и «внутреннее трезвение» – классические элементы аскетики исихазма.

Духовное руководство и старчество.

В поздний период жизни Серафим Саровский, как исихастские старцы, стал духовником для сотен мирян и монахов. Важную роль в его духовной практике играла непрестанная молитва, которая подразумевала постоянную сосредоточенность на Боге в течение всей жизни и является вершиной духовной практики. Серафим подчеркивал, что молитва должна быть не разовой, а неотъемлемой частью бытия человека. Он вдохновлял своих учеников и последователей развивать такую традицию молитвы, которая бы меняла внутренний мир человека, наполняя его благодатью и святостью.

Особое внимание преподобный уделял Иисусовой молитве. В своих наставлениях он призывал верующих повторять ее в любое время и в любом месте. Батюшка Серафим говорил, что с помощью Иисусовой молитвы можно укрепить дух и сосредоточиться на Боге. Принцип многократного повторения молитвы используется во многих религиях (например, мантры) с целью перестройки сознания. Он считал, что такая практика наполняет сердце миром и помогает избавиться от тьмы грехов, ведет к внутреннему очищению и благодати. Чтобы погрузиться в молитву, нужно подготовиться: проявить смирение и искреннее покаяние. Святой подчеркивал, что только искреннее обращение к Богу с открытым сердцем позволяет почувствовать Его присутствие и силу молитвы. Через смирение мы можем приблизиться к Богу и восстановить отношения с Ним. Он также акцентировал внимание на важности покаянной молитвы. Св. Серафим учил, что признание своих грехов и искреннее раскаяние открывают путь к прощению от Бога. Эта молитвенная практика не только очищает сердце, но и развивает сострадание к другим. Преподобный настаивал также на совместной молитве. Общение с единомышленниками обогащает опыт молитвы. Он подчеркивал, что братская поддержка в духовной жизни делает молитву более глубокой и душеполезной [7, с.188].

Подход Серафима Саровского к молитве можно назвать исихастским, поскольку он уделял большое внимание внутреннему спокойствию и тишине. Его состояние сосредоточенности, о которых упоминается в различных источниках, помогают глубже ощутить молитву и единство с Богом [4, с.152–154]. Система его молитвенных практик направлена на развитие покаяния, уединения и внутреннего спокойствия. Исихасты считают, что покаяние должно сопровождаться не только искренностью, но и слезами. Основой покаяния является состояние духовного бодрствования, называемого «трезвением», когда разум человека сознателен каждое мгновение, что позволяет ему предупреждать впадение в страсть, а значит – нарушение Заповедей Господа. Созерцание, объединенное с контролем над дыханием и вниманием, позволяло достигать глубокой внутренней тишины, что, в свою очередь, открывало доступ к Божественному свету. Феномен спокойствия, атмосферу которого создавал Серафим, ощущали не только его ученики, но и те, кто к нему приходил за помощью.

Сравнивая практики Серафима с другими исихастами, можно выделить интересные параллели. Например, многие святые православной традиции также применяли схожие методы медитации и молитвы, однако Св. Серафим подчеркивал значимость радости как важного элемента молитвы. Его акцент на духовной радости приобретает особое значение в контексте труда над собой. Радость, в понимании Серафима, становится как следствием внутренней работы, так и необходимым условием для достижения истинного общения с самой сутью духовной практики. Основным методом «обожения» или «стяжания благодати» в исихазме утверждается Любовь.

Преподобный Серафим осознавал важность индивидуального подхода к каждому человеку. Он не ставил строгих правил в своей практике, что демонстрирует его заботу о внутреннем состоянии тех, кто искал помощи и утешения. Это делает его идеи особенно важными

сегодня, когда многие ищут свой путь к духовному развитию. Хотя его принципы исходят от средневековых исихастов, уникальность доброго Батюшки, как его ласково называют в народе, позволяет увидеть в его практике что-то новое. Преподобный Серафим Саровский, который жил в XVIII–XIX веках, оставил нам много духовных идей. Его учение об исихазме становится актуальным и в наши дни. В условиях постоянных изменений восприятия религии и духовности, его мысли о внутреннем мире, молитве и сосредоточении на Боге продолжают вдохновлять и направлять множество людей.



Рис. 1. Преподобный Серафим Саровский в молитвенном уединении в лесу

В наше время, когда многие ищут смысла жизни и глубже понимают свое духовное состояние, это учение вызывает отклик. Дыхательные практики, которые он рекомендовал, стали актуальными сегодня. В условиях стресса и постоянного шума многие начинают интересоваться внимательностью и медитацией. Слова Серафима о внимании к дыханию и внутреннему миру помогают людям внедрять эти древние навыки в свою повседневную жизнь, укрепляя духовную связь и принося спокойствие.

Серафим Саровский не был «исихастом» в узком смысле, но его практика и богословие органично вписываются в русскую ветвь исихазма, которая, через старчество и монашеские уставы, сохранила преемственность с византийскими корнями. Его можно назвать продолжателем исихастской традиции в контексте русского православия XIX века, где акцент сместился с богословских споров о природе света на личный опыт стяжания благодати через молитву и смирение.

Сегодня исихазм – не только монашеская практика, но и путь для мирян, ищущих глубины молитвенного опыта в рамках восточнохристианской аскетики. Таким образом, связь преподобного Серафима с исихазмом – не формальная, а сущностная: он воплотил идеалы внутреннего безмолвия, молитвенного «трезвения» и «обожения», оставаясь при этом уникальным явлением русской святости.

Источники и литература (References):

1. Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья вторая: Закон и милость // Новый мир. 1988. № 9. С. 227–239.
2. Алмазов Б. Житие преподобного Серафима Саровского, чудотворца. СПб.: Лицей, 1993. 30 с.
3. Бугров Ю.А. Серафим Саровский // История Курской епархии. Курск, 2003. С. 42–46.
4. Гаврюшин Н.К. Преподобный Серафим Саровский и исихастская традиция // Богословский сборник. М.: ПСТБИ, 1999. Вып. 4. С. 152–173.
5. Житие преподобного и богоносного отца нашего Серафима, Саровского чудотворца // Православ. вестн. 1991. № 8. С. 20–25.
6. Кривошеин И.А. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Seminarium Kondakovianum. Прага, 1936. Т. 8. С. 99–154.
7. Наставления и пророчества преподобного Серафима Саровского. СПб.: Сатись, 1999. 192 с.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗА ХРИСТА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕСТВЕННО-СОЦИАЛЬНЫХ ПЕРЕМЕН ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

TRANSFORMATION OF THE IMAGE OF CHRIST IN RUSSIAN CULTURE IN THE CONTEXT OF SOCIAL CHANGES IN THE SECOND HALF OF THE XIX CENTURY

Бекренёва В.А.
Bekreneva V.A.

Санкт-Петербургский государственный университет
St. Petersburg State University

Аннотация. В статье анализируется эволюция образа Иисуса Христа в русском искусстве второй половины XIX века. Тема изучена главным образом в российском искусствоведении (труды М.М. Алленова, А.Н. Бенуа, Г.К. Вагнер, А.Н. Меркушева, Л.Д. Райгородского и др.), однако, комплексный анализ концептуальных оснований, визуализированных в художественных образах Христа, остается недостаточно разработанным. Автор проводит анализ общественной мысли в России, а также зарубежных идей, которые оказали влияние на русское изобразительное искусство и эволюцию образа Иисуса Христа. Методология исследования основана на синтезе искусствоведческого, философского и источниковедческого подходов. Главным образом были проанализированы эгодокументы русских деятелей искусства: дневники и письма. В результате исследования складывается полная картина общественно-социальной и философской жизни, которая повлияла на трансформацию образа Иисуса в искусстве этого периода.

Abstract. The article analyzes the evolution of the image of Jesus Christ in Russian art of the second half of the 19th century. The topic has been studied mainly in Russian art criticism (works by M.M. Allenov, A.N. Benois, G.K. Wagner, A.N. Merkushev, L.D. Raigorodsky, etc.), however, a comprehensive analysis of the conceptual foundations visualized in artistic images of Christ remains insufficiently developed. The author analyzes social thought in Russia, as well as foreign ideas that influenced Russian fine art and the evolution of the image of Jesus Christ. The research methodology is based on the synthesis of art history, philosophical and source studies approaches. Mainly, egodocuments of Russian artists were analyzed: diaries and letters. As a result of the study, a complete picture of the socio-philosophical life is formed, which influenced the transformation of the image of Jesus in the art of this period.

Ключевые слова: Иисус Христос, русская культура, XIX век, библеистика, антиклерикализм, образ Христа, религиозное искусство, Штраус, Ренан, интеллигенция

Key words: Jesus Christ, Russian culture, 19th century, biblical criticism, anti-clericalism, image of Christ, religious art, Strauss, Renan, intellectuals

Актуальной задачей при исследовании образа Христа в русской культуре второй половины XIX века, в первую очередь, является анализ исторического контекста, общественно-политических процессов, а также идей, популярных в русской общественной мысли. Культура всегда отражает те или иные тенденции своей эпохи, никогда не существует обособленно. Таким образом, чтобы перейти к образу Иисуса Христа, необходимо понять общественные настроения этого периода и продемонстрировать, как эти процессы нашли отражение в культуре. Как очень верно отметила М.М. Шахнович: *«Исследование риторики очень полезно для понимания эпохи, изучение идеологических клише и полемического дискурса позволяет понять общественное настроение и интеллектуальную атмосферу...»* [18, с. 189].

Отметим, что «долгий XIX век» изобилует политическими и социальными явлениями. Социальная обстановка второй половины XIX века была пронизана демократическими идеями 1840-х гг. – это были идеи А.И. Герцена, В.Г. Белинского, Н.П. Огарева, Н.А. Добролюбова. Среди разноточинной интеллигенции присутствовала вера в силу общественного движения, которое способно осуществить социальные перемены в стране. Атеизация, распространенная в России, для некоторой группы людей была дорогой к народническим кружкам, для других – это была возможность искать способы восстановления единства церковной и общественной жизни [5, с. 178].

В связи с этим, по-новому интерпретируется личность Иисуса, а также Священное Писание. Например, в середине XIX века, кружок петрашевцев пытался путем политических трактовок Новозаветного Писания привлечь народные массы к революционной борьбе. Для

петрашевцев Иисус Христос – исторически существовавший человек и первый социалист [12, с. 26–38]. Чуть позже, в 60–70-х гг. XIX в. некоторые представители интеллигенции начинают видеть в религии революционные лозунги, а в раннем христианстве – идеалы равенства и справедливости для всех людей. Такая пропаганда часто сочеталась с критикой современной религии и Церкви [16, с. 51–72].

В связи с вышеизложенным меняется восприятие образа Иисуса Христа, для части творческой интеллигенции он становится освободителем от угнетения и рабства. Похожее мнение можно встретить в письме Белинского к Гоголю, где он высказывает крайне антиклерикальные идеи, главным образом осуждая освящение Православной Церковью крепостного права: «*Что Вы нашли общего между ним [Христом] и какою-нибудь, а тем более православною церковью? Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства...*» [3, с. 16].

Обращение к этой теме исследования также мотивировано изменением взгляда на русское общество как на сугубо православное, не выходящее за пределы ортодоксальной Церкви. При рассмотрении данной темы нужно учитывать засилье антиклерикализма, особенно в среде интеллектуалов. В момент, когда церковь была подчинена государственной власти, православие освящало все нужды государства, что особенно выразилось в непротивлении Церкви установлению крепостного права. Это все привело к тому, что в XIX веке все больше распространяется антиклерикализм и религиозный индифферентизм среди разных слоев населения. Кроме зависимости РПЦ от государственного аппарата, не оставалось без внимания и распушенное поведение некоторых представителей духовенства. Современники подмечали, что некоторые священники посещали кабаки, бранились скверными словами, дрались крестами, в их среде было распространено взяточничество и потворство консистории [5, с. 179].

Еще один немаловажный фактор культурной жизни России: отечественные ученые в XIX в. проявляли большой интерес к западноевропейской научной мысли [19, с. 171–195]. Исследователи характеризуют эту эпоху словами архиепископа Херсонского Никанора: «*Это было время Бюхнера, Ренана, Дарвина, Бокля, время пропаганды Белинского, Штрауса, всяких естественно-научных изданий*» [5, с. 288]. Россия вступает в контакт с Европой, в которой в этот период все больше мыслителей проявляют интерес к земной жизни Иисуса, делаются попытки реконструкции его жизни исходя из текстов Евангелия, это явление получило название «Поиск Исторического Иисуса» [1, с. 32]. Все это приводит к тому, что в Европе происходит становление библеистики как отдельной науки. Появление понятия «Исторический Иисус» связано с изучением исторических данных о земной жизни Иисуса, человека жившего в 1 в. н.э. в Палестине. Данная концепция отрицает Его как Богочеловека, исследуя исключительно жизнь и личность Христа в земном, человеческом смысле. Библия, таким образом, может рассматриваться не как Священное Писание, но как исторический источник.

Необходимо отметить две самые известные работы, посвященные изучению земной жизни Иисуса, которые оказали наибольшее влияние на российское общество: «Жизнь Иисуса» Эрнеста Ренана (1823–1892) и одноименная работа Давида Штрауса (1808–1874). Э. Ренан трактовал библейский сюжет как подлинно исторический и изобразил «Исторического Иисуса» как человека, обладающего непревзойденной моралью [13, с. 75]. Вместе с тем Ренан добавляет, что тому древнему миру был совсем не свойственен образ «Сверхчеловеческого Христа», в Евангелиях Иисус действует совершенно как человек: «*он подвергается искушению, он не ведает многих вещей... он бывает угнетен, теряет мужество, он просит Отца избавить его от испытаний...*» [13, с. 184]. Насколько велико было проникновение в русскую культуру творчества Э. Ренана можно оценить по его упоминанию в беллетристике, в частности, в романе А.С. Суворина «В конце века. Любовь» [15, с. 148]. В нем очень искусно показано восприятие религии в дворянской среде, а в диалоги героев вплетены размышления о Боге, природе Иисуса Христа, Тюбингенской школе, множество рассуждений о работах Штрауса и Ренана.

Другой исследователь «Исторического Иисуса», тюбингенский богослов Давид Штраус тексты Евангелий понимал как «*результат спонтанного, неосознанного мифотворчества раннехристианской общины, которая интерпретировала жизнь и учение Иисуса в категориях и образах ветхозаветной традиции, прежде всего – мессианских пророчеств*» [20, с. 139]. Д. Штраус пишет: «*когда сначала некоторые, а потом и многие стали видеть в Иисусе Мессию, они поверили, что он мог исполнить все то, что надлежало совершить Мессии согласно ветхозаветным пророчествам и прообразами, истолкованным в духе местных национальных представлений*» [20, с. 141]. Все это было обусловлено витающими в обществе мессианскими надеждами.

В России наука библеистика оформилась сравнительно позже, поскольку изучением религии позволялось заниматься только в пределах духовных школ, в которых отношение к Священному Писанию было исключительно каноническое. Кроме того, существовала духовная цензура, однако, это не помешало распространению и активному изучению среди интеллектуалов идей западных библеистов. Резонанс от этих трудов затронул даже духовные школы. Сохранились сведения, что имя Штрауса было широко известно в академической среде 50-х гг. Архиепископ Никанор (Бровкович) писал в своих воспоминаниях, что в Санкт-Петербургской академии *«все было переполнено толками о Штраусе»* [6, с. 251].

Настолько сильным был резонанс в русском богословии, что критические разборы теорий Ренана и Штрауса выходили и в начале XX века [4]. Интерес представляет книга митрополита Антония (Храповицкого) (1863–1936) «О книге Ренана с новой точки зрения» [2]. В ней он, при всей критике французского библеиста, подчеркивает, что ему не раз приходилось слышать расхожую фразу: *«как бы то ни было, а меня научил любить Христа только Ренан, а не ваши попы!»*, – поэтому митрополит вынужден был признать некоторое нравственное воздействие книги Ренана [2]. Несмотря на критику и цензурный запрет, книги «Жизнь Иисуса» имели успех в русском образованном обществе и возымели на него большое влияние [21, р. 27].

Русское образованное общество в описываемый период очень сильно было подвержено немецкому влиянию. Одним из важных явлений, нашедших отклик у интеллигенции, был пиетизм, главная идея которого заключается не в слепом следовании обрядам, а в выполнении божественных законов, стремлении к личному благочестию [8, с. 85–100]. Здесь стоит отметить, что распространение пиетизма в российском обществе происходило одновременно с религиозными поисками разночинной интеллигенции, которая, кроме всего прочего, хотела освободиться от оков церковной схоластики [17, с. 84–103]. С этого момента все больше представителей русской интеллигенции отходят от Православной Церкви, которая перестала быть моральным ориентиром. Ослабление авторитета РПЦ и религиозные поиски в среде интеллигенции способствовали трансформации образа Христа: он все чаще воспринимался как отражение этих поисков, моральный ориентир вне канонической традиции.

Наиболее ярко все эти тенденции прослеживаются в изобразительном искусстве, где большую критику со стороны общественности получало неканоническое изображение Иисуса. Одной из первых работ, положивших начало такому «поиску Иисуса», было полотно А.А. Иванова (1806–1856) «Явление Христа народу». Художник зачитывался «Жизнью Иисуса» Д. Штрауса, изучал археологические и этнографические труды, которые относились к Палестине I в. – так Иванов стремился к исторической достоверности изображаемых им событий [14]. Вместе с тем нельзя не отметить влияния на художника пиетизма. Считая себя человеком православным, А.А. Иванов негативно относился к пустому соблюдению обрядности, в своих письмах он писал: *«Мы, не достигшие вполне мысли Христовой... полагаем, что наши беспрестанные преступления могут выкупиться соблюдением обрядов, символически Его славящих»* [14]. Здесь становится заметно, что для Иванова, а затем для последующего поколения русских интеллигентов был важен переход от номинальной принадлежности к Церкви к жизни по вере, «внутреннему христианству» и благочестию.

Другой значительной фигурой в русском искусстве был И.Н. Крамской (1837–1887). Важнейшим полотном для рассматриваемого периода является его «Христос в пустыне». Крамской был убежден в исторической достоверности Евангелия и Иисуса. Для художника Иисус – человек, это очень важное обстоятельство, поскольку в этом случае Иисус наделяется всеми земными чувствами: переживаниями, сомнениями, огорчением [11, с. 169]. Художник же сам отмечает важность следования за Иисусом – человеком: *«что мне за дело до такого бога, который не проводил ночей, обливаясь слезами, который так счастлив, что вокруг него ореол и сияние»* [11, с. 169]. Более того, в переписке с И.Е. Репиным Крамской называет Христа величайшим из атеистов, поскольку он *«уничтожил бога во вселенной и поместил его в самый центр человеческого духа и идет умирать спокойно за это»* [11, с. 285–288].

Творчество художников данного периода очень часто подвергалось критике: Крамского вопрошали: *«как такой Иисус сможет спасти человечество?»*, а работы другого художника Н.Н. Ге (1831–1894) неоднократно снимали с выставок. Известно, что Ге был знаком с работами зарубежных библеистов, в своих письмах он отмечал, что после прочтения сочинения Штрауса стал лучше понимать Священное Писание [7, с. 4]. Среди примечательных работ Н.Н. Ге необходимо отметить «Тайную вечерю»: художник по-иному трактовал известный сюжет, главным образом изменилась фигура Иисуса: на его лице теперь читались огорчение и скорбь, страдания, вызванные разрывом с Иудой. Такое изображение «тайинства» вызвало крайнее недовольство со стороны духовенства. Картина открывала будущий «Страстный цикл» Ге, в него вошли следующие работы: «Христос в Гефсиманском саду», «Суд Синедриона», «Что есть истина?», «Голгофа», «Распятие». Изображение «побитого» Иисуса

мотивируется попыткой художника показать человека, перенесшего такие мытарства. Завершает «Страстной цикл» картина «Распятие», в ней Ге было важно передать весь ужас казни, истерзанные от бичевания тела Христа и разбойников. Интересно, что художник изобразил Т-образный крест, здесь он ссылался на главу из книги Ренана: «Крест состоял из двух брусьев, сколоченных в форме буквы Т. Он был невысок, так что ноги казненного почти касались земли» [13, с. 272]. Н.Н. Ге относится к плеяде художников, занимающихся реконструкцией земной жизни Иисуса. Художник не только «очеловечил» Иисуса, но и выразил своими работами забвение христианского учения в современном ему мире.

Стоит отметить и другую традицию изображения Иисуса. Помимо интереса к «Историческому Иисусу», другая плеяда художников стремилась к возрождению более канонического образа Христа, безусловно привнося свои идеи и переживания в эту фигуру. Обусловлено это было ростом национального самосознания, интересом к истории, традициям своей страны, где православие является культуuroобразующей религией. Поэтому Иисус этой традиции называется некоторыми критиками «русским Христом». Все больше возрастает внимание к древнерусскому искусству, что формирует так называемый «неорусский стиль». Две главные фигуры этого течения в искусстве – В.М. Васнецов (1848–1926) и М.В. Нестеров (1862–1942).

Идеалом для Васнецова был образ «Мирового Христа», которого суждено отыскать именно русскому художнику [9, с. 271–292]. По мнению Васнецова: *«Мировой Христос» – это вечный, незыблемый, всем без исключения понятный, и не обремененный субъективным представлением живописца образ»* [9, с. 271–292]. Художник отмечал, что если Иисус только прекраснейший человек, то его нравственное учение теряет силу обязательности. Вместе с тем, В.М. Васнецов не был склонен к распространенному тогда антиклерикализму, православие же у него отождествлялось с представлением о духовном складе русского народа [9, с. 271–292]. Образ Христа Васнецова сохраняет близость к православной традиции, с признанием божественной сущности Иисуса.

Эту же традицию разделяет другой художник, товарищ В.М. Васнецова М.В. Нестеров. Цель его искусства – поиск «русского Христа», Святой Руси. Переосмысляя Ивановское «Явление Мессии», художник хотел перенести происходящий сюжет из Палестины в Россию, изобразить именно «Явление Христа русскому народу» [10, с. 230]. Результатом стала картина «Святая Русь» [10, с. 230]. Фактически Святая Русь для Нестерова – это Новый Израиль, возлюбленный богом народ. Христа же М.В. Нестеров хотел изобразить таким, который отзывается на тяжелый, жалобный скорбный зов *«труждающихся и обремененных»* [10, с. 229]. Художник также не склонен к слишком земному изображению Иисуса, более тяготея к канонической традиции, сам он писал в своих письмах: *«Я не хотел писать расслабленного Христа, унылого, как его любили писать тогда. К нему идут у меня унылые и расслабленные. А он должен быть иным»* [10, с. 229]. Христос Нестерова, это защитник и помощник простого народа, измученного тяготами жизни, его последняя надежда. Именно вера в Христа как спасителя стала основой для создания полотен М.В. Нестерова, объединенных темой «Святой Руси».

Полученные в ходе исследования результаты способствуют более глубокому пониманию процессов секуляризации, формирования национальной идентичности и духовного поиска. Дальнейшее исследование может быть направлено на изучение аналогичных тенденций в XX веке или их переосмысление в современной культуре. В XIX веке Россия оказалась в поиске национальной идентичности и путей преодоления общественных и культурных проблем. Существенное влияние на общественное сознание оказывали революционные концепции русских мыслителей и деятельность адептов так называемого «христианского социализма». Все это повлияло на восприятие христианского учения и личности Иисуса, что в свою очередь нашло отражение в культуре. Важную роль в формировании новых взглядов на христианство играло изучение работ Д.Ф. Штрауса и Э. Ренана, предлагавших альтернативную интерпретацию образа Христа, представляя его не как создателя религиозного учения, а как лидера, инициировавшего движение за социальное и нравственное обновление человечества. Анализ художественных и философских интерпретаций позволяет говорить о Христе как символе эпохи духовных исканий и социальных перемен.

Источники и литература (References):

1. Андреев А. В. Поиск исторического Иисуса: от Реймаруса до наших дней. М.: Новое литературное обозрение, 2022. 568 с.
2. Антоний (Храповицкий), архиеп. О книге Ренана с новой точки зрения. Харьков: Епархиальная типография, 1917. 57 с.
3. Белинский В. Г. Письмо В.Г. Белинского к Н.В. Гоголю. М.: Идея, 1914. 16 с.

4. Буткевич Т.И., прот. Жизнь Господа нашего Иисуса Христа. Опыт историко-критического изложения евангельской истории с опровержением возражений, указываемых отрицательной критикой новейшего времени. СПб.: И. А. Тузов, 1887. 804 с.
5. Воронцова И.В. «Заколдованный круг русского сознания...»: проблемы социально-религиозного поиска в православной России второй половины XIX – начала XX века. М.; СПб.: Нестор-История, 2019. 488 с.
6. Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. 518 с.
7. Ге Н.Н. Письма. Статьи. Критика. Воспоминания современников / вступ. ст., сост. и примеч. Н.Ю. Зограф. М.: Искусство, 1978. 399 с.
8. Губарева О.В. Немецкий пиетизм в русской культуре. Некоторые аспекты // Цивилизационная реформа Петра Великого и судьбы русской духовной культуры: сборник материалов научной онлайн-конференции, организованной РИИИ и Институтом Наследия, прошедшей 9 ноября 2022 г. в рамках цикла «Русская цивилизация в исторической ретроспективе и перспективе». М.: Институт Наследия, 2023. С. 85–100.
9. Гусакова В.О. Религиозно-философское мировоззрение В.М.Васнецова // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 2. С. 271–292.
10. Дурылин С.Н. Нестеров в жизни и творчестве. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Молодая гвардия, 2004. 448 с.
11. Крамской И.Н. Переписка И.Н. Крамского / подгот. к печ. и примеч. Е. Г. Левенфиш [и др.]. М.: Искусство, 1954. 670 с.
12. Петрашевцы об атеизме, религии и церкви / отв. ред. В. Р. Лейкина-Свирская. М.: Мысль, 1986. 268 с.
13. Ренан Э.Ж. Жизнь Иисуса. – М.: Вся Москва, 1990. 448 с.
14. Собко Н.П. Словарь русских художников, ваятелей, живописцев, зодчих, рисовальщиков, гравёров, литографов, медальёров, мозаичистов, иконописцев, литейщиков, чеканщиков, сканщиков и проч.: с древнейших времен до наших дней (XI–XIX вв.). Т. 2, вып. 1: И, I:(425 имен). СПб., 1895. 535 с.
15. Суворин А.С. В конце века. Любовь. СПб.: Издание А.С.Суворина, 1893. 386 с.
16. Тажуризина З.А. Религия и революционная идеология (к 90-летию выхода в свет работы В.И.Ленина «Материализм и эмпириокритицизм») // Марксизм и современность. 2007. № 3–4. С. 51–72.
17. Чумакова Т.В. Пиетизм в русской религиозно-философской мысли XVIII–XIX веков // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5. № 3. С. 84–103.
18. Шахнович М.М. Этос истории науки: о реконструкции российского религиоведения советского периода // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1. С. 188–211.
19. Шахнович М.М. Изучение религии в России в конце XIX – первой четверти XX века: от феноменологического описания к критическому исследованию // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 1. С. 171–195.
20. Штраус Д.Ф. Жизнь Иисуса: обраб. для нем. народа кн. 1 и 2 : перевод с немецкого; общ. ред., вступ. ст. и коммент. А. М. Каримского. М.: Республика, 1992. 528 с.
21. Bailey H. Orthodoxy, Modernity, and Authenticity: The Reception of Ernest Renan's "Life of Jesus" in Russia. Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2008. 309 p.

РАЗНОВИДНОСТИ ПАРОДИЙНЫХ РЕЛИГИЙ И ЭТАПЫ ИХ СТАНОВЛЕНИЯ
THE TYPES OF PARODY RELIGIONS AND THE STAGES OF THEIR DEVELOPMENT

Зимова Н.С., Фомин Е.В.
Zimova N.S., Fomin E.V.

Московский государственный университет М.В. Ломоносова, г. Москва
Lomonosov Moscow State University, Moscow

Аннотация. В статье изучены пародийные религии – сконструированные (выдуманые) движения, которые являются антиклерикальными, но кажутся «религиозными». Рассматриваются три разновидности пародийных религий, которые соответствуют трем этапам их появления и распространения. Приводятся примеры пародийных религий, дается подробное описание их вероучений и практик. Декларируется несоответствие ценностей пародийных религий традиционным российским духовно-нравственным ценностям. Ставятся вопросы, касающиеся следующего этапа развития пародийных религий и их возможного укрепления и популяризации в российском обществе.

Abstract. The article discusses parody religions. Parody religions are constructed (invented) movements that are anticlerical but appear to be "religious." Three types of parody religions and three stages of their development are considered. Examples of parody religions are given, and their beliefs and rituals are described. The authors note the discrepancy between the values of parody religions and the values of traditional Russian ones. In conclusion, questions are raised regarding the next stage of the development of parody religions, their possible strengthening and popularization in Russian society.

Ключевые слова: социология религии, религиозные трансформации, мировые религии, изобретенные религии, пародийные религии, традиционные ценности

Key words: Sociology of Religion, Religious Transformations, Traditional Religions, Invented Religion, Parody Religion, Traditional Values

В конце XX и начале XXI века сначала в зарубежных странах, а потом и в России социальные исследователи заговорили о таких религиозных процессах, как индивидуальный религиозный поиск, конструирование лоскутных религиозных верований, распространение частной (неинституциональной) религиозности. Результатом этого стало появление (а точнее – искусственное конструирование, изобретение) т.н. «пародийных религий» (шутливых, карнавальных, фальшивых – исследователи используют разные названия), которые внешне подражали мировым религиям, использовали их отдельные элементы, но в своей деятельности вели антирелигиозную и антиклерикальную деятельность путем высмеивания вероучений и догматов мировых религий. Самыми популярными из таких «религий» можно назвать Джедаизм (основана на киносериале Дж. Лукаса «Звездные войны») Церковь Чувака Последних Дней или дудеизм (основана на фильме братьев Коэн «Большой Лебовски»), матриксизм (основана на трилогии «Матрица»), Церковь Недомудреца, Церковь Летающего Макароны Монстра (ЦАММ, пастафарианство). Последователи вышеперечисленных «религий» отрицают, что их движения являются пародийными, отвергают термин «пародийная религия», настаивая на серьезности своих вероучений.

Отметим только некоторых авторов, работы которых позволили лучше понять сущность не только изобретенных пародийных религий, но и объяснить происходящие трансформации современных религиозных процессов. Это Д. Эрвье-Леже [1], К. Кьюсак [2], М. Дэвидсена [3], Е.Д. Руткевич [4], И.Г. Каргину [5], О.К. Михельсон [6]. Основной исследовательский вопрос нашей работы и главная цель – рассмотреть этапы трансформации, которые прошли пародийные религии, и определить основные тенденции их развития.

Проведенный анализ истории развития пародийных религий позволил выделить, что пародийные религии (как вид «изобретенных религий») прошли три этапа. В каждом периоде можно выделить характерный тип пародийных религий. Далее обозначим временной период, приведем примеры, подробнее опишем вероучение и практики типичной пародийной религии для каждого периода.

Первый тип пародийных религий. В период с 1960 по 1990-е годы происходило формирование первых пародийных религий на основе эклектичного использования элементов других религиозных учений, традиций, отдельных верований. Примерами таких пародийных религий являются дискордианство и Церковь Недомудреца.

Церковь дискордианства основана в 1963 г. К. Торнли и Г. Хиллом. Под псевдонимами Омар Хайям Равенхерст и Малаклипс Младший они издали труд «Принципия Дискордия». Название религии происходит от имени римской богини хаоса Дискордии, являющейся аналогом греческой богини раздора Эриды (именно она подкинула «яблоко раздора» на пиру Пелея и Фетиды, из-за которого начнется Троянская война). Соответственно, основополагающая ценность дискордианства – хаос, раздор. Философия дискордианизма построена на противопоставлении порядка и хаоса. Сестры Анэрис и Эрис, олицетворяющие порядок и беспорядок, создают жизненный цикл и смерть. Воссоздание творческого хаоса является главной целью дискордианства. Философия предлагает закон пяти стадий, по которому проходят все события в мире: хаос, который знаменуется возникновением естественной самоорганизации; раздор, возникающий ввиду расслоения общества; замешательство; бюрократия, выполняющая стабилизирующую функцию в обществе; последствия, приводящие к изначальному хаосу.

Основным является Священное Хао (пародия на символ «инь-ян» в даосизме). Место точек в данном случае занимают пятиугольник Анэрис, олицетворяющий порядок, и яблоко Раздора Эрис. Заключенные в дао, они бесконечно сменяют и дополняют друг друга. Другим символом является пятиугольная мандала, состоящая из пяти перекрещенных по принципу колец Борромео пятиугольников.

Дискордианство является одной из редких пародийных религий, использующих в качестве объекта поклонения изначальное существующее мифическое существо. Большинство других систем пародийных верований не обращаются к другим религиозным учениям даже при создании пародии на какое-либо конкретное из них. Вместо этого обожествляются реально существующие люди, персонажи поп-культуры либо различные предметы.

Второй тип пародийных религий. В период с 1990 по 2010 г. пародийными религиями в качестве объектов поклонения используются реально существующие предметы культуры, звезд кино и спорта. В этот период выходят культовые фильмы XX века: киносaga «Звездные войны», «Большой Лебовски» и «Матрица», персонажи и сюжеты которых становятся основой ряда пародийных религий. К данному типу относятся церковь Джона Леннона, Церковь Диего Марадоны, матриксизм, джедаизм, дудеизм, многочисленные движения толкинистов.

В 2005 году журналист Оливер Бенджамин основал «Церковь Чувака Последних Дней», используя в качестве объекта поклонения персонажа Чувака из вышедшего на экраны в 1998 году фильма братьев Коэн «Большой Лебовски». Философия дудеизма сложена из даосизма и эпикуреизма. Образ Чувака служит в качестве добавления комедийного эффекта и некоторой критики религии. Согласно официальному сайту Церкви, черты дудеистской мысли можно найти в таких традиционных конфессиях, как христианство, буддизм, даосизм и суфизм. Дудизм предлагает «плыть по течению», «относиться к жизни легко» и «подходить ко всему с холодной головой». Последователи отвергают современное доминирование материалистических ценностей и культа успеха. Вместо этого верховной ценностью провозглашается сама человеческая жизнь во всех ее множественных проявлениях. Повседневность не должна становиться тяжелым бременем, необходимо получать максимум от каждого мгновения каждого дня существования и поддерживать других людей в стремлении делать то же самое. Несмотря на это, члены Церкви Чувака Последних Дней не считают свое движение пародийной религией, отмечая, что ставят своей целью не высмеивание чьих-либо религиозных представлений, а распространение философских идей. Существует в дудеизме и свой религиозный праздник – 6 марта, день выхода фильма «Большой Лебовски» в США.

Третий тип пародийных религий появляется в 2010-х и остается достаточно популярным до сих пор. Он связан с конструированием полностью нового объекта поклонения, не основанного на других религиозных элементах или реально живших людях. К данному типу относят Церковь Летающего Макаронного Монстра.

Церковь Летающего Макаронного Монстра или Пастафарианство основано физиком Бобби Хендерсоном в 2005 году в штате Канзас. Целью основания был протест против преподавания в школах креационистской теории сотворения мира. Хендерсон предложил добавить в школьную программу версию о сотворении мира Летающим Макаронным Монстром. Не получив ответа на обращение напрямую от Совета по вопросам образования, Хендерсон опубликовал свое послание в интернете, после чего оно вызвало огромный общественный резонанс.

Во многом пастафарианство используется как аргумент из разряда чайника Рассела и ведет борьбу против проникновения религии в образовательные и научные организации.

Основная книга – «Евангелие Летающего Макаронного Монстра». На русский язык оно было официально переведено силами российских пастафарианцев и издано в рамках приложения к журналу «Апокриф» в июне 2014 года. «Евангелие...» включает в себя три раздела. В первом описываются ошибки в научном мировоззрении и предлагаются пастафарианские объяснения некоторых естественных явлений и процессов. Во втором изложена пастафаринская картина мира и история религии. Третья рассказывает о методах миссионерства и дает руководство по религиозным праздникам и ритуалам. Согласно Евангелию, Летающий Макаронный Монстр (ЛММ) создал Вселенную с множеством планет, а затем искусственно состаривал ее. Пророками ЛММ стали пираты, представлявшие собой дружелюбных людей, в противоположность изложению историй о них в современных исторических книгах. В главе также присутствует пародия на популярное выражение американских христиан «Что бы сделал Иисус?», замененное на фразу «Что бы сделал Пират?». Следует отметить, что ход повествования активно пересекается с мифами других религий (христианством, индуизмом, древнегреческой и древнеегипетской мифологиями), подразумевая таким образом, что ЛММ имеет прямое отношение и к возникновению данных верований тоже. Произведение изобилует псевдодокументальными коллажами фотографий, смысл которых предполагает, что свидетельства существования Летающего Макаронного Монстра наблюдались в течение всей истории человечества.

Также предлагается пародийная интерпретация христианских мифов о сотворении мира, грехопадении, Великом потопе, Вавилонской башне и Моисее. Данные мифы направлены на оппозицию и дискриминацию мифов традиционных религий и на критику официальных религиозных организаций. Пастафарианский рай включает в себя пивной вулкан и фабрику стриптиза.

Итак, в отличие от предыдущих вариаций пародийных религий, выстраивающих свою систему мировоззрения независимо от других верований, пастафарианство во многом пародирует конкретную мировую религию – христианство.

Основные вопросы следующего этапа развития пародийных религий. Численность приверженцев вышеперечисленных «религий», стоит отметить постепенно снижается. Согласно переписи населения в Англии и Уэльсе «джедаями» в 2001 г. себя назвали более 390 тыс. человек, в 2011 году уже 176 тыс., а в 2021 г. уже менее 1600 [7]. Динамика связана с просветительской деятельностью правозащитных организаций, взрослением лидеров и участников таких религий, снижение моды на те или иные общественно-религиозные тренды, уменьшение внимания к ним СМИ, снижение популярности кинофильмов и книг, на которых были основаны изобретенные религии. В то же время это позволяет исследователям взглянуть на них ретроспективно и задаться вопросами о том, каков следующий этап развития пародийных религий? На основе каких религиозных элементов они будут основаны? Какие религиозные авторитеты будут доминировать в будущем? Эти вопросы следует вписать в контекст дискуссий о традиционных российских ценностях. Здесь следует поставить вопрос так: если в обществе, особенно среди молодежи, сохраняется интерес к таким неинституциональным формам религии, то каковы будут последствия для российского общества от распространения пародийных религий? Возможно ли укрепление позиций пародийных религий, возникших в западных странах, в российском обществе? Возможно ли вытеснение традиционных российских духовно-нравственных ценностей и ценностей мировых религий ценностями пародийных религий?

Традиционные российские духовно-нравственные ценности и пародийные религии. Обратимся к перечню юридически закрепленных традиционных российских духовно-нравственных ценностей и сравним их ценностные ориентации с пародийными религиями. Согласно Указу Президента РФ от 09.11.2022 N 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» [8] традиционные ценности – нравственные ориентиры, формирующие мировоззрение граждан, передаваемые от поколения к поколению, лежащие в основе общероссийской гражданской идентичности и единого культурного пространства страны, укрепляющие гражданское единство, нашедшие уникальное, самобытное проявление в духовном, историческом и культурном развитии многонационального народа России. Среди основных ценностей выделены: жизнь, достоинство, права и свободы человека; патриотизм, гражданственность, служение Отечеству; высокие нравственные идеалы; крепкая семья; созидательный труд; приоритет духовного над материальным; справедливость; взаимопомощь; преемственность поколений; единство народов. В указе делается акцент на том, что особый вклад в формирование традиционных ценностей внесли христианство, ислам, буддизм, иудаизм. Отмечается необходимость поддержки традиционных конфессий, а также противодействие деструктивным религиозным течениям, а среди рисков отмечается антиобщественное поведение, вседозволенность, насилие, употребление алкоголя и наркотиков; разрушение

исторической памяти; пренебрежение духовными и нравственными ценностями; отрицание российской самобытности и т.д.

Выше мы рассмотрели этапы становления пародийных религий и привели список российских традиционных духовно-нравственных ценностей. Мы видим, что во-многом ценности пародийных религий противоречат этим ценностям.

Пародийные религии направлены на высмеивание и доведение до абсурда вероучений и ритуальных практик мировых религий. Опасения насчет смены религиозных авторитетов не беспочвенны, даже несмотря на кажущийся спад интереса СМИ к пародийным религиям в последнее время и отсутствие громких инфоповодов.

Привлечь внимание общества и СМИ пастафарианцам удалось в 2013 году после проведения публичных акций, что породило общественную дискуссию о допустимости подобных организаций и их роли в жизни общества. Сторонники легализации деятельности пастафарианских учреждений ратовали за абсолютную свободу вероисповедования, включающую в себя и искусственно созданные религии. Министерство юстиции России в итоге разрешило регистрацию пастафарианских общин, несмотря на первоначальный отказ. На данный момент в России зарегистрированы 34 пастафарианские религиозные группы в 20 регионах. Организация сменила несколько руководителей, на данный момент верховный пост Пастриарха занимает глава отделения «Русской пастафарианской церкви Макаронного пастриархата» (РПЦ МП) в Ленинградской области Лахти Паста VII. Несмотря на утихшее внимание СМИ в последние несколько лет, ячейки пастафарианцев продолжают существование и ведут активную деятельность в реальных и виртуальных пространствах. Сегодня известны случаи, когда представители пастафарианства пытаются сфотографироваться на паспорт и водительские права с дуршлагом на голове [9].

Таким образом, прослеживается характер развития пародийных религий: от «паразитирования» на уже существующих верованиях до построения мировоззрений на основе предметов реального мира и создания собственной мифологии «с нуля». Можно сделать вывод, что пародийные религии неминуемо переживут трансформацию и последует следующий этап их развития. Особую озабоченность будет вызывать характер религиозных трансформаций, их связь и конкуренция с ценностями мировых религий и российских духовно-нравственных ценностей.

Источники и литература (References):

1. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. №1 (33). С. 254–268.
2. Cusack C. Invention in «new» religions // The Oxford handbook of new religious movements. Oxford: Oxford univ. press, 2016. P. 237–247.
3. Davidsen M. A. Future Directions in the Sociology of Non-Institutional Religion // Implicit Religion. 2012. Vol. 15. Is. 4. P. 554–570.
4. Руткевич Е. Д. (Не) Религиозное разнообразие и соотношение религиозного, духовного и светского в сознании современного человека // Вестник Института социологии. 2021. Т. 12. №. 3. С. 54–78.
5. Каргина И. Г. Современные вызовы познанию и измерению религиозного плюрализма // Секуляризация в контексте религиозных изменений современного общества. 2018. С. 46–61.
6. Михельсон О. К. Сакрализация популярного. Методологические подходы к исследованию religion-like phenomena в современном религиоведении // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. №. 1. С. 122–137.
7. Jedi Knight Followers Wiped Out in Latest UK Census / Bloomberg. URL: <https://www.bloomberg.com/news/articles/2022-11-29/jedi-knight-followers-wiped-out-in-latest-uk-2021-census> (дата обращения: 02.06.2025).
8. Указ Президента РФ от 09.11.2022 N 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» / Официальный сайт Президента России. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502> (дата обращения 02.06.2025).
9. «Некоторые думают, что я неадекватен»: тюменец много лет ходит с дуршлагом на голове – зачем / 72.RU. URL: <https://72.ru/text/gorod/2024/01/10/72733133/> (дата обращения: 02.06.2025).

КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ ПРАВОСЛАВНОЙ ИКОНЫ И КАТОЛИЧЕСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИВОПИСИ

COMPARATIVE ANALYSIS OF ORTHODOX ICONS AND CATHOLIC RELIGIOUS PAINTINGS

Игнатова Т.

Ighnatova T.

*Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
Sevastopol State University, Sevastopol*

Аннотация. В статье изучены и сопоставлены два религиозных направления в живописи – православная икона и католическая религиозная картина. Поскольку многие почитатели западного искусства пытаются обозначить изъяны и недочеты византийской иконописи, такие как неестественность и деформация изображения, незнание анатомии тела, отсутствие светотени, символичность изображения. Тем не менее ни один вид иконописи не подходит так ко всеобщему благочестивому чувству, как иконописание византийское, идентичное духу единой Православной церкви. В статье приводится сравнительный анализ иконы и картины, написанных на один сюжет – икона Божией Матери «Казанская» и картина Леонардо да Винчи «Мадонна Литта».

Abstract. The article examines and compares two religious trends in painting – the Orthodox icon and the Catholic religious painting. Since many admirers of Western art try to identify the flaws and shortcomings of Byzantine icon painting, such as unnaturalness and deformation of the image, ignorance of the anatomy of the body, lack of light and shade, symbolism of the image. However, no type of icon painting is as suitable for the general pious feeling as Byzantine icon painting, identical to the spirit of the single Orthodox Church. The article provides a comparative analysis of the icon and painting, painted on the same subject – the icon of the Mother of God "Kazan-skaya" and Leonardo da Vinci's painting "Madonna Litta".

Ключевые слова: Религиозная живопись; Иконопись; Прямая перспектива; Обратная перспектива; Византия

Keywords: Religious painting; Icon painting; Direct perspective; Reverse perspective; Byzantium

Историки считают Византию родиной иконописи. Древнейшие сохранившиеся до наших дней иконы были созданы в VI веке. Благодаря этим данным, мы можем понимать время появления этого вида искусства. Иконопись подвергалась запретам во времена иконоборчества. Их не просто запрещали использовать в богослужениях и держать дома, но и уничтожали. После иконоборческого собора 754 года – массово. Поэтому до наших дней сохранилось очень малая часть древних икон.

Однако даже в пик иконоборчества иконы все равно писались. Когда в 787 г. на Седьмом Вселенском Соборе иконопочитание было восстановлено, еще долго продолжался спор, какой статус им придать. Решили дать им статус «воспоминательный», что икона сама по себе есть воспоминание об архетипах, которое помогает в молитве. Но иконоборцы не сдавались. Окончательный их разгром и объявление еретиками состоялось только в 843 г. [1]. С этого момента начался период активного распространения икон в Западной и Восточной частях Христианской Церкви.

Христианская изобразительная культура Западной Европы изначально развивалась благодаря таким видам искусства, как скульптуры, фрески, миниатюры. Развитие религиозной западной живописи получило серьезный импульс после завоевания крестоносцами Константинополя в 1204 году. Среди огромного количества награбленного ими, были иконы необычайной красоты и высочайшего технического исполнения.

Папа римский Иннокентий III, впечатленный увиденным, пригласил византийских иконописцев для обучения западных коллег. Это стало толчком к первому этапу Возрождения, связанному с творчеством Джотто и Чимабуэ [5, с. 7]. Но европейские художники не соблюдали византийских канонов, поэтому родилось иное направление – религиозная живопись.

Цель иконы достаточно сложна – изобразить мир Царства Божия. И нужно было найти такие методы, которые любому человеку, в том числе и неграмотному, могли бы объяснить, что это не сей мир. Поэтому на иконе очень рано появилась обратная перспектива, олице-

творящая связь молящегося с Горним миром. И постепенно в иконах начала формироваться символика, понятная только воцерковленному христианину [2].

Авторство иконописца остается в тайне, акцент на личности автора не делается. Вниманию полностью концентрируется на лице самого изображения. В более тонком понимании мы наблюдаем соединение имени иконописца и образа. Художник не скрывает своего имени, раскрывая и идентифицируя свою личность и свой талант. Картина воздействует на душевные качества человека, в то же время икона пробуждает духовный мир человеческой души. При написании иконы мы наблюдаем бесстрастность: внутренние мысли и эмоции художника не должны проявляться на изображении. В иконе мы не видим никаких внешних эмоций, движения. Все статично.

Главный отличительный признак – это то, как сделана икона. Видит ли человек на изображении красивую, реалистично написанную с натуры женщину, либо наблюдает символический образ Богоматери. Характерно, что иконы никогда не писались с натуры. Когда Рафаэль писал свою Сикстинскую Мадонну, у него перед глазами была реальная женщина, и многие другие художники позднейшего времени привлекали реальных женщин, чтобы писать с них образ Богородицы. Иконописец никогда себе такого не позволит. Он создает некий символический одухотворенный образ, черты которого намеренно нереалистичны, они иконичны. Он изображает преображенного человека в его райском состоянии [4].

Рассмотрим икону Божией Матери «Казанская» и картину «Мадонна Литта» Леонардо да Винчи. Ранние христиане, поверившие в Иисуса Христа и освоившие учение Его, в то же время стали любить и благоговейно почитать Пречистую Его Матерь, на которую Он Сам указал, как на Заступницу и Покровительницу их когда Его распяли. При жизни огромное количество христиан стремилось увидеть Ее, однако не у всех была такая возможность, поэтому люди хотели видеть хотя бы Образ Пречистой.

История Казанской иконы Божией Матери начинается в XVI веке в Казани. После губительного пожара, который охватил город в июне 1579 года, девятилетней девочке по имени Матрона стала являться Божия Матерь. Богородица приказала ей найти Свой образ на одном из пепелищ. Большинство окружающих людей девочке не поверило, но несмотря на это, видения сохранялись. Только после решительных обращений к местному епископу начались поиски, и образ, окутанный тканью, был найден на одном из пепелищ. На месте обретения иконы по указу царя Ивана Грозного был построен Богородицкий девичий монастырь, куда и был помещен найденный образ.

Казанскую икону принято относить к сокращенному варианту Одигитрии, что в переводе с греческого означает «Путеводительница». На иконе Богородица изображена в пурпурном мафории и тунике синего цвета. Фигура Божией Матери изображена фронтально, с небольшим наклоном головы в сторону Младенца. Это символ милосердия, любви, материнской защиты и, в то же время, преклонение перед Спасителем человеческого рода. На одной руке Богородицы восседает Младенец Иисус Христос. Правой рукой Он благословляет Матерь Божию, а в Ее лице и всех христиан [3]. Взгляды, обращенные Богородицей и Христом на молящегося, определяют собой полноту общения двух личностей – Бога и Его творения, человека. Богословский смысл иконы заключается в представлении Пресвятой Богородицы как Заступницы и Покровительницы, указывающей путь ко Христу.

Картина «Мадонна Литта» – картина из собрания Государственного Эрмитажа в Санкт-Петербурге. Этот шедевр относят к кисти итальянского художника и ученого эпохи Высокого Возрождения Леонардо да Винчи. Датируется периодом 1481–1495 годов. Название картины происходит от имени ее последних владельцев, графов Литта, а в 1865 году Императорский Эрмитаж выкупил ее за 100 тыс. франков.

Проникнутый возвышенными стремлениями, взгляд Богоматери сосредоточен на сыне, так как для нее Он является центром Вселенной. Взгляд младенца размыкает закрытую композицию картины. Христос смотрит на людей и как будто бы говорит: «Я всегда с вами». Бог воплотился в человека и вскормлен молоком матери. Через это кормление Он воспринимает и человеческую душу [1].

Одной из самых необычных деталей картины являются разорванные стежки на груди Мадонны – Она планировала отучить ребенка от груди, однако не устояла перед плачем ребенка, просящего материнского молока, и в спешке разорвала стежки. Таким образом, мы видим не просто канонический для всего христианского мира образ Мадонны с Младенцем, но и Ребенка и Мать в драматический момент отлучения от груди. И еще одна интересная деталь – это маленький щегленок, спрятавшийся в складках одежды Богоматери. Леонардо да Винчи неспроста выбрал именно эту птицу. Согласно легенде, когда Христа вели на Голгофу, щегол подлетел к нему и сел на голову, птица приобрела свое красное пятнышко в тот момент, когда извлекла терновый шип из головы Спасителя и на нее капнула капля крови. Этот щегол с красной грудкой символизирует последующие страсти Христовы.

Сравнение икон и картин не следует понимать как их противопоставление друг другу. Иконопись и живопись являются разными гранями искусства. Если картина вызывает эмоции, страстность, чувственность, то икона обладает совсем иным предназначением. Она – не предмет, который разглядывают и выдают какие-либо оценки. Икона несет великое назначение – православные постулаты об устройстве окружающего мира. Она является инструментом общения с духовным миром. Достоинство иконописи, как имеющей религиозное содержание и назначение, состоит главным образом не во внешнем изяществе, а согласно тем высоким целям, для которых Церковь одобрила и осветила ее – способствовать единению человека с Богом, возносить душу христианина от земного к небесному.

Источники и литература (References):

1. Барская Н. Сюжеты и образы древнерусской живописи. М., Просвещение, 1993.
2. Лазарев В.Н. Русская иконопись от истоков до начала XVI века. М.: Искусство, 2000.
3. Монахиня Иулиания (М.Н. Соколова). Труд иконописца. Сергиев Посад: Троице-Сергиева Лавра, 1998.
4. Успенский Л. Богословие иконы Православной Церкви. Нижний Новгород: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 1997.
5. Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Антология. М.: Прогресс, 1993.
6. Флоренский П.А. Иконостас. М.: Искусство, 1994.

ФАКТОР ИСЛАМА В ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ДАГЕСТАНА

THE FACTOR OF ISLAM IN THE ETHNO-CULTURAL IDENTITY OF DAGESTAN

Асланбекова Э.А.¹, Махадов А.К.¹, Гусейнова А.А.², Акаев М.А.³
 Aslanbekova E.A., Makhadov A.K., Guseynova A.A., Akaev M.A.

Гимназия 37 имени героя РФ М. Нурбагандова, г. Махачкала¹
Gymnasium 37 named after Hero of the Russian Federation M. Nurbagandov, Makhachkala

Дагестанский государственный университет²
Dagestan State University

Дагестанский государственный университет народного хозяйства¹
Dagestan State University of National Economy

Аннотация. Современное общество характеризуется наличием целого ряда проблем, связанных с межэтническими отношениями. Обострение конфликтов на межэтническом уровне, растущая финансово-экономическая дифференциация, угроза утраты национальной идентичности, рост этнического самосознания обусловлены духовным кризисом современной цивилизации. Сделан вывод, что ислам в Дагестане, упрощаясь и консервируясь, сохранил те стороны, которые отвечают духовным потребностям и представлениям простых горцев. В постсоветский период ислам не только вернул доминирующее значение в социокультурной жизни дагестанца, но и завоевал новый статус – религиозно-политический, способный консолидировать дагестанские автохтоны на надэтническом уровне. Ядро культуры дагестанцев составляет суфийский ислам, поскольку он органически связан с традиционной народной культурой, ритуалами и обычаями семейного цикла.

Abstract. Modern society is characterized by a number of problems related to interethnic relations. The aggravation of conflicts at the interethnic level, growing financial and economic differentiation, the threat of losing national identity, and the growth of ethnic self-awareness are due to the spiritual crisis of modern civilization. It is concluded that Islam in Dagestan, while being simplified and preserved, has preserved those aspects that meet the spiritual needs and ideas of ordinary mountaineers. In the post-Soviet period, Islam has not only regained its dominant role in the socio-cultural life of a Dagestani, but has also won a new status – religious and political, capable of consolidating Dagestani autochthons at a supra-ethnic level. The core of Dagestani culture is Sufi Islam, since it is organically linked with traditional folk culture, rituals and customs of the family cycle.

Ключевые слова: Ислам, Дагестан, этнокультурная идентичность, Северный Кавказ, Россия, суфизм

Keywords: Islam, Dagestan, ethno-cultural identity, North Caucasus, Russia, sufism

Современное общество характеризуется наличием целого ряда проблем, связанных с межэтническими отношениями. Обострение конфликтов на межэтническом уровне, растущая финансово-экономическая дифференциация, угроза утраты национальной идентичности, рост этнического самосознания обусловлены духовным кризисом современной цивилизации. В современной ситуации роста межэтнических конфликтов с участием представителей Северокавказского региона, в обстановке, когда ряд СМИ озвучивает требование вывести Северный Кавказ из состава России, существует необходимость скорейшего эффективного решения этой проблемы. Очевидно, что стереотип кавказца (в частности, дагестанца), сформировавшийся в нынешнем российском сознании, требует переосмысления и изучения – как с позиции социологии, так и с позиций традиционной культуры, мифологии и этнологии. Как считает доктор философских наук З.У. Цораев, выход из обозначенного кризиса возможен «через понимание людьми связи времен и их обращение к истокам своей культуры, ее инвариантным ценностям, знание о мифологии» [1, с. 3].

Долгое время до принятия сначала христианства, а затем ислама, на территории Дагестана господствовали различные формы и виды язычества, которые трансформировались в традиционную этническую культуру и сохранились до наших дней. Полагаем необходимым дать небольшой обзор мифологической составляющей в этнокультуре народов Дагестана и проследить взаимосвязь мифологических воззрений с обрядовой культурой ислама.

А.Я. Флиер определяет культуру аграрных цивилизаций как исторический этап развития общества, когда *«основным профилем хозяйственной деятельности являлось сельское хозяйство, тип деятельности был сугубо экстенсивным, а в основе социальной организации лежало деление на сословия»* [2, с. 249]. Аграрный приоритет хозяйственной деятельности во многом повлиял на этнокультуру и ментальность народов Дагестана.

Из мировых религий, имевших наибольшее распространение в раннесредневековом Дагестане, следует назвать христианство и ислам. А.А. Кудрявцев указывает, что с конца IV века начинается распространение христианства из Дербента, *«который в V–VIII веках становится резиденцией главы христианской церкви Кавказской Албании»* [3, с. 109].

Выдающийся дагестанский историк-востоковед А.Р. Шихсаидов указывает, что процесс проникновения ислама в Дагестан затянулся примерно на 900 лет [4, с. 50].

В силу того, что религия с самого начала претендовала на идеологическое обоснование всех норм и обычаев, произошло объединение религиозных и нравственных регуляторов, которые долгое время дублировали друг друга. Древние дагестанцы наделяли святостью небо и землю, источники вод, растения, огонь, камни, определенные участки пространства, отрезки времени, формы деятельности и ряд других явлений, которые обладали в их восприятии особой жизненной ценностью, и в которой усматривали присутствие необыкновенной силы роста, изобилия и животворения. Также горцы имели определенные астрономические познания, соблюдали сельскохозяйственный календарь, регламентировавший сроки сельскохозяйственных работ и сопровождающие их обряды земледельческого круга. Считается, что почитание огня во многом связано с зороастризмом. В частности, дагестанцы поддерживали огонь в очаге, перед ним приносили клятву, с горящим очагом связывали свое благополучие. По поверию дагестанцев (лезгин и горских евреев), огонь имел целебную и очистительную силу. С его помощью отгоняли злых духов, через него проносили больных, пропускали скот.

После принятия монотеистических религий прежние религиозные формы проявили устойчивость и продолжали сохраняться в виде пережитков в быте и культуре дагестанских народов. К этому периоду у народов Дагестана сложились довольно развитые формы религиозного и общественного сознания, проявившиеся в наскальной живописи, архитектуре, декоративно-прикладном искусстве, фольклоре, обрядовой культуре, нормах обычного права (адатах), этикете. На это, в частности, указывает доктор исторических наук, профессор Р.И. Сефербеков, исследуя пантеон языческих божеств у народов Дагестана [5, с. 2].

Благодаря этому практически все дошедшие до нашего времени календарные, аграрные, общественно-бытовые (кроме праздников Ураза-Байрам и Курбан-Байрам) и семейно-бытовые (кроме похоронного обряда, где доминируют мусульманские религиозные каноны, а также оформление брака и развод по шариату) праздники, обряды и обычаи, включая этикетные нормы и обычное право (адат), уходят своими корнями в период господства язычества в Дагестане.

В.О. Бобровников, исследуя процесс исламизации Дагестана, отметил тесную связь доисламских и мусульманских традиций у горцев Дагестана, связанных с обрядами почитания святых мест. Почитаются несколько сотен святых гробниц, где проводят моления о дожде и солнце, зикры и раздают милостыню. Это надгробия или мавзолеи кубической формы без окон, увенчанные деревянными шестами с белыми или разноцветными лоскутами. На Юге Дагестана их называют «пир», на Севере – «зиярат».

Кроме того, мусульмане Дагестана совершают паломничество к «святым» местам, до принятия ислама служившим языческими капищами. Обряды поклонения им в основном соответствуют поклонению «святым» могилам. Материал, представленный В.О. Бобровниковым, демонстрирует смешение мусульманских и мифологических воззрений, сохранившееся и наблюдаемое в современном Дагестане. Ислам не смог полностью переструктурировать мифологическое сознание. В итоге, мифологическое и мусульманское миропонимание формируют особый тип культуры, сочетающий старые культурные слои и новые образования.

В условиях тесной привязанности к этнической группе индивиду трудно предпринимать независимые действия, поскольку роль и обязанности его в группе строго регламентированы. Оказавшись в новой для себя культурной среде, представитель этнической группы продолжает действовать по привычным для своей среды канонам, что может не восприниматься ментальностью иных субкультур и служить причиной конфликта (громко разговаривать на родном языке в общественных местах, выражать эмоции прилюдно посредством национального танца и т.д.). Трудность, а в отдельных случаях нежелание интеграции некоторых представителей народов Дагестана в российское культурное пространство, а также причина явления «лица кавказской национальности» коренится в проблеме конфликта традиционных и европейских (постмодернистских) ценностей.

Несмотря на этнокультурное и вербально-коммуникативное многообразие, население Дагестана исторически было объединено общим этногенезом, этнотерриториальными

контактами, хозяйственно-экономическими и культурными взаимосвязями, тенденцией этносов к интеграции. Особая роль в мифологическом сознании дагестанцев принадлежит религии. Если до принятия ислама дагестанские этносы были расчленены по языковому, этническому и религиозному признакам, то утверждение ислама на территории Дагестана способствовало объединению на основе религиозной идентичности.

Мероприятия, проводимые в стране в годы советской власти, направленные на разрушение религиозно-этнических традиций (перевод письменности с арабского на латинский алфавит, затем – на кириллицу, запрещение исламских учебных заведений, стеснение исламских организаций), в конечном итоге изолировали Дагестан от восточного мира. Одновременно это способствовало ускоренному восприятию культуры новоевропейского типа. В результате на протяжении XX века в дагестанской духовной культуре одновременно существовали две различные парадигмы: одна из них отражала связь с арабо-мусульманским суперэтносом, другая развивалась в пространстве русско-европейской культуры.

Суфизм в Дагестане не только имеет тысячелетнюю историю, но и сейчас продолжает оказывать большое влияние на мировоззрение, нравственно-эстетические ценности, духовно-ритуальную и социально-политическую практику значительного числа дагестанцев. Происходит не только популяризация теоретического и исторического наследия суфизма и суфийских братств или тарикатов, но и значительное практическое расширение влияния суфизма в Дагестане. Отличительной особенностью развития суфизма в современном Дагестане является то, что современными тарикатскими шейхами патронируется большинство исламских вузов. Студенты этих вузов на определенном этапе в обязательном порядке становятся мюридами (учениками, последователями шейхов). Таким образом, происходит идеологизация обучения, формирование сторонников и последователей, гарантирующие социальную и политическую поддержку тарикатским шейхам.

Таким образом, с начала 1990-х гг. ислам стал возвращаться в мировоззрение и идеологию мусульманских народов. В Дагестане этот процесс реализовался в расширении сфер присутствия религиозных форм: постановлениями Правительства РД нерабочими объявляются дни мусульманских праздников Ураза-Байрам и Курбан-Байрам, строятся мечети, открываются мусульманские учебные заведения, ежегодно растет количество паломников в хадж и т.д. Потребность сохранить религиозную идентичность обостряется за пределами малой родины, что особенно наглядно в дни мусульманских праздников, когда «армия» мусульман, не вместились в мечеть, занимает прилегающие к мечети улицы и коллективно совершает намаз.

Параллельно стала развиваться сеть исламских учебных заведений на территории Дагестана. По мере усиления своего статуса арабо-мусульманская культура довольно прочно вошла в психологию и быт дагестанских этносов, срослась с традиционной культурой и мифологией. Слово «арабская» в определении мусульманской культуры выступает как не столько национальная, сколько языковая характеристика. Впоследствии арабский язык стал «латынью» мусульманского мира. Из общего количества мусульманских школ, существовавших на Кавказе в XIX веке, более половины находилось на территории Дагестана [6, с. 27].

В этот период религиозные школы выполняли важную социальную функцию. В этно-сознании народов сформировалась установка на грамотность, престиж знаний, образованность. Система негосударственного исламского образования включает 4 ступени: краткосрочные курсы по изучению основ веры и арабского языка, примечетские мактабы, медресе, исламские вузы (институты, университеты).

Ислам в России, в частности, в Дагестане в настоящее время полицентричен. В этом одна из проблем регулирования внутриисламских идеологических вопросов. Исламский фактор в Дагестане представляет собой комплекс самых разных религиозных и светских проблем. Этот комплекс находится под постоянным воздействием внутренних и внешних обстоятельств – политических, социально-экономических и собственно религиозных [7, с. 82].

Ислам пронизывает все сферы жизни дагестанских автохтонных народов. В советский период ислам был, по выражению Э.Ф. Кисриева, «загнан» вглубь горской сакли, которая всегда оставалась последней и неприступной крепостью горца [8, с. 41].

Религиозное учение, упрощаясь и консервируясь, сохранило те стороны, которые отвечают духовным потребностям и представлениям простых горцев. В постсоветский период ислам не только вернул доминирующее значение в социокультурной жизни дагестанца, но и завоевал новый статус – религиозно-политический, способный консолидировать дагестанские автохтоны на надэтническом уровне. Ядро культуры дагестанцев составляет суфийский ислам, поскольку он органически связан с традиционной народной культурой, ритуалами и обычаями семейного цикла.

Источники и литература (References):

1. Абдуллаева М.Ш. Влияние русской культуры на духовную жизнь народов Дагестана во второй половине XIX – XX вв. Махачкала, 2009. 172 с.
2. Кисриев Э.Ф. Ислам и власть в Дагестане. М.: ОГИ, 2004. 221 с.
3. Кудрявцев А.А. Дербент как раннехристианский центр Кавказа // Международная научная конференция по археологии Северного Кавказа. XXIII Крупновские чтения. М., 2004. С. 109–119.
4. Малашенко А.В. Ислам в России: религия и политика // Исламоведение. 2010. № 3. С. 67–85.
5. Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана: автореф. дис... д-ра ист. наук. Махачкала, 2009. 418 с.
6. Флиер Я.А. Культурология для культурологов. М., Согласие, 2010. 496 с.
7. Цораев З.У. Миф и эпос как феномены сознания и социокультурной деятельности: автореф. дис... д-ра филос. наук. СПб., 2011. 38 с.
8. Шихсаидов А.Р. Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.). Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1969. 250 с.

КОНЦЕПЦИЯ «АЛЬТЕРНАТИВНЫХ СОЦИАЛЬНЫХ СТРУКТУР» Ю. ХАММЕЛЯ ПРИ ИЗУЧЕНИИ ИНСТИТУТА КРЕСТНОГО РОДСТВА

THE CONCEPT OF «ALTERNATIVE SOCIAL STRUCTURES» BY E. HUMMEL IN THE STUDY OF THE INSTITUTE OF GODSHIP

**Пленкин А.А.
Plenkin A.A.**

*Череповецкий государственный университет, г. Череповец
Cherepovets state university, Cherepovets*

Аннотация. В статье изучен один из теоретических подходов при изучении духовного родства авторства Ю. Хаммеля. Произведен анализ концепции «альтернативных социальных структур», разработанной исследователем в 1968 году при изучении сербского общества. Дана оценка возможностям, которые открывает применение этой концепции при изучении различных форм духовного родства. Сделан вывод, что Хаммель является привлекательной методологической конструкцией для изучения духовного родства, а также искусственного или фиктивного родства в целом. Концепция альтернативных социальных структур может носить более универсальный и прикладной характер. Ее применение может быть полезно при изучении различных институтов духовного родства, в частности, крестного родительства.

Abstract. The article examines one of the theoretical approaches to studying spiritual kinship by J. Hammel. An analysis is made of the concept of "alternative social structures" developed by the researcher in 1968 while studying Serbian society. An assessment is given of the possibilities that the application of this concept opens up when studying various forms of spiritual kinship. It is concluded that Hammel is an attractive methodological construct for studying spiritual kinship, as well as artificial or fictitious kinship in general. The concept of alternative social structures can be more universal and applied. Its application can be useful in studying various institutions of spiritual kinship, in particular, godparenthood.

Ключевые слова: искусственное родство, духовное родство, институт крестного родительства, альтернативные социальные структуры, семья

Keywords: fictive kinship, spiritual kinship, institution of godparenthood, alternative social structures, family

Одной из глобальных проблем современности в полной мере является демографический кризис, вызванный чрезмерным неконтролируемым ростом населения в одних регионах и депопуляционными тенденциями в других. Эти вопросы поднимают интерес исследователей к институту семьи, который одновременно и является зеркалом, отражающим негативные тенденции в сфере демографии, и в то же время таит в себе причины этих проблем. В настоящий момент семья подвержена значительным трансформационным процессам. Меняется образ семьи, паттерн поведения, основанный на многодетности и расширенности семьи, сменяется противоположным, основанным на нуклеарных началах.

В этих условиях многие исследователи признают, что изучение института семьи невозможно без комплексного изучения феномена родства. Некоторые ставят между этими понятиями знак равенства, однако большинство исследователей склоняется к версии о том, что родство является более широкой категорией, о чем, например, пишет И.Ю. Крецер [2, p. 142–143].

Более того, парадигма, долгое время господствовавшая в науке, основанная на идеях об исключительно биологическом характере родства, сейчас уходит на второй план. Начиная с 1970-х годов, в научной среде все более популярными становятся идеи о конструируемом характере родства, о том, что наравне с кровными и брачными узами родственные отношения могут складываться между людьми, не являющимися биологическими родственниками и не вступающими в брак. Дискуссия об этом была начата исследователем Д. Шнайдером [7] и развита исследовательницей Д. Карстон [3].

Такое родство в научной литературе получило название «искусственное родство». Наравне с искусственным также применяются термины «фиктивное», «ритуальное», «псевдорodство» и так далее. Под таким родством подразумевается включение не-родственника в

систему отношений, приравненных к кровнородственным [1, р. 3]. Одной из его форм исследователи признают духовное родство, к которому, например, относят институт крестного родства, молочное родство, атальчество и так далее. Однако изучение феномена духовного родства требует определенной методологической основы, учитывающей особенности подобного механизма установления родства.

Одним из первых среди исследователей обратил внимание на феномен духовного родства К. Леви-Стросс. В 1943 году выходит его статья «Социальное использование терминов родства среди бразильских индейцев» [5], в которой тот разбирает родственные термины. Это – одна из самых популярных тем при изучении родства на тот период развития науки), использовавшиеся бразильским племенем намбик-вара. В этой статье, разбирая исторический источник – донесения французских путешественников XVII века – Леви-Стросс указывает на существование у данного племени особого типа отношений среди людей, не являющихся биологическими родственниками. При переводе с французского языка Леви-Стросс окрестил эти отношения термином «крестное родство». Сами отношения он одновременно описывал как «интимные и социально-политические» [5, р. 398], а также подчеркивал, что, несмотря на их схожесть со средиземноморской системой крестного родства, они не являются экзогенными. Это наталкивало на мысль о том, что духовное родство, выражающееся в различных формах, может быть универсальным культурным феноменом. Современные исследования все сильнее подтверждают эту мысль: общие черты и признаки находятся у различных форм духовного искусственного родства у разных народов. Например, этнограф П. Паркс подчеркивал схожесть европейского института крестного родства с институтом молочного родства у народов Пакистана [6]. В своем исследовании он подчеркивал, что опирается на концепцию альтернативных социальных структур Ю. Хаммеля. Именно данная концепция, на наш взгляд, и может стать основной методологической конструкцией при изучении феномена духовного родства, поэтому далее о ней подробнее.

В 1968 году Ю. Хаммель представил исследование под названием «Альтернативные социальные структуры и ритуальные отношения на Балканах» [4], в котором он проанализировал традиционные социальные структуры региона с особым акцентом на сербское общество. В ходе исследования было выявлено, что в сербской культуре существуют разнообразные формы самоорганизации, которые формируют уникальные социальные связи, отличающиеся от традиционных родственных и дружеских отношений. Одной из основных форм социальной организации является традиционная семейная община, известная как «задруга», которая характеризуется консервативными ценностями и низкой социальной мобильностью. Помимо задруги, в сербской жизни существуют и другие социальные структуры, такие как молочное родство, побратимство и крестное родство. Эти формы родства играли не менее важную роль, а иногда даже более значимую, чем кровные связи.

На основе своих наблюдений Хаммель выделил три типа альтернативных социальных структур на Балканах: родство по происхождению, союз через брак и ритуальное/духовное родство. Родство по происхождению связано с кровными узами, союз через брак – с брачными отношениями, а ритуальное родство включает в себя крестное родство («кумство»), побратимство и молочное родство («сродство по млеку»). Хаммель подчеркнул, что эти структуры не только дополняют друг друга, но и формируют социокультурное пространство сербов, способствуя расширению возможностей для социальной мобильности и укрепления родственных связей через социальные взаимодействия.

Хаммель в своем исследовании делает акцент на изучение именно ритуального родства в форме крестного родительства («кумства»). При изучении данного феномена он подчеркивает, что в сербском обществе сложилась серьезная культура почитания крестных родителей, выражающаяся как в реальных формах поведения, так и различных культурных элементах, например, в пословицах и поговорках. Исследователь утверждает, что «кумство» само по себе является частью общей системы обмена информацией, материальными благами, а также инструментом протекции, покровительства. При этом, в исследовании подчеркивается, что связи, устанавливаемые благодаря институту крестного родительства, являются равными по статусу и значению с брачными и аффиальными отношениями, а иногда даже превосходят их по длительности и крепости уз. Таким образом, мы видим, что выводы Хаммеля подтверждают гипотезу о том, что искусственно создаваемое родство может рассматриваться наравне с кровным и брачным. Одним из главных механизмов установления такого типа родства может являться именно институт крестного родительства, который формирует глубокие связи и выполняет ряд значимых функций в обществе.

Концепция альтернативных социальных структур Хаммеля является крайне привлекательной методологической конструкцией для изучения духовного родства и, в целом, искусственного или же фиктивного родства. В своей работе Хаммель дает глубокий анализ институту крестного родительства. Однако его выводы долгое время рассматривались лишь с

позиции локалоцентричных исследований этнографического толка. Однако, как указывалось выше, в данный момент исследователи все чаще приходят к выводу о том, что концепция альтернативных социальных структур может носить более универсальный и прикладной характер. Ее применение может иметь значительную пользу при изучении различных институтов духовного родства, в частности, крестного родительства.

Источники и литература (References):

1. Коган А.И. К вопросу о происхождении и функциях искусственного родства у народов Памиро-Гиндукушского региона // История и современность. 2021. № 4 (42). С. 3–15.
2. Крецер И.Ю. Что произошло с «родством»? (Современные перспективы изучения родства в социологии и социальной антропологии) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Социология. 2014. № 2. С. 139–145.
3. Carsten J. Cultures of Relatedness: new approaches to the study of kinship. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 215 p.
4. Hammel E.A. Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968. 120 p.
5. Levi-Strauss C. The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians // American Anthropologist. 1943. Vol. 45. № 3. P. 398–409.
6. Parkes P. Alternative Social Structures and Foster Relations in the Hindu Kush: Milk Kinship Allegiance in Former Mountain Kingdoms of Northern Pakistan // Comparative Studies in Society and History. 2001. Vol. 43, № 1. P. 4–28.
7. Schneider, D. A Critique of the study of kinship. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1984. 208 p.

**ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНЫХ ОТНОШЕНИЙ СКВОЗЬ ПРИЗМУ
БОГОСЛОВСКОЙ КРИТИКИ****PROBLEMS AND PROSPECTS OF INTERRELIGIOUS RELATIONS THROUGH THE PRISM
OF THEOLOGICAL CRITICISM****Савельев С.А.
Savelev S. A.***Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
Sevastopol State University, Sevastopol*

Аннотация. В статье изучены проблемы и перспективы межрелигиозных отношений сквозь призму богословской критики. Сделан вывод, что существует необходимость исследования межрелигиозного сосуществования и поиска форматов для конструктивного диалога в связи с его недостаточностью и углублением конфессиональных разделений. Описаны рекомендации в создании платформы для открытого обсуждения проблем межрелигиозных отношений. Даны рекомендации по улучшению взаимодействия между конфессиями.

Abstract. В статье изучены проблемы и перспективы межрелигиозных отношений сквозь призму богословской критики. Сделан вывод, что существует необходимость исследования межрелигиозного сосуществования и поиска форм для конструктивного диалога в связи с его недостаточностью и углублением конфессиональных разделений. Описаны рекомендации по созданию платформы для открытого обсуждения проблем межрелигиозных отношений. Даны рекомендации по поддержанию общения между конфессиями.

Ключевые слова: межрелигиозные отношения, диалог, конфликт, уважение, инициатива, укрепление взаимопонимания

Keywords: Interreligious relations, dialogue, conflict, respect, initiative, strengthening mutual understanding

Межрелигиозные отношения представляют собой сложный и многоаспектный феномен, который в последние десятилетия становится все более важным в условиях глобализации и культурного разнообразия.

Актуальность статьи определяется нарастающей тенденцией к усилению поляризации и конфессиональных разногласий в разных регионах страны. В таких условиях особенно важно находить эффективные методы выстраивания конструктивного и уважительного диалога между религиозными сообществами. Одной из ключевых проблем в межрелигиозных отношениях является стремление духовенства утвердить свою веру как единственно истинную, что способствует углублению разделений и препятствует развитию взаимопонимания. Это создает сложности для установления равноправных и мирных отношений между различными конфессиями, делая задачу поиска эффективных подходов к диалогу особенно актуальной и значимой.

Современные межрелигиозные отношения в России сталкиваются с множеством вызовов, требующих серьезного анализа и подхода. Центральной проблемой является набор социальных конфронтаций, возникающих между разными конфессиями. История показывает, что действия некоторых религиозных структур могут спровоцировать споры и недовольство широкой общественности. Кошунственные выставки, затрагивающие религиозные чувства, лишь один из примеров того, как проявляется нестабильность и неуверенность среди верующих [2].

Не менее важным фактором является роль информационных агентств в формировании общественного мнения о религиях. Часто информация, распространяемая через средства массовой информации, искажает действительность и может стать катализатором межрелигиозных конфликтов. Будучи подверженными давлению со стороны различных сообществ, журналисты могут заострять внимание на негативных аспектах, игнорируя положительные моменты межрелигиозного взаимодействия [3]. За счет этого возникает дополнительное напряжение и недоверие друг к другу.

Изменения в составе населения и миграционные процессы могут приводить к дискриминации между существующими традициями. Важно, чтобы религиозные общины работали

над созданием инклюзивного пространства, где будут представлены интересы разных групп, что позволит справляться с возможными напряжениями [1].

Развитие межрелигиозного общения требует, чтобы участники были готовы к открытости и уважению, что, однако, не всегда возможно с учетом устойчивых стереотипов и предрассудков, существующих в разных традициях [4].

Психологические барьеры в российском контексте усложняются отсутствием достаточной образовательной базы, на которой могли бы основываться стратегии межрелигиозного диалога. Возникает потребность в подготовке квалифицированных богословов и специалистов, способных работать в межрелигиозной среде. Исследования показывают, что недостаток специалистов по теологии и религиоведению угрожает устойчивости межрелигиозных диалогов.

Подходы к межрелигиозному общению также требуют интегрирования культурных и исторических контекстов. Например, в православно-мусульманском диалоге насущной является перспектива рассмотрения не только богословских, но и культурных аспектов, что открывает возможности для сопоставления и более глубокого понимания. Нельзя игнорировать и культурные ценности, которые являются продуктом истории. Они могут выполнять функцию объединяющего элемента.

Христианство и ислам обладают потенциалом для мирного сосуществования, и наше время предоставляет уникальные возможности для укрепления связей между ними. Важно помнить, что диалог не должен стремиться к единству в вероучении, а скорее служить платформой для обмена идеями и поиска общего языка. Переосмысливая собственные традиции и уважая различия, возможно создать пространство для взаимопонимания, которое станет основой для будущих увлекательных и конструктивных разговоров.

Институциональная религия обеспечивает необходимые ресурсы и организационную основу для проведения межрелигиозного диалога, однако для достижения долгосрочных результатов требуется комплексный подход. Он включает в себя не только религиозные инициативы, но и учет более широкого культурного контекста, способствующего сближению разных сообществ через взаимопонимание и уважение к их традициям [1]. Примеры успешного сотрудничества и внедрения могут служить фундаментом для будущих взаимодействий и создавать прочное общество, в котором разнообразие рассматривается как ценность, а не источник конфликтов. В Русской Православной Церкви наблюдается явный дефицит квалифицированных богословов. Эту проблему невозможно игнорировать, поскольку недостаток специалистов такого рода негативно сказывается на уровнях межрелигиозного диалога. Патриарх Кирилл подчеркивает, что нехватка священнослужителей в зоне проведения Специальной военной операции и учреждениях, на которые возложены социальные обязательства, создает значительные трудности.

Важно подчеркнуть, что дефицит кадров требует комплексного подхода к их подготовке. Проблема заключается не только в недостатке специалистов, но и в ненадлежащем качестве образования. Для эффективного решения необходимо улучшать учебные программы, внедрять современные методики преподавания и обеспечить практическую подготовку, что позволит повысить квалификацию и соответствие специалистов требованиям времени. Церковь признает недостаточные стандарты подготовки своих служителей и активно работает над реформами образовательной системы. Внедрение аспирантур и докторантур направлено на то, чтобы улучшить подготовку будущих священников. Однако вопросы об обеспеченности таких инициатив остаются актуальными. Критики отмечают, что преобразования не обеспечивают соответствия реальным требованиям, необходимым для служения в современных условиях.

Некоторые специалисты указывают на то, что подготовка священнослужителей должна быть не только количественной, но и качественной. Для создания надежного механизма оценки готовности будущих священников к решению сложных задач, связанных с межрелигиозными отношениями необходимо учесть как теоретическую подготовку, так и практические навыки общения и разрешения конфликтов [6]. Ключевым аспектом проблемы является готовность священнослужителей к диалогу и способности к критическому осмыслению вероучения в контексте других религий.

Образовательные инициативы становятся мощным инструментом для улучшения межрелигиозного взаимодействия и снижения конфликтности в обществе. На современном этапе продуманные образовательные программы могут способствовать не только развитию навыков продуктивного диалога, но и углублению взаимопонимания между различными конфессиями. Важно, чтобы такие программы разрабатывались профессионалами в области богословия и межрелигиозных отношений, что позволит избежать одностороннего подхода и шаблонов.

Образование также должно включать в себя подготовку квалифицированных кадров, способных вести межрелигиозный диалог. К сожалению, в настоящее время существует

недостаток специалистов, обладающих необходимыми знаниями и квалификацией. Программы, которые акцентируют внимание на теории и практике межрелигиозного диалога, могут способствовать подготовке таких специалистов, готовых работать в многонациональных и поликультурных обществах.

Не менее важным является методологический подход к формированию образовательных программ. Видеоуроки, семинары и круглые столы, основанные на диалоге и сотрудничестве, могут повысить вовлеченность участников и углубить их понимание значимости и ценности различных религиозных традиций. Исследования показывают, что такое образование может снизить тенденциозность и укрепить социальные связи между представителями разных религий.

Образовательные инициативы должны быть нацелены не только на отдельных индивидов, но и на целые сообщества. Успешные примеры показали, что взаимодействие на уровне общин может значительно влиять на снижение конфликтности и предвзятости. Местные учебные заведения и центры могут организовывать мероприятия, направленные на совместное обсуждение религиозных вопросов, что создает пространство для обмена мнениями и опытом.

Проблема недостатка знаний о других конфессиях среди широкой аудитории обостряется в условиях универсализации и миграции. Поэтому необходимо разрабатывать и внедрять адаптивные программные модули, которые отвечали бы требованиям различных аудиторий, от школьников до людей пожилого возраста. Такие модули помогут знакомить людей с основами религиозного разнообразия, что, в свою очередь, будет способствовать снижению неприязни и враждебности.

Для дальнейшего развития межрелигиозных отношений важно также учитывать современные вызовы, с которыми сталкивается общество. Будущее образовательных инициатив в этой области зависит от способности принаровиться к меняющимся условиям и требованиям общества. Следовательно, постоянное обновление и совершенствование учебных программ, а также внедрение новаторских методов обучения будет способствовать не только увеличению уровня образования, но и укреплению межрелигиозного согласия и сотрудничества.

Мирное сосуществование в межрелигиозных отношениях часто становится темой обсуждения среди теологов и практиков. Традиционные вероучения, такие как христианство, ислам и иудаизм, в своих канонах призывают к уважению и взаимопониманию. В частности, ислам подчеркивает важность диалога с «людьми Писания», что подразумевает признание Единого Бога и необходимость совместного стремления к миру и справедливости. Этот принцип является точкой отсчета для многих межрелигиозных инициатив, направленных на устранение предрассудков и стереотипов.

В контексте текущих вызовов в области межрелигиозного взаимодействия необходимо учитывать примеры благоприятного опыта. Россия, обладая многовековой традицией сосуществования различных конфессий, может служить образцом для других стран. Съезды и форумы, где собираются представители различных религий, создают платформы для открытого обсуждения проблем и поиска путей их решения. Такие мероприятия помогают выстраивать доверительные коммуникации и способствуют снижению социальной напряженности.

Религия должна быть средством для объединения людей, а не инструментом конфликта. В этой перспективе каждая конфессия, согласно своим учениям, призывает к отказу от ненависти и вражды. Библейские тексты о любви к ближнему и уважении к иноверцам, а также аналогичные призывы в священных писаниях других религий предостерегают от использования вероучения для оправдания насилия. Мирное сосуществование не означает безусловного согласия, но предполагает уважение различий и поиск компромиссов, необходимые для общей жизни.

Таким образом, читая священные тексты и внедряя их в повседневную практику, можно создать взаимоусиливающий эффект для укрепления доверия и сотрудничества между различными конфессиями. Стремление к более тщательному пониманию друг друга обогащает общинные жизни и укрепляет мирное сосуществование, что мечтает увидеть каждое общество [5]. Богословское осмысление межрелигиозного диалога предоставляет важные идеи и практические подходы для достижения этой цели.

Формирование гражданской идентичности, уважения к культурному многообразию создает условия для мирного сосуществования. Люди, осознающие свою связь с общей историей, склонны к более уважительному и доброжелательному отношению к представителям других народов и религий.

Терпимость и благосклонность должны стать важными приоритетами в повседневной жизни. Умение относиться с уважением к чужим мнениям, даже если они отличаются от

собственных, позволяет избежать конфликтов. Избегание чрезвычайностей в оценках людей – способ поддерживать социальную гармонию и предотвратить негативные последствия.

Гармонизация межнациональных и межконфессиональных отношений требует признания равных прав и достоинства каждого человека, независимо от его происхождения или вероисповедания. Это позволяет развивать культурное сотрудничество, что способно укрепить связь между этническими общностями и создать прочный фундамент для будущих взаимодействий.

Организация совместных мероприятий, включая праздники и культурные события, оказывает большое влияние на сближение народов. Эти мероприятия создают возможности для общения, взаимопонимания и выявления общего, что помогает в профилактике конфликтов. Это также вызывает интерес и уважение к культуре друг друга, что является важным аспектом мирного сосуществования.

Сохранение исторической памяти – ключевой элемент в укреплении межрелигиозных отношений. Признание исторических достижений различных народов и уважение к их традициям помогает избегать фальсификации истории, что способствует единству и сотрудничеству.

Мирное урегулирование противоречий и готовность к компромиссам действительно являются преобладающими для стабильности межрелигиозных отношений. Они позволяют снизить напряженность и предотвратить нарастание конфликтов, создавая атмосферу взаимного уважения.

Привлечение третьих сторон, таких как нейтральные посредники, международные организации или межрелигиозные консультативные советы, играет важную роль в этом процессе. Таким образом, эти механизмы способствуют не только разрешению конкретных конфликтов, но и формированию прочной базы для мирного сосуществования и социального развития.

Таким образом, фокус вышеупомянутых мер действительно способен создать более безопасное и мирное общество. Такая система формирует уважительное отношение к культурному и религиозному разнообразию, что снижает риск межрелигиозных конфликтов.

Источники и литература (References):

1. Мельник С.В. Межрелигиозный диалог: типологизация, методология, формы реализации: монография / РАН. ИНИОН, Отд. философии; отв. ред. Хлебников Г.В. М., 2022. 398 с.
2. Сарычев А.С. Духовно-нравственные ценности России: учебник для студентов вузов. Москва: ООО «Директ-Медиа», 2024. 328 с.
3. «Религии за мир» или «религия мира»? Размышления // doctorantura.ru. URL: <https://doctorantura.ru/publications/religii-za-mir-ili-religiya-mira-razmyshleniya-o-tendentsiyakh-razvitiya-mezhreligioznogo-dialoga-na> (10.06.2025)
4. К проблеме межрелигиозных отношений // ruskline.ru URL: https://ruskline.ru/analitika/2006/10/30/k_probleme_mezhreligioznyh_otnoshenij (10.06.2025)
5. Проблемы правового регулирования межконфессиональных... URL: <https://moluch.ru/conf/stud/archive/368/15700/> (09.06.2025)
6. Сухарев: Россия имеет уникальный опыт межконфессионального... URL: <https://www.pnp.ru/social/sukharev-rossiya-imeet-unikalnyy-opyt-mezhkonfessionalnogo-sosushhestvovaniya.html> (10.06.2025)
7. Сложности межконфессионального диалога в России URL: <https://www.cef.ru/infoblock/greetings/letter/article/1378388> (10.06.2025)

ТЕОЛОГИЯ СЕМЕЙНЫХ СИСТЕМ: БИБЛЕЙСКИЕ ОСНОВЫ ФУНКЦИОНАЛЬНОЙ СЕМЬИ

FAMILY SYSTEMS THEOLOGY: BIBLICAL FOUNDATIONS FOR A FUNCTIONAL FAMILY

Кривонис А.Б., Чирков К.В.
 Krivonis A.B., Chirkov K.V.

Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
 Sevastopol State University, Sevastopol

Аннотация. В статье изучена взаимосвязь между библейским пониманием семейных отношений и современным подходом к системной семейной психотерапии. Основной акцент сделан на том, что гармоничные семейные отношения в функциональной семье основаны на принципах библейского учения, с которыми гармонируют ключевые аспекты семейной системной психологии. Уделено внимание роли каждого члена семьи в поддержании внутренней духовной целостности и устойчивости системы в целом.

Abstract. The article explores the relationship between the biblical understanding of family relations and the modern approach of systemic family psychotherapy. The main emphasis is placed on the fact that harmonious family relations in a functional family are based on the principles of biblical teaching, which are in harmony with the key aspects of family system psychology. Attention is paid to the role of each family member in maintaining the internal spiritual integrity and stability of the system as a whole.

Ключевые слова: гармоничная семья, христианская семья, теология, системная семейная психология, семейные системы

Keywords: harmonious family, christian family, theology, systemic family psychology, family systems

Колоссальный информационный поток современного мира способствует появлению и развитию новых технологий. Однако в вопросах взаимодействия в обществе, построения гармоничной семьи, охраны детства и других вечных общечеловеческих проблемах такой активный прогресс отсутствует. В связи с этим, можно предположить, что критерии научного познания для решения таких проблем непригодны и требуют нового критического осмысления. Об этом открыто высказываются ученые. Например, доктор философских наук Д. Шмонин в интервью информационному агентству РИА Новости так резюмировал эту проблему: «Классический идеал объективного мира, сформированный в XVII–XVIII веках и ставший своего рода светской религией для самих ученых, сегодня не адекватен полноте научного знания» [5].

Теология дает более устойчивый фундамент для исследования и познания мира на принципах, заложенных в Священном Предании. Блаженный Аврелий Августин в работе «О порядке» предлагает такую формулу познания: «К изучению наук ведет нас двоякий путь: авторитет и разум. По отношению ко времени первенствует авторитет, по отношению к существу дела – разум» [1: 114–183]. Существование различных направлений теологии противоречит изначальной форме взаимоотношений с Логосом – Божественным словом. В чем может быть причина такого ее состояния? Очевидно, что это явление происходит из свойств человеческого общества. В данной статье рассмотрена система семьи как первичный элемент, отправная точка развития общества и общественных процессов.

Христианская семья – непосредственное создание Бога. Об этом мы читаем на первых страницах книги Бытия. (Быт. 1:27–28). Созданное Им по образу Его было благословлено Им (Быт. 1:31). И наделено смыслом своего существования во взаимодействии с Богом.

Во второй главе книги Бытия утверждается институт семьи: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть». (Быт. 2:24). Повторена эта заповедь и в Евангелии (Мф. 19:5). В этом есть основа отношений, заложенная Создателем в малую, но не по значению, частицу общества и Церкви. Современное общество, во всем его многообразии, начало развываться из этой частицы. Семья создана как сложная социальная система элементов, которые находятся во взаимодействии как друг с другом, так и с другими социальными системами.

Формирование и развитие семей как систем изучается в направлении, которое называется «системная семейная психология» [2]. Этот подход рассматривает как объект взаимодей-

ствия целостную систему. Система может быть представлена как нуклеарная семья из супружеской пары с детьми или без и расширенная, многопоколенная семья со всеми родственниками и близкими. Основной идеей, на которой базируется подход, является понимание семьи как сложной системы, в которой все ее участники связаны между собой и взаимозависимы. Каждый член семьи – элемент системы, а изменения одного элемента влияют на всю семью. Взаимоотношения в семейной системе могут быть как ресурсом для развития каждого элемента, так и причиной психологического и поведенческого расстройства. В терапевтическом подходе используется общая теория систем К. Бергаланфи, принципы которой составляют основу кибернетики, системного анализа, теории управления:

– принцип целостности: о том, что любая система стремится сохранить свое постоянство, стабильность и равновесие. Допустимо в связи с этим утверждать, что любая система сопротивляется изменениям, стремясь сохранить привычное состояние, даже если это состояние дисфункционально;

– принцип открытости: о том, что большинству систем свойственно внешнее взаимодействие. Они сами являются частью других систем, взаимодействуя в эмоциональном, физическом, информационном плане;

– принцип саморегуляции: о том, что любая живая система вынуждена постоянно адаптироваться к изменениям вне системы. Это может приводить к кризисам внутри системы, изменению взаимоотношений, ролей и взаимосвязей.

Можно увидеть отражение этих принципов на страницах Библии. Семья по Священному Преданию – единая, динамично развивающаяся, целостная структура (Быт. 2:24, Мф. 19:5). Разделение функций основано на взаимном уважении и любви: жены и мужа. Причем муж, как глава семьи, имеет даже большие обязанности по отношению к своим домашним (Еф. 5:33, 1 Кор. 13:4-7, Иов. 1:5). Кроме того, открытость в Писании оберегает целостность. Происходит это из истинного ценностного понимания необходимости взаимодействия с окружением для сохранения, передачи и умножения этого духовного блага (1 Пет. 4:9, Ис. 34:15-16, Втор. 7:3-4, 2 Кор. 6:14-18, 1 Кор. 7:39). Принцип саморегуляции, связанный с процессами адаптации, предполагает изменение в каждом участнике системы и изменение всей системы в целом, связанные как с внутренними для семьи событиями, так и с внешними по отношению к ней. Господь, взойдя на крест, остается частью своей земной семьи, проявляя заботу о ней (Ин. 19:27)

Внутри самой системы выстраивается два основных вида связи:

– горизонтальные связи – между мужем и женой, братьями и сестрами, представителями одного поколения в семейной системе. Основу конструктивных связей такого типа формируют отношения сотрудничества, эмоциональная поддержка, совместное решение общих проблем, коллегиальное принятие решений с учетом мнения всех сторон, отсутствие ярко выраженного лидерства, если это не является общим решением. Горизонтальные связи способствуют автономности, усиливают ассертивность внутри связи и при внешнем взаимодействии, повышают устойчивость системы в целом и способствуют раскрытию личности внутри системы как ее элемента во взаимодействии внутри связи, например, муж–жена или брат–сестра–брат. Горизонтальные связи могут сохраняться и быть конструктивными длительное время. Они характерны для открытых обществ с высоким уровнем автономии;

– вертикальные связи – например, межпоколенные: родитель–ребенок; родитель–родитель, когда родители из разных поколений. В связи такого типа есть главный элемент, осуществляющий ответственную и контролирующую функцию. Регулирует эмоции и поведение как внутри системы, так при взаимодействии ее с внешними системами. Особенно важную роль вертикальные связи играют в формировании личности детей в семье. Родители обычно занимают ключевое место в вертикальных связях, оказывая поддержку, проявляя заботу, любовь детям, обеспечивают развитие в выбранном старшими направлении. Особенностью вертикальной связи является ее влияние на автономию. При достижении автономии младшего элемента сохранение такой связи блокирует развитие дальнейшей самостоятельности у младшего элемента. Формируется иерархическая структура взаимодействия, вызывающая фрустрацию потребностей низшего элемента. Между системами такие связи существуют, например, в родовой общине. Господь переводит вертикальную связь с апостолами в горизонтальную, когда приходит это время (Ин. 15:14-15), расставляет акценты на Тайной вечере, омыв ноги свои ученикам, и на молитве в Гефсиманском саду (Ин. 17:20-26).

На протяжении жизни семьи на нее влияют различные внутренние факторы и факторы внешней среды. Реакция на них может быть конструктивной, направленной на решение вопроса и адаптацию к изменившимся условиям, или деструктивной – приводящей к негативным процессам в семье и часто к разрушению функционирования системы. Конструктивные и деструктивные реакции, как системные изменения, можно свести к нескольким формам проблемы.

Изменение в горизонтальных связях или «нормативные временные сдвиги». Эти процессы естественны и возникают постоянно, на разных этапах развития семьи: рождение, взросление, уход детей в свою семью; смена места жительства; изменения в рабочем графике и прочее. Функциональные семьи справляются с такими проблемами усердием каждого члена семьи в соответствии со своей ролью: муж, жена, ребенок. Очевидно, что для решения проблемы, необходимо нормированное распределение ролей и исключение замещения их другими членами семьи. Для функциональной семьи естественно, по принципу открытости, обратиться за помощью, например, к семье старшего поколения или к другой семье с общими ценностями.

Изменения в вертикальных связях происходят в норме постепенно, по мере формирования возможности самостоятельного функционирования младшего элемента. Обычно, при достижении самостоятельности обоих членов, связь прекращается, либо поддерживается редко, ситуативно. Проблемы, возникающие в связи такого типа: перевернутая иерархия – семьей управляет ребенок; конфликт между поколениями – нет возможности получить автономию от старшей семьи; парантификация – ребенок выполняет обязанности взрослого. Такие изменения приводят к дисфункции в семейной системе. В психологической практике нередко встречаются случаи, когда ставшие нормой разрушительные для семьи модели сохраняются как одобряемые и передаются из поколения в поколение.

Функциональные семьи могут испытывать трудности в решении проблем на определенном этапе развития. В таком случае еще одним показателем здоровой семьи является обращение за помощью к специалисту по семейному здоровью.

В Священном Писании семья, как союз мужчины и женщины, появляется уже с первых страниц, а само слово семья упоминается 18 раз от книги Исход (18:4) до книги Деяния святых Апостолов (10:2). Следуя Слову Божию, в Православии семья создается и освящается Богом в Церкви через таинство Венчания. Это единственное таинство, которое установил сам Бог до грехопадения человека. Семья, по Библии, определяется как моногамный союз мужчины и женщины, расторгнуть который невозможно.

Союз мужчины и женщины соединяет их в одно единое, в котором муж и жена дополняют друг друга своими индивидуальными свойствами. Апостол дает такое указание женам: *«Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем»* (Еф. 5:24). От мужа требуется любить жену так, как это свойственно Христу: *«Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее»* (Еф.5:25). Цель христианской семьи есть воплощение любви Христовой. Ее духовное развитие видится в гармонии сближения друг с другом телом, душой и духом. *«Очевидно, что такое же (если еще не большее) единение будет в том миру и у тех супругов, которые единодушно шли за Христом в этом мире»* [3, с. 6].

В норме в семье взаимное согласие и навык создавать оптимальные условия друг для друга исключают насилие в любых проявлениях. Об этом пишет протоиерей Александр Ельчанинов: *«Ни мужчина, ни тем более женщина не имеют в браке друг перед другом абсолютной власти»* [3, с. 18].

Таким образом, семья это уникальная система, фундамент которой строится на принципах веры, смирения и взаимопомощи. Ключевые аспекты системной семейной теории, гармонируют с богословским подходом по библейскому учению. Семья, помогая каждому своему члену реализовать христианское призвание в контексте общей системы, является пространством, как психологического здоровья, так и духовного развития.

Источники и литература (References):

1. Августин Блаженный. О порядке // Творения / Блаженный Августин: в 4 т. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-пресс, 2000. Т. 1: Об истинной религии. 2000. 742 с.
2. Варга А.Я., Драбкина Т.С. Системная семейная психотерапия. Краткий лекционный курс. СПб.: Речь, 2001. 144 с.
3. Пестов Н.Е. Христианский брак // Азбука веры [сайт]. Режим доступа URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Pestov/hristianskij-brak/#0_3 (дата обращения: 03.03.2025).
4. Системная семейная терапия: Классика и современность / Под ред. А. В. Черникова. Класс, 2005.
5. Шмонин Д. Там, где ресурс науки ограничен. Ученый объяснил, зачем нам теология // РИА Новости [сайт]. Режим доступа URL: <https://ria.ru/20230125/nauka-1847141398.html> (дата обращения: 01.03.2025).

ПАРАДОКСЫ ОБРАЗА СВЯТОСТИ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

PARADOXES OF THE IMAGE OF HOLINESS IN THE BYZANTINE TRADITION

Балаева Л.А.
Balaeva L.A.

Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
Sevastopol State University, Sevastopol

Аннотация. В статье изучено парадоксальное представление о святости в византийской традиции, где святость нередко выражалась через телесную отталкивающую образность. Анализируется феномен антиэстетизма в агиографической литературе как важный элемент христианского символизма. Автор исследует, как проявления внешнего уродства и страдания подчеркивали духовную чистоту святого, смирение и победу над плотью. Сделан вывод, что такая визуализация святости была важной частью воспитания, формирования духовных ориентиров и передачи христианского мировоззрения в Византии.

Abstract. The article examines the paradoxical notion of holiness in the Byzantine tradition, where holiness was often expressed through physically repulsive imagery. The phenomenon of anti-aestheticism in hagiographical literature is analyzed as an important element of Christian symbolism. The author investigates how manifestations of external ugliness and suffering emphasized the spiritual purity of the saint, humility, and victory over the flesh. It is concluded that such visualization of holiness was an important part of education, the formation of spiritual orientations, and the transmission of the Christian worldview in Byzantium.

Ключевые слова: Византия, святость, агиография, телесность, смирение, эстетика

Key words: Byzantium, holiness, hagiography, corporeality, humility, aesthetics

В византийской культуре феномен святости носил парадоксальный характер: возвышенное проявлялось через телесно отталкивающее. Такой подход, будучи глубоко укорененным в христианской антропологии, нарушал привычные представления о внешнем как выражении внутреннего. Одним из его аспектов является проявление святости. В статье поднимается вопрос о том, какие проявления этого феномена были свойственны византийской культуре – почему такое высокое состояние проявлялось через описание неприглядных вещей.

Византийская культура воспринимала духовность через сложные, порой парадоксальные образы, включая телесное и страдательное измерения [1, с. 15–35]. Так как суетворная жизнь, согласно представлениям византийцев, жизнь неподлинная, вещи могут иметь ценность только как знак, символ, намек на иной мир вечных сущностей и подлинного бытия. Сама же по себе вещь недостойна внимания и интереса, потому она в агиографической литературе акцентирует общее понятие, носителем которого был человек, владевший ею. Или с кем она в каких-то иных формах сопрягалась. Многочисленные реалии церковно-монашеского обихода уводят от земного к Небесному, любой предмет быта появляется для того, чтобы показать бренность мирского и торжество всего, что не принадлежит этому миру. Раннехристианские авторы – Тертуллиан, Ириней, Ориген, Иоанн Златоуст и др. рассматривали тело как источник «плотских соблазнов». Они подчеркивали, что телесное это «темный мир», который нужно преодолеть – через отречение, целомудрие, аскезу [5, р. 150–155].

Подробное описание этих аспектов встречается в житиях святых. Это один из видов литературы, который имел не развлекательный, а назидательный характер. Они использовались для воспитания народа, монахов, знати. Анализ агиографического материала свидетельствует, что в византийской традиции святость зачастую подчеркивалась не внешней красотой и идеализацией, а наоборот – образами телесных страданий, язв, гнойных ран, кишачих червями, что символизировало духовное испытание и победу над плотью [2]. В разделе, посвященном анализу житийных текстов, Рудаков отмечает, что «агиографы нарочито подчеркивали антиэстетические подробности телесных ран и язв, показывая, что именно через страдания и телесные «мерзости» раскрывается высшая святость» [2, 135–140].

Частые образы, которыми подчеркивали святость, были: гнилые раны, черви, зловоние, физические отклонения. Иногда такие детали сакрализировались. Равным образом черви в гноящейся ране праведника на самом деле жемчужины (согласно христианской символике, жемчужина обозначает добродетель и святость): сарацинский царь в житии Симеона Столпника поднимает червя, упавшего из раны святого, и, разжав руку, обнаруживает «*перл бесценный*», который будет ему «*благословением во все дни жизни*» [4, с. 40–50].

На этих путях антиэстетизм прокладывает себе дорогу в агиографический стиль, характерным для которого делаются описания типа смрадных ран Симеона Столпника, отталкивающего облика Макария Римского, до пят заросшего волосами, с иссохшей и закрубелой, как у черепахи, кожей и ногтями длиной в локоть и больше, или Марка Афинского, обросшего наподобие зверя и потерявшего от холода и зноя пальцы на ногах; такова же ситуация в мученичестве Гурия, Самона и Авива; женщину, обвиненную в убийстве своей госпожи, кладут в гробницу рядом со зловонным разлагающимся трупом. В соответствии с этим духом антиэстетизма Феодор Продром говорит о «*честных червях*» в гниющих от всенощного стояния ногах святого, червях, «*которые украшали его много более, чем самодержцев обвивающий их жемчуг*». Николай Мефонский, тоже разумея кишачие червями раны святого, говорит о «*как бы позлащенном гноем венце терпения*», а другие агиографы нарочито физиологично описывают сцены пыток – Мамант несет свои вывалившиеся внутренности, Никите вырывают ногти и жгут подмышки и т.п.

Подобные натуралистические описания, согласно исследователям, выполняли не только символическую, но и педагогическую функцию: вызывая отвращение, они должны были служить инструментом смирения, отстранения от плоти и переориентации сознания на духовное. Отвращение было выбрано как намеренный воспитательный прием, чтобы привить уважение к подвигу, показать контраст между физическим и духовным – чем уродливее тело, тем чище душа. Также показать смирение как главную добродетель, достигаемую через уничтожение тела. В этом подходе была и идеологическая функция: в Византии красивое и целое тело связывалось с божественной благодатью, но порча (увечье, раны, слепота) могла указывать на моральные качества, божественное испытание или искупление [6, р. 1–39].

Такой образ святости может показаться шокирующим, потому что восприятие тела менялось в современной культуре. Но мы можем обращаться к этому опыту в духовном воспитании сегодня, не буквально, но как повторение важного смысла – борьба с гордыней, дисциплина, смирение.

Источники и литература (References):

1. Аверинцев С.И. Византийский культурный тип и православная духовность // Византийский временник. 1990. Вып. 47. С. 15–35.
2. Рудаков А. П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. М.: Алетейя, 1997. 294 с.
3. Рудаков А. П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. М.: Алетейя, 1997. С. 135–140.
4. Житие Симеона Столпника / пер. с греч. С. Поляковой // Жития византийских святых. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2002.
5. Brown P. The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York : Columbia University Press, 1988 (20th Anniversary Edition, 2008). С. 150–155.
6. Skinner P. Introduction: Writing and Reading About Medieval Disfigurement // Living with Disfigurement in Early Medieval Europe. New York: Palgrave Macmillan, 2017. P. 1–39.

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ

УДК 792.075(075.8):37.015.31

DOI: 10.5281/zenodo.17113963

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ РЕСУРС ТЕАТРАЛЬНОЙ ПЕДАГОГИКИ В ФОРМИРОВАНИИ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ОРИЕНТИРОВ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

THE SOCIO-CULTURAL RESOURCE OF THEATER PEDAGOGY IN SHAPING THE SPIRITUAL AND MORAL GUIDELINES OF MODERN EDUCATION

Шилова Л.В.
Shilova L.V.

*Таурическая духовная семинария
Tauride Theological Seminary*

Аннотация. В статье изучен потенциал театральной педагогики как значимого социокультурного ресурса для решения актуальных задач современного образования, прежде всего – формирования устойчивых духовно-нравственных ориентиров личности. Анализируется сущность театральной педагогики, выходящей за рамки узко методических приемов и предстающей как феномен, способный обновить образовательные практики. Обоснована необходимость подготовки педагогов, обладающих артистизмом и режиссерским мышлением, чей творческий потенциал и способность к саморазвитию являются ключевыми для эффективного использования театральных методов в целях духовно-нравственного воспитания. Сделан вывод, что интеграция принципов театральной педагогики создает уникальную среду для рефлексии, эмпатии, проживания ценностных конфликтов и осознанного нравственного выбора, способствуя становлению ответственной, гуманистически ориентированной личности.

Abstract. The article examines the potential of theatrical pedagogy as a significant socio-cultural resource for solving urgent problems of modern education, primarily the formation of sustainable spiritual and moral guidelines for an individual. The essence of theatrical pedagogy is analyzed, going beyond narrow methodological techniques and appearing as a phenomenon capable of updating educational practices. The need for training teachers with artistry and director's thinking, whose creative potential and ability for self-development are key to the effective use of theatrical methods for the purposes of spiritual and moral education, is substantiated. It is concluded that the integration of the principles of theatrical pedagogy creates a unique environment for reflection, empathy, experiencing value conflicts and conscious moral choice, contributing to the formation of a responsible, humanistically oriented personality.

Ключевые слова: театральная педагогика, артистизм педагога, режиссерское мышление, современное образование, творчество, ценности, духовно-нравственное воспитание, рефлексия

Keywords: theater pedagogy, teacher's artistry, director's thinking, modern education, creativity, values, spiritual and moral education, reflection

Современный этап развития общества характеризуется глубокой социокультурной трансформацией, сопровождающейся кризисом традиционных ценностных систем и ростом духовной дезориентации, особенно среди молодежи. В этой ситуации система образования сталкивается с беспрецедентным вызовом: необходимо не только обеспечить передачу знаний и формирование компетенций, но и стать действенным инструментом формирования духовно-нравственных ориентиров личности, способной к сознательной, ответственной и этически обоснованной деятельности в сложном мире. Традиционные методы морального назидания зачастую оказываются малоэффективными в условиях информационного изобилия и плюрализма мнений, требуя поиска инновационных, личностно-ориентированных и глубоко экзистенциальных подходов. Именно здесь театральная педагогика раскрывается не как частная дисциплина или набор приемов для уроков искусства, а как мощный социокультурный ресурс, обладающий уникальным потенциалом для обновления содержания и методов образовательного процесса.

Театральная педагогика в своей сущности содержит и социокультурный контекст ввиду того, что это – область педагогической науки и практики, так или иначе, интегрирующая закономерности театрального искусства (драматургии, актерского мастерства, режиссуры) в

образовательный процесс. Ее сущность выходит далеко за рамки эстетического воспитания. Она представляет собой социокультурный феномен, поскольку рефлексивует и моделирует социальные отношения, опирается на коллективное творчество, актуализирует культурные коды и архетипы, является средством коммуникации и диалога. А потенциал театральных методов участвует в формировании духовно-нравственных ориентиров обучающихся. Они понимаются как внутренние, осознанные и эмоционально принятые принципы, ценности и установки, определяющие отношение человека к себе, другим людям, обществу. Их формирование – сложный внутренний процесс, требующий не информирования, а личностного вовлечения, рефлексии и переживания.

В этом контексте театральная педагогика предлагает уникальные механизмы, такие как культивация эмпатии и активное участие в создании значимых образов. Как точно отмечает педагог В.С. Волковец, задача театральной педагогики – *«оказать на учеников эмоциональное воздействие, вызвать в душах отклик, определенные переживания, без которых осложняется глубинное восприятие жизни и ее понимание; утвердить веру в себя в сознании и сердцах ребят, вызвать впечатление своим отношением, чувствами; заставить играть воображение, а игра – всегда свободный выбор»* [2, с. 126].

Этот свободный выбор в рамках смоделированных театральных средствами ситуаций и становится основой для формирования осознанной нравственной позиции. Рассматривая практическое воплощение этих идей, важно увидеть, что театральная педагогика способна выходить далеко за рамки подготовки к спектаклю. Она предлагает мощный инструмент для развития ключевых качеств через уникальный опыт проживания социально значимых ролей в образовательной среде, непосредственно способствуя формированию духовно-нравственных ориентиров.

В качестве наглядных примеров можно привести работу с конкретными образами.

Таковыми образами могут послужить:

1. Образ «оратора» на примере подготовки и исполнения обучающимися докладов, презентаций (работа с голосом, дикцией, пластикой, жестом, управление волнением).

2. Образ «учителя» на примере проведения практических кейсов, мини-уроков (работа над содержательностью, информативностью, актуальностью).

3. Образ «режиссера – организатора» на примере планирования и проведения групповых проектов, учебных событий, дискуссий (развитие лидерских качеств, навыков координации, распределения ролей и задач, управления временем и групповой динамикой).

Все эти образы развивают уважение к знанию и его передаче, ответственность за ясность и доступность информации, эмпатию к познавательным трудностям других, терпимость к вопросам, что нравственно воплощается в понимании ценности просвещения, развитии альтруизма, лидерских качеств, навыков координации, распределения ролей и задач, управления временем и групповой динамикой). Также формирует ответственность за общий результат, умение слушать и учитывать мнения, навыки конструктивного разрешения конфликтов и этику лидерства (власть как служение общему делу), что нравственно проявляется в развитии чувства коллективной ответственности, формировании навыков ненасильственного разрешения противоречий и понимании ценности сотрудничества. Эти методы обеспечивают условия для развития импровизации, гибкости и нахождения нестандартных решений, что является критически важным для осуществления нравственного выбора в непредсказуемых ситуациях реальной жизни.

Очевидно, что эффективная реализация потенциала театральной педагогики в духовно-нравственном воспитании немыслима без педагога особого склада. Согласно концепции Н.В. Кузьминой, педагогические способности проявляются как особая чувствительность педагога:

– к компонентам своей деятельности (объект, процесс, результаты);

– к ученику как субъекту общения, познания и труда.

Эта чувствительность реализуется на двух уровнях:

1) *Перцептивно-рефлексивном*: чувствительность к текущей ситуации (объект, мера/такт, причастность), служащая основой интуиции.

2) *Проективным*: чувствительность к созданию инноваций (объединяет гностические, проектировочные, конструктивные, коммуникативные, организаторские способности), ведущая к разработке новых продуктивных методов обучения [5, с. 15].

Театральная педагогика актуализирует и усиливает эту чувствительность, предъявляя специфические требования к личности педагога, а также способна внести свой вклад в модернизацию и развитие образовательной системы. Очевидно, что российское общество переживает период серьезных преобразований, которые должны привести к тому, что образование, знание, интеллект, талант станут главными ресурсами развития не только новой экономики, но и страны в целом. По этой причине главным направлением деятельно-

сти системы российского образования выдвигается идея его перевоплощения в базу по формированию конкурентоспособности России на мировом рынке. Именно эта мысль легла в основу всех последних правительственных документов и доктрин.

В Федеральном Законе «Об образовании в Российской Федерации» экспериментальной и инновационной деятельности в сфере образования посвящена отдельная статья (ст. 20). В качестве цели экспериментальной и инновационной деятельности определяется обеспечение *«модернизации и развития системы образования с учетом основных направлений социально-экономического развития Российской Федерации, реализации приоритетных направлений государственной политики Российской Федерации в сфере образования»* [1, с. 23].

Инновационная деятельность, согласно данному ФЗ, должна быть *«ориентирована на совершенствование научно-педагогического, учебно-методического, организационного, правового, финансово-экономического, кадрового, материально-технического обеспечения системы образования»*. Современная система образования трансформируется в универсальную платформу, обеспечивающую равные возможности для раскрытия способностей, талантов и творческого потенциала личности независимо от ее социальных, физических или возрастных характеристик. Она призвана способствовать реализации индивидуальных траекторий развития, формированию гибкости, адаптивности к профессиональным изменениям и установке на непрерывное саморазвитие. Соответственно, в общественном сознании укрепляется представление об образовании как о механизме, выходящем за рамки простого просвещения и ориентированном на становление творческой личности, способной к самоопределению, самоконструированию и осознанному проектированию жизненной стратегии.

Реализация этой миссии образования невозможна без педагога, обладающего ярко выраженной творческой индивидуальностью. Однако для достижения подлинной эффективности воспитательного и образовательного воздействия недостаточно лишь эрудиции преподавателя, методической грамотности или удачного выбора технологий. Критически важным становится личностное принятие педагога обучающимися как значимой, харизматичной фигуры. Это актуализирует необходимость овладения педагогом основами актерского и режиссерского мастерства, поскольку современные требования к профессионализму учителя включают не только предметные и методические компетенции, но и развитый творческий потенциал, способность к саморазвитию, а также умение создавать и транслировать ценности.

В педагогической литературе нередко встречается рассмотрение проблемы сочетания деятельности учителя с профессиями актера и режиссера у таких авторов как А.А. Леонтьев, Н.В. Кузьмина, Ф.Н. Гоноболин, А.В. Мудрик и другие. Знаменитые мэтры театральной педагогики, актеры, режиссеры, драматурги: К.С. Станиславский, М.А. Чехов, Е.Б. Вахтангов, М.О. Кнебель, Б. Брехт, Б. Шоу и многие другие в своих трудах предлагали разработанные творческие методы, с помощью которых формируется творческая личность. Свое понимание о роли и значении театрального мастерства в педагогической деятельности внесли Ю.П. Азаров, В.М. Букалов, П.М. Ершов, А.П. Ершова, И.А. Зязюн, Ю.Л. Львова, В.А. Кан-Калик, В.Ф. Моргун, Е.А. Ямбург и многие другие.

Безусловно, в оценке профессиональных качеств учителя, прежде всего, учитываются знание педагогом своего предмета, владение методикой преподавания, умение осуществлять четко выраженную профессионально-практическую направленность. Однако театральная педагогика в последнее время плотно входит в поле профессиональной деятельности преподавателя.

Артистизм педагога в данном контексте предполагает не внешнюю театральность, а, прежде всего, способность к искренней эмоциональной включенности и сопереживанию, умение создавать привлекательный, вдохновляющий образ педагога-фасилитатора, владение культурой внешних и внутренних проявлений, обаяние и естественность, способность к импровизации и гибкому реагированию на состояние группы, а также образное мышление и умение создавать яркие, запоминающиеся образы-символы. Значение этого качества прекрасно иллюстрирует мысль А.С. Макаренко: важно, чтобы в коллективе были красивые и молодые педагоги. В них он видел какую-то «мистерию»: они сами по себе заставляли воспитанников мечтать, фантазировать, подтягиваться [3, с. 134].

Действительно, если образ учителя приятен, воспринимается как «манок» (К.С. Станиславский), то в нем заключена первоначальная сила духовного воздействия, позволяющая ученику услышать учителя и следовать за ним. При этом артистизм выдвигает одну общую характерную особенность – интерес к людям, повышенное внимание к окружающим, возможность найти такую форму общения друг с другом, которая бы помогала человеку стремиться к знаниям, самосовершенствованию. Параллельно с артистизмом не менее значимо режиссерское мышление педагога, заключающееся в творческой организации образовательного процесса как целостного «произведения», направленного на духовно-нравственное развитие.

Это включает в себя, во-первых, наличие дидактического и воспитательного замысла урока, предполагающего создание целостного впечатления занятия, осознание теоретических позиций, учет темпа, ритма, психологических особенностей учеников и продуманное решение пространства (мизансцены) как инструмента создания атмосферы доверия и сотрудничества. Во-вторых, это целеполагание с точки зрения режиссерского видения, требующее приведения всех элементов замысла к единой идее – созданию «ситуаций развития», провоцирующих рефлексию, эмпатию, критическое мышление и осознанный нравственный выбор через проживание учебного материала как лично значимой драмы. Глубину ответственности и величие этой задачи подчеркивает С.А. Соловейчик: «Учитель – это артист, но его слушатели и зрители не аплодируют ему. Только в самом себе, только в сознании величия своего дела» [4, с. 154].

Осознание этого величия, особенно в аспекте духовно-нравственного становления учеников, требует от педагога постоянного самосовершенствования и владения инструментами театральной педагогики для выстраивания образовательного пространства как среды для сотворчества и ценностного самоопределения.

Таким образом, проведенный анализ убедительно подтверждает, что театральная педагогика обладает значительным и во многом нереализованным потенциалом как социокультурный ресурс современного образования, прежде всего в сфере формирования духовно-нравственных ориентиров личности. Ее уникальность заключается в способности создавать особую среду для глубокого личностного вовлечения, рефлексии, эмпатии и проживания ценностных конфликтов, что является необходимым условием для осознанного нравственного выбора, недостижимого через традиционное назидание.

Однако ключевым условием реализации этого потенциала выступает подготовка педагога, владеющего артистизмом как инструментом эмоционально-духовного воздействия и режиссерским мышлением, позволяющим проектировать образовательные ситуации как события нравственного становления. Несмотря на признание важности творческой индивидуальности учителя в трудах многих исследователей, уже упомянутых автором с этой статье, действующая система педагогического образования уделяет явно недостаточное внимание освоению технологий театральной педагогики. Следовательно, интеграция ее принципов и методов в подготовку и повышение квалификации педагогов представляется не только актуальной, но и перспективной стратегией для обновления практик духовно-нравственного воспитания, позволяющей адекватно ответить на сложные вызовы современности.

Перспективным направлением видится разработка и внедрение в программы педагогических вузов и курсов повышения квалификации специализированных модулей, направленных на развитие артистической выразительности, режиссерской компетентности и навыков создания «ситуаций развития» средствами театральной педагогики. Реализация этого подхода требует не только методической работы, но и переосмысления самой роли учителя в образовательном процессе – как не просто транслятора знаний, но и вдохновенного фасилитатора, режиссера-создателя образовательной среды, где через моделирование социальных взаимодействий и проживание драматизированного опыта происходит подлинное становление духовно-нравственных основ личности. Только так театральная педагогика сможет реализовать свой полный социокультурный ресурс, способствуя формированию не просто знающего, но и ответственного, эмпатичного, способного к этическому выбору и творческому преобразению действительности человека, чьи внутренние ориентиры станут надежной опорой в условиях динамичной и неоднозначной реальности.

Источники и литература (References):

1. Закон об образовании: Федеральный закон Российской Федерации от 29 декабря 2012 года № 273-ФЗ "Об образовании в Российской Федерации". Йошкар-Ола: НИИ мониторинга качества образования, 2012. 126 с.
2. Волковец В.С. Педагогический артистизм как профессиональная и личностная характеристика. // Педагогика и современное образование: традиции, опыт, инновации. 2018. № 2. С. 125–127.
3. Макаренко А.С. Педагогическая поэма. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016. 557 с.
4. Соловейчик С.А. Педагогика для всех. М.: Детская литература, 1987. 365 с.
5. Кузьмина Н.В. Способности, одаренность, талант учителя. Л.: «Знание», 1985.

ПРООБРАЗЫ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

THE PROTOTYPES OF SPIRITUAL AND MORAL REBIRTH

Песчанская М.А., Левченко И.В.
 Peschanskaya M.L., Levchenko I.V.

Аппарат Уполномоченного по правам ребенка в городе Севастополе
Office of the Commissioner for Children's Rights in Sevastopol

Аннотация. В статье представлен обзор исторических закономерностей, указывающих на роль духовно-нравственных основ воспитания в государственном устройстве. Обоснован тезис об исторической преемственности в России и первозначении духовности. Обозначены принимаемые государством меры и роль института детских омбудсменов в духовно-нравственном возрождении россиян. Сделан вывод, что каждый сознательный член общества должен ежедневно вносить свой вклад в сохранение нравственности, познание духовности, так как прогресс в этом деле возможен только при личных усилиях – духовные ценности невозможно купить или приобрести иначе. Каждый родитель своим примером должен воспитывать и обучать своих детей так, чтобы они, став родителями, были духовно-нравственной опорой и примером своим детям, а значит – и своей стране, всему обществу. От каждого из нас зависит будущее нашей страны и наших детей.

Abstract. The article presents an overview of historical patterns indicating the role of spiritual and moral foundations of education in the state structure. The thesis on historical continuity in Russia and the primary importance of spirituality is substantiated. The measures taken by the state and the role of the institution of children's ombudsmen in the spiritual and moral revival of Russians are outlined. It is concluded that every conscious member of society should make a daily contribution to the preservation of morality, the knowledge of spirituality, since progress in this matter is possible only with personal efforts - spiritual values cannot be bought or acquired otherwise. Each parent, by their own example, should educate and train their children so that, having become parents, they would be a spiritual and moral support and example for their children, and therefore - for their country, the whole society. The future of our country and our children depends on each of us.

Ключевые слова: духовность, нравственность, воспитание, образ, государство, возрождение, дети, государство, история, институт уполномоченного по правам ребенка

Key words: spirituality, morality, upbringing, image, state, renaissance, children, state, history, institution of the Commissioner for Children's Rights

Исторические параллели в развитии народов, империй и цивилизаций прослеживаются для внимательного исследователя, демонстрируя повторение тождественных исторических событий по-новому на каждом витке развития. Глобальные процессы в социуме никогда не останавливаются и отражают текущее состояние каждого обособленного общества, как в его внутреннем процессе развития, так и во внешнем взаимодействии. Процесс, имеющий потенциал развития в сложившихся исторических условиях, зародившийся в отдельной местности и поддержанный вдохновением народа, имеет все шансы изменять текущие события, разрушать и возрождать империи.

Так более тысячи лет назад случилось в древнем Херсонесе, когда историческое решение было принято Владимиром Великим, который принял Православие и тем самым определил дальнейшую судьбу русской цивилизации в ее многонародной преемственности: от Древней Руси, Российской империи и до современной России. Основой устойчивости Государства Российского, даже в условиях глобальных внутренних и внешних перемен, без сомнения стала та духовно-нравственная основа православного мировоззрения, что вбирала в себя многообразие этносов на принципах равноправия и справедливости, не возвышая ни одну над другими. В этом есть и великая тайна русской народной силы («загадочной» русской души), и отличие ее от исторического антипода – западной системы мышления, в самой сути которой заложены индивидуализм, превосходство одной нации, стремление к покорению, завоеванию и полному порабощению.

События в Херсонесе в 988 году в духовном плане стали прообразом всей России, которая сегодня стала последним ковчегом для спасения цивилизации и истинной духовности [1].

Запад в своей цивилизационной парадигме демонстративно опирается только на нравственность, упуская неотделимую часть – духовность, что в конечном итоге всегда приводит

к поражению. Нравственность без духовности может обретать чудовищные формы. Глобальные социальные катаклизмы XX и XXI веков в России привели к падению империи и построению на ее руинах «нового мира», который по сути своей отказался от духовности и декларировал исключительно нравственность в пределах своей парадигмы.

Понятия духовности и нравственности неразрывно связаны друг с другом на основе принципа: духовный человек всегда нравственный, но не каждый нравственный – духовный. Люди, считая себя нравственными, могут совершать абсолютно безнравственные поступки, преступления и даже воплощать в жизнь принципы фашизма и нацизма, так как нравственность зависит от внутренней системы ценностей. Например, Ф. Ницше всех людей разделял на категории «слабый человек» и «сверхчеловек», который свободен от «рабской морали» и представляет собой абсолютную ценность (для Ф.Ницше).

Женщина в данной системе нравственности вообще могла претендовать только на роль матери и домохозяйки. Нравственность здесь, в сущности, подменяется природой, этические требования подменяются природными инстинктами, что можно определить как «аморализм». А отношение к религии как к инструменту управления «слабым человеком» по сути определяло требование Ницше к человеку *«встать по ту сторону добра и зла»* [2].

Выступая с докладом «“Нравственность” и “духовность”: соотношение понятий» настоятель Никольского храма с. Макарово протоиерей Вячеслав Перевезенцев (II Богородские Рождественские чтения, г. Ногинск, 12.12.2017) приводит актуальный пример: *«Нравственность направляет человека к добру так, как оно понимается на данный момент в сообществе людей, необязательно связывая его с Богом. Это понимание может меняться, меняется и нравственность. Например, на протяжении тысячелетней истории на Руси аборт, убийство во чреве своего ребенка, считалось не только грехом, но и совершенно безнравственным поступком. Но вот общество меняет к этому поступку свое отношение, теперь за него не наказывают, а даже дают больничный, оплачиваемый государством, и для многих это деяние становится не только допустимым, но и нравственным»*.

По объективным причинам и в связи с событиями XX века многие россияне лишились четких нравственных ориентиров, критерии понятия совести и чести, добра и зла, жертвы и подвига размываются и смещаются, нарушено духовное единство общества, произошел раскол духовенства. В конце 1937 года после смерти в ссылке Местоблюстителя Патриаршего Престола Митрополита Петра, по мнению ряда священнослужителей, каноническая преемственность официальной верховной власти в Русской Православной Церкви была разорвана.

Прообразом духовно-нравственного возрождения России стала Победа в Великой Отечественной войне советского (но по своей духовной сути русского) народа – Победа над бездуховным фашизмом именно наших людей, сохранивших в душе основы истинных духовных ценностей. И это есть Победа духовная, которая показала, что нравственность в России основана на абсолютных истинах, христианских принципах Любви и справедливости. Эта духовно наполненная нравственность помогла пережить историческую катастрофу – распад СССР как государства имперского типа. Он стал началом отсчета возрождения России и прообразом духовно-нравственного восстановления русского народа в своем прошлом величии, но в новом мире.

События в Севастополе и Республике Крым в 2014 году происходили там же, где началось Крещение Руси, и стали прообразом возрождения духовно-нравственного состояния всей страны. Возвращение в состав России истинно русских земель стало триггером, запустившим цепь необратимых событий во всей России и во всем мире.

Как отмечал в послании Федеральному Собранию 12 декабря 2012 года Президент РФ В.В. Путин, *«... сегодня российское общество испытывает явный дефицит духовных скреп – милосердия, сочувствия, сострадания друг другу, поддержки и взаимопомощи, – дефицит того, что всегда, во все времена исторически делало нас крепче, сильнее, чем мы всегда гордились»*.

Уровень духовности и основанной на ней нравственности каждого россиянина влияет на безопасность и будущее всего государства. Духовно-нравственное возрождение является самой мощной силой, которая объединяет многонациональный народ России в «смутные времена» угроз и эгрегором мобилизации всех внутренних резервов в сакральном противостоянии внутренним социальным болезням и внешним «инфекциям». Ясно понимая это, В.В. Путин в упомянутом обращении заявил о насущной необходимости поддержать институты – носители традиционных ценностей, одним из которых является Русская Православная Церковь, ведь духовная жизнь человека в России в своей основе опирается на православную традицию.

В 2014–2022 года в российском социуме вызревало и росло осознание того, что в стране происходят необратимые события, которые изменяют каждого в отдельности и всю страну в целом. Это побуждало к действию наиболее активных граждан в деле мобилизации общества,

особенно молодежи, у которой в большинстве был утрачен стимул к защите своего Отечества и своих духовных ценностей, о которых она не имела подлинных исторических знаний.

Осознание исторической значимости происходящего побудило все общество, и в особенности молодое поколение к восстановлению своей исторической памяти, дающей духовную силу. Исторические параллели с событиями прошлых веков дают примеры народного единства, преемственности поколений. События в России в 1609–1612 годах явились наиболее ярким примером объединения народа перед внешним врагом и показали, что сила народа и страны – в единстве.

Этот образ стал духовной и исторической опорой народа, почувствовавшего свою силу. В память о героических событиях 1612 года в Москве был заложен храм Казанской иконы Божией Матери как духовный камень, на котором стоит непоколебимая духовная сила народа. Прообразы духовно-нравственного возрождения прошлого и настоящего делают неощутимой стену веков и объединяют народ России и в 1612 г., и в настоящее время.

Устремления народа были поддержаны государством, прежде всего в лице Президента России В.В. Путина. Единый вектор государственной политики и чаяния народа, который возник в России в начале века и особо проявился после событий 2014 года, был естественным результатом событий, в которых виделся знак возрождения духовной нравственности и, как следствие, политической и экономической силы России.

Единство народа и власти на духовно-нравственной основе – неотъемлемое условие настоящего Возрождения, что проявилось в изменении Конституции Российской Федерации (2020 г.), где впервые была упомянута «вера в Бога», и положениях Указа Президента России от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей». В п. 6 указано: *«Христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, являющиеся неотъемлемой частью российского исторического и духовного наследия, оказали значительное влияние на формирование традиционных ценностей, общих для верующих и неверующих граждан. Особая роль в становлении и укреплении традиционных ценностей принадлежит Православию»*.

Все эти события – маленькие части большой мозаики под названием «Духовно-нравственное возрождение Великой России – государства, в котором нравственность наполнена духовностью. Это и есть Великая тайна, которую никто не скрывает, но понять которую могут только те, кто сам имеет определенную часть этой духовности и не может рассматривать нравственность как инструмент политических манипуляций.

Анализируя исторические события прошлого и их взаимосвязь с настоящим, необходимо помнить, что историю творят люди, и каждый человек детерминирован не только своим нравственным развитием и социальным положением, но и возрастом. Особая роль отводится детям, их просвещению и воспитанию, прежде всего духовно-нравственному. Прообразы духовно-нравственного возрождения должны быть проявлены в каждом ребенке, в выражаться в его поведении, отношении к родителям, учителям, сверстникам и обществу в целом. Но гораздо важнее сформировать у ребенка систему духовно-нравственных ценностей как первооснову его отношения к жизни и живущим. Прививая детям нравственность, необходимо наполнить его духовным содержанием и недопустить пустоты, которая обязательно будет заполнена, но другим, не всегда полезным содержанием.

В условиях современного мировоззренческого кризиса и глобального противостояния воспитание мировоззрения детей стало важнейшим «полем битвы», исход которой станет известен не сразу. При решении сложнейших проблем современных детей, которые раньше не имели такой остроты – суицидальное поведение, злоупотребления психоактивными веществами, безнравственное и антиобщественное поведение, интернетзависимость и вытекающие из этого нарушения психологического характера – вопросы духовности выходят на первый план. Педагог, священник, с 1993 г. директор Волгоградского епархиального православного училища протоиерей Анатолий Гармаев в книге «Этапы нравственного развития ребенка» писал: *«Забота о возрождении подлинно духовного, подводит сегодня всякого здравомыслящего педагога к необходимости обращения к Церкви как к наиболее значимому в воспитании подлинно духовного в жизни человека институту, обратиться к помощи Церкви с ясным сознанием того, что в этом – не просто отвлечение людей от нынешнего кризиса, а само решение большинства из поставленных нашим временем проблем. На Западе нравственная психология была подхвачена в одном только плане – в работе над структурой Эго. У нас же этими проблемами долгое время не занимались вовсе»* [3].

Теперь это время настало, и промедление сегодня может быть действительно «смерти подобно». Долгое время вопрос воспитания в средней школе был безосновательно отделен от процесса образования и полностью возлагался на родителей, но образовывать без воспитания – как прививать нравственность без духовности, о чем уже упоминалось в данной статье. Д.И. Менделеев справедливо заключил: *«Знания без воспитания – меч в*

руках сумасшедшего». История знает такие случаи, когда в концлагерях Второй мировой войны и в секретных лабораториях на Дальнем Востоке ученые не люди ставили опыты на невинных людях.

Равно в науке, которая вырастает из образования, действуют те же моральные законы и принципы. Советский и российский ученый и общественный деятель Д.С. Лихачев точно выразил эту мысль следующими словами: *«Наука без морали погибнет. А это потянет за собой деградацию экономики, распад социальных связей, отношений людей. Недавняя наша история сурово подтвердила истину: в XX в. невозможно средневековыми, приказными, палаческими методами, не обращаясь к совести человека, его разуму, внутренней свободе, праву личного морального выбора, осуществить самые светлые социальные идеи. Дворцы и храмы грядущего не возводятся на крови».*

Главной идеей современного государства, имеющего целью истинное духовно-нравственное возрождение, должно быть *«воспитание духовной личности»*. Начало любого воспитания лежит в семье: *«Нравственное становление это, прежде всего, становление в семье. Школа может оказаться в этом деле большим подспорьем, но она не может в полноте взять на себя нравственное воспитание»* [4].

Важнейшим шагом в этом направлении стало принятие на основе ежегодных посланий Президента России Федеральному собранию Российской Федерации *«Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России»*. В соответствии с ним *«духовно-нравственное воспитание личности гражданина России - педагогически организованный процесс усвоения и принятия обучающимися базовых национальных ценностей, имеющих иерархическую структуру и сложную организацию. Носителями этих ценностей являются многонациональный народ Российской Федерации, государство, семья, культурно-территориальные сообщества, традиционные российские религиозные объединения»* [5]. По сути Концепция представляет собой ценностно-нормативную основу взаимодействия общеобразовательных учреждений с другими субъектами социализации – семьей, общественными организациями, религиозными объединениями, учреждениями дополнительного образования, культуры и спорта, средствами массовой информации. Целью этого взаимодействия является совместное обеспечение условий для духовно-нравственного развития и воспитания обучающихся.

Все вышесказанное приводит к выводу, что духовно-нравственное возрождение нашего государства имеет историческую закономерность, основанную на глубинных духовных ценностях предков. Это постоянно развивающийся по законам причинно-следственных связей процесс, периодически активизирующийся в критических для сакральных (духовных) ценностей народа условиях. По сути угроза ценностям и есть Причина, а значит, Следствие уже обусловлено вышеуказанным законом. Прообразы исторических событий, возникающие в указанных критических условиях, имеют духовную и историческую связь (историческую память), которые являются символом и духовным активатором социальных преобразований в российском обществе, ведут к восстановлению утраченного им духовного уровня развития.

Архиважным в данных процессах представляется сохранение нравственного, социального и духовного уровня, недопущение падения нравственности. Институт уполномоченных по правам ребенка в своей деятельности ставит целью не только проводить работу по защите и восстановлению прав несовершеннолетних по конкретным обращениям и выявленным нарушениям. Более важным делом в современных условиях является анализ выявленных проблем и системных вопросов, выработка стратегических решений, которые способствовали бы устранению и окончательному решению проблем, которые не свойственны несовершеннолетним, а являются следствием внешних деструктивных влияний.

Учитывая первозначение семьи, в период 2024–2025 гг. институтом уполномоченных по правам ребенка под руководством Уполномоченного при Президенте Российской Федерации по правам ребенка М.А. Львовой-Беловой инициирована и проведена Всероссийская инспекция профилактики социального сиротства. Усилия были направлены, прежде всего, на выявление проблемных факторов и выработку решений по сохранению и повышению роли семьи в воспитании детей, ограничения фактически безпризорного времяпровождения детей при наличии родителей, повышение ответственности родителей и организации государственной поддержки сохранения семьи как ячейки общества. В конечном результате реализация поставленных задач будет способствовать защите детей от преступных посягательств, вовлечения в преступность и защите от целого ряда других деструктивных влияний.

По результатам проведенной инспекции разрабатываются изменения в законодательство, предусматривающие проведение реформы организации работы органов профилактики и другие меры, направленные на защиту детства, что является значимой частью в деле духовно-нравственного возрождения.

Таким образом, каждый сознательный член общества должен ежедневно вносить свой вклад в сохранение нравственности, познание духовности, так как прогресс в этом деле возможен только при личных усилиях – духовные ценности невозможно купить или приобрести иначе. Каждый родитель своим примером должен воспитывать и обучать своих детей так, чтобы они, став родителями, были духовно-нравственной опорой и примером своим детям, а значит – и своей стране, всему обществу. От каждого из нас зависит будущее нашей страны и наших детей.

Ответственность перед историей несет каждый человек, и какое наказание понесет он за свой проступок, известно только Богу, но ни у кого не может быть оснований сомневаться, что это наказание будет в высшей степени справедливым.

Источники и литература (References):

1. Россия – Ноев Ковчег человечества / коллектив авторов под общ. редакцией Ю.В. Громыко и Ю.В. Крупнова. М., 2019.
2. Гайденок П.И. Теории обоснования нравственности // Альфа и Омега. 1999–2000. № 22, 23,
3. Гармаев А (Протоиерей) Этапы нравственного развития ребенка. Минск: Лучи Софии, 2002. 340 с.
4. Лихачев Д.С. Воспоминания // URL: <https://opentextnn.ru/man/lihachev-d-s-vozpominanija/>
5. Данилюк А.Я., Кондаков А.М., Тишков В.А. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России в сфере общего образования: проект. Рос. акад. образования. М.: Просвещении, 2009.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И СОХРАНЕНИЕ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНОГО ВОСПИТАНИЯ В КИТАЕ

GLOBALIZATION AND PRESERVATION OF CULTURAL IDENTITY: PROBLEMS OF SPIRITUAL EDUCATION IN CHINA

**Гарколь Н.С.
Garkol N.S.**

*Алтайский государственный педагогический университет
Altai State Pedagogical University*

Аннотация: В статье изучена эволюция и трансформация духовно-нравственного воспитания в китайском обществе на протяжении двух с лишним тысячелетий – от учений Конфуция до современных государственных программ. Анализируются основные философские, культурные и политические факторы, способствовавшие формированию этических норм и ценностей. Особое внимание уделено взаимодействию традиционных конфуцианских идеалов с современными подходами к моральному воспитанию, а также о преемственности нравственной культуры Китая и ее важной роли в обеспечении социальной гармонии и устойчивого развития.

Abstract: This article examines the evolution and transformation of spiritual and moral education in Chinese society over more than two millennia, from the teachings of Confucius to modern state programs. The main philosophical, cultural and political factors that contributed to the formation of ethical norms and values are analyzed. Particular attention is paid to the interaction of traditional Confucian ideals with modern approaches to moral education, as well as the continuity of China's moral culture and its important role in ensuring social harmony and sustainable development.

Ключевые слова: конфуцианство, образование, этика, культура, ценности, традиции

Key words: Confucianism, education, ethics, culture, values, traditions

Духовно-нравственное воспитание в Китае представляет собой уникальный феномен, сочетающий в себе глубокие философские корни, социальные функции и политическую актуальность. На протяжении всей истории Китая система воспитания играла ключевую роль в формировании личности, общественных норм и государственной структуры. От учений Конфуция, заложивших основы этической мысли, до современных государственных программ, реализуемых при руководстве Си Цзиньпина, духовно-нравственное воспитание претерпело значительную эволюцию, сохраняя при этом ядро традиционных ценностей. В рамках данной работы рассмотрим этапы исторического пути духовного воспитания как инструмента формирования общества и личности.

Духовно-нравственное воспитание (ДНВ) в Китае является неотъемлемой частью социальной и культурной жизни общества. Его основы формировались на протяжении тысячелетий и были тесно связаны с религиозными и философскими учениями, особенно с конфуцианством, но при этом, в отличие от западных моделей, воспитания, которые часто делают акцент на индивидуализме, китайская система ДНВ ориентирована на гармонию личности с обществом, уважение к старшим, коллективизм и выполнение социальных обязанностей. В настоящее время вопросы духовного развития и морального поведения остаются актуальными в контексте государственной политики и системы образования в целом.

Традиционное китайское понимание нравственности берет начало в учениях Конфуция (孔子, Kǒngzǐ 551–479 гг. до н. э.). Он разработал систему взглядов, которая позже стала основой не только философии, но и образования, управления и повседневной жизни, при этом он рассматривал человека как элемент социальной культуры, который обязан следовать четким правилам поведения, а именно, (ren 仁 – человечность), которое выражалось через проявление сострадания, справедливости (yi 义) и выполнения ритуальных обязанностей (li 礼), стремление к добродетели (de 德). Конфуций утверждал, что образование – это средство формирования нравственно зрелой личности. Эти идеи легли в основу императорской системы экзаменов, существовавшей более тысячи лет и определявшей карьеру государственных чиновников.

Кроме конфуцианства, значительное влияние на развитие нравственного сознания оказали буддизм, пришедший в Китай из Индии, и даосизм, подчеркивающий естественность поведения и соответствие Дао – «Пути».

Эти три традиции – конфуцианство, даосизм и буддизм – составили основу так называемого «трехпутевого синтеза», оказавшего огромное влияние на формирование системы воспитания в Китае, где в рамках этого синтеза человек воспринимался как целостное существо, нуждающееся в балансе между внутренним миром и внешним долгом.

С древних времен образование в Китае было не просто средством получения знаний, но и важнейшим инструментом формирования нравственной личности. Императорские экзамены, существовавшие более тысячи лет, проверяли не только знание классиков, но и способность кандидатов применять этические принципы в управлении государством.

Важность духовно-нравственного воспитания отмечал выдающийся деятель периода Троецарствия Сыма И. На протяжении жизни он сталкивался со многими грозными противниками, но предпочитал смотреть на них не как на врагов, а как на наставников, перенимая у них лучшие стратегии, учился достойно принимать поражение. Известен случай, когда Сыма И потерпел поражение на поле боя, многие солдаты под его командованием были очень разочарованы, т.к. они превосходили численностью армию противника, но все равно проиграли битву. Двое его сыновей также не могли с этим смириться, они в гневе пошли выразить недовольство отцу. Подойдя к палатке, они увидели, что отец спокойно играет в игру «пять животных» – игру, в которой необходимо было выполнять упражнения, имитирующие движения различных животных. Спокойствие Сыма И демонстрировало его убежденность в том, что надо уметь достойно принимать поражение. Он объяснил сыновьям, что стремление одержать локальную победу любой ценой может привести к фатальному поражению в дальнейших сражениях, и истинная победа заключается в умении достойно принять поражение без стыда и гнева. Сыновья получили важные жизненные и стратегические уроки. Это были уроки не только отца, но и военного стратега, государственного деятеля, дающие глубокое этическое и психологическое воспитание, актуальное не только в военном деле, но и в жизни.

Современная система образования в КНР также сохраняет элементы духовно-нравственного воспитания. Так, в начальных и средних школах преподается курс «Моральное воспитание и правовое образование» (道德与法治), который сочетает в себе элементы патриотического, нравственного и правового воспитания. Особое внимание уделяется воспитанию уважения к истории страны, ее лидерам, а также к семейным и трудовым ценностям.

Современный Китай столкнулся с радикальными изменениями, которые затронули все аспекты жизни, включая духовно-нравственное воспитание. После Синьхайской революции (1911) и особенно после основания КНР в 1949 году марксизм-ленинизм стал официальной идеологией государства. В этот период традиционные ценности были подвергнуты критике, особенно во времена Культурной революции (1966–1976), когда конфуцианство считалось частью «феодалного наследия».

Однако даже в это время сохранялись элементы нравственного воспитания. Например, идеалы коллективизма, трудовой этики и патриотизма. Моральное обучение продолжало существовать в новой идеологической форме.

С началом реформ Дэн Сяопина в конце 1970-х годов начался новый этап в развитии духовно-нравственного воспитания. Государство осознало необходимость укрепления моральных ориентиров в быстро меняющемся обществе. В 2013 году была принята программа «Основные ценности социалистического ядра» (社会主义核心价值观). Она включала в себя следующие категории: государственные, социальные, личностные.

Эта программа отводила следующие роли каждой категории:

- государственные: процветание, могущество, демократия, цивилизованность;
- социальные: свобода, равенство, справедливость, правовое государство;
- личностные: патриотизм, преданность делу, честность, дружба.

Так знаменитый учитель Сю Тэли считал основой воспитания «пять видов любви», которым необходимо обучать подрастающее поколение: любовь к Родине, любовь к семье и народу, любовь к учебе и науке, любовь к бережливому отношению к труду и общественному имуществу.

Мыслитель Тао Синчи утверждал, что *«воспитание начинается с момента рождения и заканчивается только со смертью»*. Он также говорил, что придерживаться нужно следующих законов: *«здоровая жизнь дает человеку здоровое воспитание, а нездоровая жизнь – нездоровое воспитание, трудовая жизнь обучает трудовому воспитанию, нетрудовая жизнь учит безделью, научная жизнь дает научное воспитание, ненаучная жизнь учит невежеству, и такие люди не стремятся жить лучше; художественная жизнь дает художественное*

воспитание, умение ценить прекрасное вокруг себя и самому создавать прекрасные вещи, а значит менять общественное воспитание в целом».

Эти ценности стали основой новых учебных курсов и государственных кампаний по формированию морального сознания молодежи. Так, под руководством Си Цзиньпина усилилось внимание к вопросам культурной идентичности, традиционных ценностей и воспитания патриотизма. Выступая на торжественном собрании по случаю 100-летия Движения «4 мая» в Пекине 30 апреля 2025 г., Си Цзиньпин призвал Коммунистическую партию Китая взять на себя политическую ответственность за воспитание нового поколения молодых людей: *«Мы должны прислушиваться к взглядам молодых людей на социальные проблемы и явления, а также к их мнениям и предложениям о работе партии и правительства. Современная китайская молодежь должна осознанно формировать и претворять в жизнь основные ценности социализма, быть способной черпать добродетель и мораль из народных традиций китайской нации, брать пример с героев, совершенствовать свои моральные качества путем самоанализа, отстаивать мораль и добродетель, сознательно пресекать распространение таких ошибочных идей, как меркантилизм, поклонение деньгам, гедонизм, доходящий до крайностей индивидуализм, исторический нигилизм».*

К крылатым фразам Си Цзиньпина можно отнести: *«Люби своего ребенка, наставляй его на путь истинный»*, *«Любовь без наставлений может лишь навредить»*. Глава КНР отмечал значимость семьи в духовно-нравственном воспитании детей, подчеркивая, что на всех этапах становления духовно-нравственного воспитания является базовой ячейкой, которая играла ключевую роль в передаче нравственных норм. Принципы почтения к родителям (сяо, 孝), заботы о потомстве и ответственности за род имеют глубокие корни в конфуцианской традиции. Воспитание начинается дома, где ребенок учится уважать иерархию, выполнять обязанности, проявлять сдержанность и самоконтроль.

Это означает, что семья выступает как первичный социальный институт, в котором закладываются основы характера и поведения личности, где воспитание строится на таких иерархизированных отношениях: «старший – младший», «равный – равный», «мужчина – женщина», «незнакомый – знакомый», «чужой – свой». В этой системе китайского общества ребенок занимает самую низшую ступень. Поднимаясь по ступеням этой системы, ребенок постигает традиционные формы общения, как со старшими членами семьи, так и с другими людьми, где на каждом этапе осваивает духовно-нравственные нормы воспитания, принятые в китайском обществе. Современные исследования показывают, что даже в условиях урбанизации и изменения семейных структур, традиционные ценности продолжают влиять на воспитательный процесс.

Сегодня духовно-нравственное воспитание в Китае осуществляется через несколько каналов: образование, СМИ и интернет, политическая идеология.

Однако система сталкивается и с проблемами: усиление материализма среди молодежи, влияние западной культуры, снижение уровня доверия и моральной ответственности в некоторых слоях населения. Тем не менее, благодаря комплексному подходу, сочетанию традиций и инноваций, Китай успешно развивает модель духовного воспитания, соответствующую современным вызовам. Эти ценности легли в основу новых программ воспитания, проводимых в школах, университетах, СМИ и других социальных институтах. Государство видит в духовно-нравственном воспитании один из ключевых факторов обеспечения стабильности, единства и устойчивого развития общества.

Несмотря на усилия государства и сохранения традиций, духовно-нравственное воспитание сталкивается с рядом проблем. К значимым проблемам государственные службы КНР относят: усиление материалистических установок среди молодежи; влияние западной культуры и интернета; снижение уровня доверия и моральной ответственности в некоторых слоях общества; нарушение традиционных семейных ценностей вследствие урбанизации и экономической мобильности.

Однако, благодаря комплексному подходу, сочетающему традиционные ценности с современными методами обучения и воспитания, Китай стремится к созданию социально зрелой, нравственно устойчивой молодежи.

Духовно-нравственное воспитание в китайском обществе представляет собой сложную и многогранную систему, основанную на тысячелетнем опыте и продолжающую развиваться в рамках современного государства. Это живая традиция, которая, начавшись с учений Конфуция, продолжает развиваться и адаптироваться к новым условиям. Она играет важную роль в формировании личности, укреплении общественных связей и обеспечении социальной гармонии. В условиях перемен Китай успешно сочетает традиции прошлого с требованиями настоящего, что позволяет ему сохранять культурную идентичность и устойчиво развиваться. Под руководством компартии Китая эта система получила новое дыхание, объединившее древние принципы с современными требованиями.

Таким образом, можно говорить о преемственности идей и методов, что позволяет Китаю сохранять культурную идентичность и одновременно двигаться вперед.

Источники и литература (References):

1. Confucius. The Analects. Translated by D.C. Lau. Penguin Classics, 1979.
2. Tu Weiming. Confucian Traditions in East Asian Modernity. Harvard University Press, 1996.
3. Ли Чжэндао. Культура и воспитание в Китае. Пекин, 2008.
4. Ху Цзиньтао. Основные ценности социалистического ядра. Китайское издательство, 2013.
5. Михайлов А.И. Философия Китая: история и современность. Москва, 2015.
6. Yang, C.K. Religion in Chinese Society. University of California Press, 1961.
7. Ministry of Education of China. Moral Education Curriculum Guidelines. Beijing, 2020.
8. Гарколь Н.С., Пономаренко О.П. Особенности межкультурной коммуникации с носителями китайского языка: социально-философский анализ. Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Познание. 2024. № 7. С. 99-102. URL: <http://www.nauteh-journal.ru/index.php/4/2024/%E2%84%9607/c3909213-413c-4491-8130-662eaaea12ff> (дата обращения: 23.06.2025)

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ СТУДЕНТОВ ИЗ АФРИКИ НА ЗАНЯТИЯХ ПО РУССКОМУ ЯЗЫКУ КАК ИНОСТРАННОМУ

SPIRITUAL AND MORAL EDUCATION OF STUDENTS FROM AFRICA IN THE LESSONS OF RUSSIAN AS A FOREIGN LANGUAGE

Забура А.А.
Zabuga A.A.

*Казанский (Приволжский) федеральный университет
Kazan (Volga Region) Federal University*

Аннотация. В статье освещается значимость православной культуры в практике преподавания русского языка как иностранного. Описаны способы духовно-нравственного воспитания африканских студентов в аудиторных и внеаудиторных занятиях по русскому языку как иностранному. Акцентируется внимание на предварительной лексико-грамматической работе. Предлагаются варианты учебных экскурсий. Сделан вывод, что православная культура обладает большим методическим потенциалом в обучении русскому языку как иностранному при работе со студентами из Африки, так как органично прививает традиционные ценности и совершенствует коммуникативные навыки.

Abstract. This article highlights the importance of Orthodox culture in the practice of teaching Russian as a foreign language; describes the methods of spiritual and moral education of African students in the classroom learning and extracurricular lessons of Russian as a foreign language; emphasis is placed on preliminary lexical and grammatical work; offers options for educational excursions. As a result, it is determined that Orthodox culture has great methodological potential in teaching Russian as a foreign language when working with students from Africa, as it organically instills traditional values and improves communication skills.

Ключевые слова: духовно-нравственное воспитание, православие, африканские студенты, русский язык как иностранный

Key words: spiritual and moral education, Orthodox Christianity, African students, Russian as a foreign language

Для изучения русского языка как иностранного в Россию ежегодно приезжает большое количество граждан из разных стран мира, в том числе из Африки. Африканцы, как правило, отличаются дружелюбием, жизнерадостностью, усердием в учебе, охотно идут на контакт с российскими студентами, интересуются русской культурой, легко заводят новых друзей.

Христианство – одна из самых распространенных религий в современной Африке южнее Сахары. В связи с этим, очень часто африканские студенты, приезжающие на Подготовительный факультет Казанского (Приволжского) федерального университета для изучения русского языка, спрашивают своего преподавателя: «А вы татарка или русская? А вы христианка или мусульманка? Какая у вас религия?»

Подобные вопросы возникают, так как в наши дни Республика Татарстан является одним из самых многонациональных и поликонфессиональных субъектов Российской Федерации. Тем не менее, на протяжении более чем тысячи лет именно православная вера занимала и продолжает занимать важнейшее место в формировании русской культуры и становлении русского государства. Великий отечественный педагог К.Д. Ушинский полагал, что необходимо строить образование на прочной основе народной религии, так как православная христианская религия является «величайшим сокровищем, как неисчерпаемым и уже существующим источником нравственного и умственного развития» [3, с. 486–487]. Эта мысль прослеживается и в работах других известных русских религиозных философов и педагогов (Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, В.В. Зеньковский, В.С. Соловьев), которые считали, что основой духовно-нравственного воспитания непременно должна стать христианская антропология.

В практике преподавания русского языка как иностранного для преподавателя важно не только научить гражданина другой страны полноценно участвовать в речевой деятельности, сформировать коммуникативную компетенцию, но и способствовать процессу духовно-нравственного воспитания личности студента. Современные исследователи обращают внимание на изучение русского языка через восприятие православной культуры. Ч. Гао в

отмечает: «Лексика русского языка включает в себя богатое православное культурное наследие. Понимание православного культурного значения лексики русского языка способствует и правильному усваиванию значения слова, и точному употреблению слов, и повышению уровня межкультурной коммуникации» [1, с. 163].

Т.М. Иванова и Л. Чжан, в свою очередь, полагают, что развитие интеллектуальных и нравственных способностей студентов происходит через изучение русского языка как иностранного, так как «в современной лингвокультурологии нормативно-ценностная картина мира отражается в национальном языке» [2, с. 149]. При этом «православная культура России обладает неисчерпаемым методическим потенциалом в аспекте преподавания русского языка как иностранного» [4, с. 90].

Духовно-нравственное воспитание студентов из Африки на занятиях по русскому языку как иностранному может происходить как в аудитории (тематические занятия), так и вне ее. Различная внеаудиторная деятельность (мастер-классы, учебные экскурсии) стимулируют дополнительный интерес обучающихся к изучению русского языка, способствуют развитию речевых навыков и умений, в том числе увеличению активного лексического запаса, успешной социокультурной адаптации к жизни и учебе в России.

Африканские студенты активно принимают участие в традиционных празднованиях Рождества Христова и Пасхи; знакомятся с богатыми духовными традициями и обычаями в России; узнают и учат новые слова; посещают университетские мероприятия, приуроченные ко Дню славянской письменности и культуры, а также Дню русского языка. Большинство студентов из Африки мечтают получить профессию врача, поэтому будущих медиков можно и нужно знакомить с почитаемыми святыми бессребренниками Космой и Дамианом, великомучеником и целителем Пантелеимоном, а также святителем Лукой (Войно-Ясенецким). В ходе чтения текстов, выполнения обязательных предтекстовых и послетекстовых заданий, а затем обсуждения прочитанного, задействуется эмоциональная вовлеченность, увеличивается словарный запас, усиливается учебно-познавательная мотивация. После такого занятия, как правило, студенты посещают храм, где своими глазами видят иконы святых целителей, при желании молятся о здоровье и ставят свечи.

Учебные экскурсии на начальном этапе изучения русского языка как иностранного должны сопровождаться предварительной лексико-грамматической работой, осуществляемой под контролем преподавателя, соответствовать уровню речевой подготовки студентов и основываться на принципе связи обучения с жизнью, а также коммуникативной активности обучающихся. Не так давно в рамках Всероссийской инклюзивной акции «Музей для всех!» были созданы короткие образовательные видеоролики об архитектурных объектах Казанского кремля, в том числе о Благовещенском соборе. Видеоролики находятся в открытом доступе в группе Вконтакте (https://vk.com/kazan_kremlin) и хорошо подходят для работы с иностранными гражданами, так как сняты на «ясном языке» (от англ. easy-to read), т.е. информация в видеоролике изложена максимально доступно и понятно. Во время просмотра видеоролика о Благовещенском соборе африканские студенты могут выучить следующие слова.

Благовещение – это благая весть (хорошая новость), а также христианский праздник в честь события в Евангелии, когда архангел Гавриил сказал Деве Марии о том, что она станет матерью Иисуса Христа, Сына Божьего.

Собор – это главный христианский храм города или монастыря.

Купола – это главный архитектурный и духовный элемент православного храма.

Молитва – это разговор человека с Богом, со святыми.

Трапеза – это прием пищи.

Трапезная – это место, где собирается много людей на трапезу.

Архив – это склад бумаг, книг и документов.

Реставрация – это ремонт здания.

Кроме того, в Музее истории Благовещенского собора можно увидеть древние памятники православной культуры и архитектуры Казани (с середины XVI века и до наших дней), а также посетить мастер-класс «Древнерусская каллиграфия».

Помимо экскурсии в Благовещенский собор, можно устроить групповую экскурсию и в собор Казанской иконы Божией Матери, восстановленный в 2021 году; в музей Казанской иконы, в котором находятся памятники иконописи, писанные по золоту более 100 лет назад в мастерской Казанского Богородицкого монастыря; посетить концерт духовной музыки, либо поехать в Раифский Богородицкий мужской монастырь – одно из самых значимых живописных православных мест в Республике Татарстан, ежедневно привлекающее паломников и туристов.

Таким образом, изучение русского языка как иностранного через восприятие православной культуры дает следующие результаты:

- способствует духовно-нравственному воспитанию студентов из Африки и совершенствованию коммуникативных навыков;
- положительно воздействует на мировоззрение;
- формирует понимание христианских ценностей, а также норм поведения в России;
- раскрывает черты национального характера русских людей, традиций, специфику архитектуры и многих других форм искусства, в которых нашла отражение христианская культура.

Считаем, что система обучения русскому языку как иностранному должна быть неразрывно связана как с прививанием традиционных ценностей, так и иметь связь с будущей профессиональной деятельностью. Важно, чтобы каждый африканский студент, окончивший Подготовительный факультет, стал в будущем не только высококвалифицированным специалистом, но и человеком с высокими моральными принципами, готовым активно участвовать в жизни общества и вносить свой вклад в его развитие.

Источники и литература (References):

1. Гао Ч. Православная культура в контексте преподавания русского языка в университетах Китая / Ч. Гао // Современное педагогическое образование. М: ООО «Русайнс», 2020. № 4. С. 162–165.
2. Иванова Т.М. К вопросу духовно-нравственного воспитания студентов-иностранцев в процессе обучения русского языка как иностранного // Приграничный регион в историческом развитии: партнерство и сотрудничество: материалы международной научно-практической конференции, Чита, 17 сентября 2021 года. Чита: Изд-во ЗабГУ, 2021. С. 149–153.
3. Ушинский К.Д. О нравственном элементе в русском воспитании // К.Д. Ушинский. Собр. соч.: в 11 т. Т. 2. М.–Л.: Изд-во АПН РСФСР, 1948. С. 425–488.
4. Чжан Л. Православная культура России: методический потенциал в аспекте преподавания русского языка как иностранного // Педагогическое образование в России. Екатеринбург: Изд-во УрГПУ, 2022. № 2. С. 85–91.

О СПОРНЫХ МОМЕНТАХ ФЕДЕРАЛЬНОГО ЗАКОНА «О СВОБОДЕ СОВЕСТИ И О РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЯХ»

ON CONTROVERSIAL POINTS OF THE FEDERAL LAW "ON FREEDOM OF CONSCIENCE AND ON RELIGIOUS ASSOCIATIONS"

Запотоchnый Д.Р.
Zapotochny D.R.

Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
Sevastopol State University, Sevastopol

Аннотация. В статье изучен Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях». Отмечено отсутствие в законе четких определений, что приводит к его неоднозначному толкованию и затрудняет практическое применение. Рассмотрены ключевые спорные моменты, такие как запрет на вовлечение малолетних в религиозные объединения без согласия родителей, светский характер образования и взаимодействие религиозных организаций с государственными учреждениями. Сделан вывод, что закон нуждается в точечных доработках, которые за последнее десятилетие вносятся ежегодно.

Abstract. The article examines the Federal Law "On Freedom of Conscience and Religious Changes". It notes the absence of clear definitions in the law, which leads to its ambiguous interpretation and complicates its practical application. Key controversial points are considered, such as the ban on involving minors in religious associations without parental consent, the secular nature of education, and the interaction of religious organizations with government agencies. It is concluded that the law needs targeted revisions, which have been made annually over the past decade.

Ключевые слова: Свобода совести; Религиозные объединения; Понятия; Светскость; Секулярность; Религиозное воспитание; Образовательная деятельность

Keywords: Freedom of conscience; Religious associations; Concepts; Secularism; Secularity; Religious education; Educational activities

26 сентября 1997 г., в России принят Федеральный закон № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» [2]. Что удивительно для федерального нормативно правового акта, в его начале нет понятий и определений, использующихся для целей закона. Это порождает различные толкования и споры. Некоторые положения могут быть сформулированы недостаточно ясно, что затрудняет применение закона на практике и вызывает разногласия между религиозными объединениями и государственными органами. Есть известное высказывание Поля Жеральди: *«Нужно иметь что-то общее, чтобы понимать друг друга, и чем-то отличаться, чтобы любить друг друга»*. Так и законы, по которым мы живем, должны трактоваться недвусмысленно и ясно.

Первое неоднозначное определение, встречающееся нам, дается в статье 3, части 5, которая говорит о запрете вовлечения малолетних в религиозные объединения, вопреки их воле и без согласия их родителей [2]. На деле мы встречаем некомпетентное отношение родителей к воспитанию и, как следствие, принуждение к религии. Это является опасным явлением и с точки зрения Православия: мы только через личный добрый пример, объяснение духовной традиции, любовь и согласие можем обучать детей. Если ребенок категорически против обучения и вовлечения, ни в коем случае нельзя настаивать и прибегать к насильственным действиям. Это только оттолкнет его и нанесет травму не сформировавшейся психике, в дальнейшем повлияв на его восприятие религии как чего-то отрицательного. Статья закона должна напоминать родителям, что за воспитание и вовлечение они отвечают лично по другим законам нашей страны и, конечно, перед Богом.

Противоречиво звучит статья 4, часть 2: светский характер образования в образовательных организациях и нынешнее постепенное введение предметов, изучающих духовно-нравственные основы и традиционные религии [2]. Проблема в том, что современное понятие «светский» уже является не просто определением обособления от религии, так называемым гражданским или мирским, а приобретает значение в информационной повестке как антирелигиозное и антидуховное. Это наталкивает на мысль, что такая подмена понятий должна быть уточнена. Необходимо не допускать синонимизации слов «светское» и «антирелигиозное». В ином случае, предлагается использовать в законотворчестве другие понятия – секулярность, секуляр-

ное государство (в котором строится гражданское общество как пример формулировки) [6]. Оно хоть и близко в переводе, но используется в правильном направлении. Это концепция, согласно которой правительство и другие источники норм права должны существовать отдельно от любого типа религий, допуская свободу вероисповедания с правильным донесением значения секулярности и с оставлением позади негативного контекста.

Часть 5 все той же статьи 4 говорит нам о неучастии в выборах и деятельности политических партий и движений, не оказании им различной помощи [2]. На практике этот пункт закона не соблюдается. Имеются случаи взаимодействия, которые необходимо упорядочить и расширить понимание возможного и невозможного взаимодействия.

Статья 5, в которой посвященная религиозному воспитанию, в части 4 ясно говорит о том, что религиозные организации могут обучать детей в общеобразовательных школах вне рамок программ по письменной просьбе родителей [2]. Это противоречит Федеральному закону об образовании, который в статьях 3 и 27 говорит о светском характере образования, и не допуске создания и деятельности в их стенах религиозных организаций [3].

Только путем договоров между образовательными и религиозными организациями допускаются лица духовного сана на уроки. Митрополит Иларион (Алфеев) особо призывает к допуску священнослужителей, имеющих соответствующую квалификацию, к преподаванию основ религиозных культур в школах [7]. Возникает вопрос: нельзя ли это упростить, уточнив формулировки закона?

Также и часть 5 данной статьи, говорит, что обучение религии не является образовательной деятельностью, что де-юре дискредитирует и умаляет тех дипломированных специалистов, которые преподают теологию, и другие религиозные предметы. Более того, уже в статье 19, части 3 звучат слова о реализации образовательных программ на служителей и религиозный персонал, кидая тень и на образовательную деятельность духовных учреждений из-за разного толкования образовательной деятельности [2]. В таком случае последнее предложение ч. 5, ст. 5 настоящего закона нужно просто вычеркнуть как бессмысленное.

Статья 6 запрещает создание религиозных объединений на территориях воинских частей, что вступает в противоречие с фактическим окормлением военнослужащих в воинских храмах и частью 4 статьи 16, где говорится, что командование не против участия военнослужащих в богослужениях [2]. Нельзя не согласиться с религиоведом А.Г. Баимовым, что законодательство нуждается в дополнительных пунктах о военных храмах и моельных комнатах [5]. Согласно Приказу Министра Обороны, богослужебная работа организуется в стационарных религиозных объектах на территории военной части, а при их отсутствии командиром выделяется отдельное помещение для удовлетворения военнослужащими религиозных потребностей [4]. Таким образом, не запрет на создание религиозных организаций, но уже их фактическую деятельность, работу духовенства необходимо регламентировать пунктом закона.

Таким образом, закон нуждается в точечных доработках, которые за последнее десятилетие вносятся ежегодно. Значит, есть надежда урегулировать эти проблемы, так как действуем мы согласно законодательству нашей страны, которая 14 и 28 статьями Конституции [1] гарантирует равенство, свободу совести и вероисповедания и недопустимость унижения личности. Встречая критический обзор и анализ некоторых законопроектов, связанных с рассматриваемым федеральным законом, можно с уверенностью сказать, что законодатель прислушивается и старается наиболее бесконфликтным образом решить образующиеся барьеры законодательства, проводя консультации с религиозными организациями и группами.

Источники и литература (References):

1. Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020).
2. Федеральный закон "О свободе совести и о религиозных объединениях" от 26.09.1997 N 125-ФЗ (последняя редакция).
3. Федеральный закон "Об образовании в Российской Федерации" от 29.12.2012 N 273-ФЗ (последняя редакция).
4. Приказ Министра обороны РФ №655 «Об организации работы с личным составом в Вооруженных Силах Российской Федерации».
5. Баимов А.Г. Опыт внедрения военных храмов в Российской армии // Genesis: исторические исследования. 2017. № 10. С. 152–160.
6. Евгеньева А. П. Словарь русского языка: В 4-х т. / РАН, Ин-т лингвистич. Исследований. М.: Рус. яз.; Полиграфресурсы, 1999.
7. Митрополит Иларион призвал допустить священников до преподавания основ религиозных культур в школах // URL: <https://tass.ru/obschestvo/13079349> (дата обращения 03.12.2024).

РАЗРАБОТКА ЕДИНОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ В СФЕРЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ МОЛОДЕЖИ**DEVELOPMENT OF A UNIFIED STATE POLICY IN THE SPHERE OF SPIRITUAL AND MORAL EDUCATION OF YOUTH**

Савельева Е.А.
Saveleva E. A.

Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
Sevastopol State University, Sevastopol

Аннотация. В статье изучено текущее состояние духовно-нравственного воспитания молодежи в России, что позволяет выявить основные проблемы и недостатки существующих программ. Особое внимание уделено роли образовательных учреждений и педагогов в процессе воспитания, поскольку именно они являются основными носителями и проводниками духовных и нравственных ценностей. Автор предлагает потенциальные решения для улучшения контроля и реализации воспитательных мероприятий, что позволит создать более эффективную систему воспитания.

Abstract. The article examines the current state of spiritual and moral education of young people in Russia, which allows us to identify the main problems and shortcomings of existing programs. Particular attention is paid to the role of educational institutions and teachers in the education process, since they are the main bearers and conductors of spiritual and moral values. The author offers potential solutions for improving the control and implementation of educational activities, which will create a more effective education system.

Ключевые слова: Воспитание, молодёжь, государственная политика, духовно-нравственный, программа, образовательное образование

Keywords: Education, youth, public policy, spiritual and moral, program, educational education

В современном обществе духовно-нравственное воспитание молодежи становится одной из ключевых задач, стоящих перед государством и образовательными учреждениями.

Актуальность единой государственной политики в сфере духовно-нравственного воспитания молодежи в России подтверждается необходимостью комплексного подхода в условиях современных вызовов. Современный мир характеризуется информационным перенасыщением, делая молодежь уязвимой к негативным влияниям, которые значительно искажают представление о нравственности. Сравнительно краткая и запутанная история формирования нравственных ориентиров показывает, что отсутствие целостной программы и контроля приводит к возникновению пустот в воспитательном процессе.

Нестабильность в социальной сфере и отсутствие четкой духовной ориентации подчеркивают необходимость разработки единой государственной политики. Традиции православной культуры играют важную роль в формировании полноценной личности, но их влияние должно быть усилено современными образовательными рамками. Предлагаемые подходы должны внедрить различные формы обучения, а также учитывать актуальные требования общества [1].

Исторический опыт демонстрирует, что успешное внедрение программ духовно-нравственного воспитания в образовательных учреждениях предполагает не только поддержку со стороны государства, но и активное вовлечение родителей и локальных сообществ. Эффективность программ напрямую зависит от того, насколько они являются интерактивными и отвечают тенденциям времени. Молодежь нуждается в моральных компасах, которые помогут ориентироваться в сложно структурированной социальной среде [2].

Вероятность успеха реализаций подобных инициатив возрастает с вовлечением педагогов как катализаторов нравственного изменения. Нужна программа, которая объединит усилия как государственных, так и частных структур, чтобы создать сетевую среду для вечных ценностей, формируя не только науку, но и душу подрастающего поколения [3].

Таким образом, без внедрения единой государственной политики в данной сфере не удастся создать устойчивую систему духовно-нравственного воспитания, что в конечном итоге отразится на уровне нравственной зрелости молодежи в стране.

Отсутствие единой государственной политики и контроля в сфере духовно-нравственного воспитания молодежи создает множество проблем, которые требуют незамедлительного решения. Во-первых, в современном обществе наблюдается истощение традиционных духовных ценностей. Например, влияние западной культуры и глобализации значительно ослабляет нравственные ориентиры, на которые можно полагаться в процессе воспитания молодежи. Отсутствие ясной системы воспитательных ценностей приводит к тому, что молодые люди оказываются в ситуации выбора между различными, часто противоречивыми идеологиями.

Неблагоприятным является и недостаток взаимопонимания между поколениями. Педагогические исследования показывают, что нынешняя молодежь переживает не только экономические, но и социальные кризисы, что создает дополнительные сложности в процессе ее воспитания [1]. Необходимость внедрения программ духовно-нравственного воспитания в образовательные учреждения становится актуальной в условиях падения нравственной планки в обществе. Для решения данной проблемы требуется титаническая работа по формированию единой базы, где могли бы быть согласованы принципы и подходы к нравственному развитию.

Без системного подхода сложно достичь устойчивых результатов. Четкие определенные цели должны быть сформулированы для каждого элемента, начиная с детских садов и заканчивая вузами, что позволит создать точечный и продуманный механизм реализации программы воспитания. Современные условия требуют от государства не только разработки концептуальных основ, но и реального участия в процессе воспитания, где каждый участник будет понимать свою роль и обязанности.

Образовательные учреждения представляют собой важнейшую составляющую системы духовно-нравственного воспитания молодежи. В условиях отсутствия единой государственной политики в данной области необходимо обратить внимание на значимость создания соответствующих условий для формирования нравственных и духовных ценностей у молодежи.

В первую очередь, образовательные организации должны заниматься именно формированием личности учащихся. Процесс воспитания включает в себя не только передачу знаний, но и подготовку к жизни в обществе, обогащая их внутренний мир и становление нравственных отношений. Поэтому взаимодействие с семьей и обществом становится необходимо. Поддержание тесных связей с родителями, общественными организациями и государственными учреждениями может значительно улучшить воспитательный процесс. Совместные усилия позволят создать благоприятную атмосферу для формирования нравственных ориентиров у подрастающего поколения [4].

Учебный и внеучебный процессы также играют важную роль. Воспитательная работа должна проходить как в рамках уроков, так и через различные внеучебные активности, направленные на развитие патриотизма и гражданской сознательности. Например, экспозиции в школьных музеях и занятия по искусству помогают детям осознать причастность к культуре и истории своей страны, что служит основой для формирования высоконравственных качеств.

В условиях отсутствия интегрированной государственной политики в сфере воспитания молодежи необходимо активизировать усилия образовательных учреждений. Применение комплексного подхода к проблемам духовного и нравственного воспитания, совместно с участием родителей и общества, позволит воспитать высоконравственное поколение, готовое к активной жизни в современном социуме.

В последние годы было предпринято множество усилий для формирования образовательных программ, направленных на патриотическое воспитание студентов, что является одной из приоритетных задач. Однако часто существует разрыв между установленными целями и реальными действиями.

Законодательная база, регламентирующая данную сферу, включает в себя Федеральный государственный образовательный стандарт и различные указания Президента, но часто возникает ситуация, когда эти документы недостаточно эффективно внедряются в практику. Это создает проблемы для образовательных учреждений, когда у них нет четких ориентиров для реализации программ воспитания.

Мониторинг и оценка реализации этих программ стали актуальными с недавних пор. С 9 октября 2023 года начала действовать проверка воспитательного потенциала образовательных учреждений, что может стать шагом к более системному подходу в контроле над качеством воспитания молодежи. Однако однократные проверки не могут обеспечить необходимую оценку, что требует регулярного и глубокого анализа.

Не менее важную роль в этом процессе играют требования к образовательным программам. Их содержание должно учитывать потребности молодежи, а также обеспечивать создание целостной образовательной среды. В контексте общеобразовательных учреждений

это подразумевает объединение усилий педагогов, родителей и самих студентов для достижения общих целей.

Показатели эффективности программ, такие как вовлеченность молодежи в патриотические проекты, могут переосмысливаться для более адекватной оценки результативности воспитания. Меры, направленные на развитие духовных и нравственных ценностей, должны не просто декларироваться, но и активно внедряться в практику работы образовательных учреждений [5].

Тем не менее, для достижения успеха необходимо провести реорганизацию системы воспитания на всех уровнях. Это включает в себя создание единых стандартов, регулярное обновление программ обучения в соответствии с современными реалиями, а также внедрение механизмов обратной связи, которая позволит адаптировать программы на более высоком качественном уровне.

Перспективные направления в области исследования молодежного воспитания открываются благодаря качественным методам. Такой подход дает возможность провести более глубокий анализ теоретических источников и практического опыта, а затем обобщить результаты и выработать конкретные рекомендации для государственной политики. В свою очередь, применение статистических и критических методов оценки данных позволяет выявить недостатки существующих воспитательных практик и определить пути их совершенствования [6].

Разработка комплексных подходов с акцентом на важность взаимодействия всех заинтересованных сторон создаст более прочный фундамент для духовно-нравственного воспитания молодежи. В итоге, выработка единой политики в данной сфере исходит из необходимости учета различных социальных, культурных и образовательных факторов, которые обуславливают дух молодежного воспитания в современном обществе.

Формирование у молодежи навыков нравственного суждения, осознание понятий добра и зла становятся ключевыми задачами, требующими комплексного подхода. Нравственное воспитание охватывает не только теоретические знания, но и способствует эмоциональному восприятию ценностей, что особенно важно в условиях современного общества. Важно не только обсуждать эти понятия, но и применять их в практической деятельности, в том числе через участие в различных социальных проектах и инициативах.

По мнению экспертов, для эффективного духовно-нравственного воспитания нужно создать целостную систему, объединяющую образовательные учреждения, семьи и местные сообщества. Такой координированный подход позволит реализовать стратегии, направленные на формирование ответственного гражданина, готового к социальной ответственности и активному участию в жизни общества [7].

Несмотря на очевидные решения, их реализация встречает множество препятствий. На уровне образовательных учреждений наблюдается отсутствие координации между различными программами и проектами, связанными с воспитанием. Часто отсутствует единая база данных и мониторинга, что затрудняет анализ эффективности проводимых мероприятий. Многие инициативы реализуются в разрозненном формате, что приводит к недопониманию задач и целей воспитания.

Множество несовершенств в текущей системе воспитания связано с нехваткой координации между различными уровнями власти и образовательными учреждениями, что затрудняет эффективную реализацию воспитательных программ и методик.

Основной причиной такой ситуации является отсутствие единого подхода к пониманию целей и задач духовно-нравственного воспитания. Отдельные регионы и образовательные учреждения часто руководствуются разрозненными инициативами и программами, что приводит к дублированию усилий и, в некоторых случаях, к конфликтующим положениям в методологии работы с молодежью [8]. Эффективность воспитания можно значительно повысить только при наличии четких рекомендаций и стандартов, которые должны быть закреплены на уровне государственной политики.

Указ Президента РФ № 809 от 9 ноября 2022 года обозначает важные векторы для реализации государственной политики в этой сфере. Обеспечение единства воспитательного пространства, консолидация ресурсов всех социальных институтов и разработка методических рекомендаций для работников образования являются краеугольными камнями для решения текущих проблем воспитания молодежи [9]. Важно создать системный подход к духовно-нравственному воспитанию, который бы учитывал многообразие культурных, социальных и исторических контекстов, существующих в России.

Социокультурный подход к воспитанию молодежи предполагает активное включение народных традиций и фольклора, которые могут значительно обогатить процесс формирования нравственных ценностей. Интеграция таких элементов в образовательные программы позволила бы восполнить существующий недостаток в нравственном образовании. Особое

внимание следует уделить инициированию диалогов на уровне местных сообществ для выработки устойчивых и адекватных практик.

Сотрудничество между образовательными учреждениями и родителями также имеет решающее значение. Соединение усилий этих групп позволит создать гармоничное воспитательное пространство, в котором молодое поколение будет иметь возможность осознать и закрепить духовно-нравственные ценности. Только тогда можно рассчитывать на успешную реализацию концепции духовно-нравственного развития, что имеет не только воспитательное, но и социальное значение для будущего страны.

Для формирования единой государственной политики необходимо не только предложение рекомендаций на уровне законодательства, но и активная работа с регионами, педагогами, родителями и обществом. Это позволит создать не только концептуальные основы, но и практические механизмы для реализации задуманного, обеспечивая тем самым воспитание, которое станет достойным ответом на вызовы времени.

Источники и литература (References):

1. Духовно - нравственное воспитание молодежи. URL: <https://sovetrektorov.ru/upload/iblock/802/80245c9c3880b67a2d6a5af1a4d3fbde.pdf> (10.06.2025)
2. Актуальность духовно-нравственного воспитания. URL: https://kopilkaurokov.ru/vneurochka/prochee/aktual_nost_dukhovno_nravstviennogho_vospitaniia_po_drastaiushchiegho_pokolienii (10.06.2025)
3. Актуальность духовно-нравственного воспитания. URL: <http://elib.osu.ru/bitstream/123456789/510/1/3405-3409.pdf> (10.06.2025)
4. Апаликова Д.Д. Изучение процесса воспитания морально-нравственных ценностей у современных подростков с учетом роли образовательных учреждений // Вестник науки. 2023. № 10 (67). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/izuchenie-protssessa-vospitaniya-moralno-nravstvennyh-tsennostey-u-sovremennyh-podrostkov-s-uchetom-rol-obrazovatelnyh-uchrezhdeniy> (11.06.2024).
5. Распоряжение Правительства Российской Федерации от 17.08.2024 №2233 URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/409496275/> (10.06.2025)
6. Министерство науки и высшего образования Российской Федерации URL: https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/94997/1/m_th_a.i.muller_2020.pdf (09.06.2025)
7. Нравственное воспитание подростков в общеобразовательной... URL: <http://elar.uspu.ru/bitstream/uspu/11154/2/2019mazynin.pdf> (10.06.2025)
8. Государственная политика в сфере духовно-нравственного... URL: <http://uzulo.su/mon-prav/pdf-jpg/mp-2022-4-st02-s022-032.pdf> (10.06.2025)
9. Атагимова Э.И. Государственная политика в сфере духовно-нравственного воспитания молодежи: вопросы реализации // Мониторинг правоприменения. 2022. № 4 (45). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/gosudarstvennaya-politika-v-sfere-duhovno-nravstvennogo-vospitaniya-molodezhi-voprosy-realizatsii> (08.06.2025).
10. Указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении...» URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/405579061/> (10.06.2025)

ПОЛИКУЛЬТУРНОСТЬ И ГРАЖДАНСТВЕННОСТЬ КАК СОСТАВЛЯЮЩИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ БУДУЩИХ ПЕДАГОГОВ

MULTICULTURALISM AND CITIZENSHIP AS COMPONENTS OF SPIRITUAL AND MORAL EDUCATION OF FUTURE TEACHERS

Мезенцева А.И.

Mezentseva A.I.

Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
Sevastopol State University, Sevastopol

Аннотация. В статье поликультурность и гражданственность рассматриваются как составляющие духовно-нравственного воспитания обучающихся. Представлены результаты исследования по сформированности представлений о таких явлениях, как гражданственность и поликультурность, у обучающихся Севастопольского государственного университета. Описан авторский курс «Я – гражданин Крыма и Севастополя» как средство формирования гражданственности и поликультурности.

Abstract. The article considers multiculturalism and citizenship as components of the spiritual and moral education of future teachers. The results of a study on the formation of ideas about such phenomena as citizenship and self-esteem among students of Sevastopol State University are presented. The author's course "I am a citizen of Crimea and Sevastopol" is described as a means of forming urbanism and multiculturalism.

Ключевые слова: поликультурность, гражданственность, составляющие, духовно-нравственное воспитание, будущие педагоги

Key words: multiculturalism, citizenship, components, spiritual and moral education, future teachers

Культурные, экономические, политические, духовные преобразования, произошедшие в нашем обществе на рубеже веков, привели к глубоким изменениям в психологии, ценностных ориентациях и действиях граждан. Социальные преобразования, приведшие к качественным сдвигам в структуре ценностей россиян, не обошли стороной и молодежь, в том числе наиболее восприимчивую к социальным изменениям, динамичная часть которой – студенчество. Изучение ценностных ориентаций, жизненных приоритетов современных студентов актуально, так как позволяет выяснить степень его адаптации к новым социальным условиям и инновационный поведенческий потенциал [2, с. 367].

Духовно-нравственное развитие общества, особенно молодого поколения, является сегодня отдельной проблемой [1]. В то же время размывание понятий «духовность» и «нравственность», преобладание их догматического декларирувания усугубляет проблему. Только определенная степень сохранения моральных принципов позволяет сохранить страну, семью и воспитать подрастающее поколение [2, с. 368]. Кризис духовно-нравственной сферы общества не является прерогативой современности.

Один из вопросов, который будущий педагог должен глубоко понять и усвоить, – это необходимость поставить на повестку дня восстановление национальных и общечеловеческих ценностей в контексте духовно-нравственного воспитания. Еще одной важнейшей ценностью в духовно-нравственном воспитании является свобода. Наряду с демократизацией образования развивается уважение к воле и правам личности.

В словаре [5] духовность определяется следующим образом:

1) отстраненность от низменного, грубое чувство интереса, стремление к внутреннему совершенствованию, высоте духа;

2) свойство души, заключающееся в преобладании духовных, нравственных и интеллектуальных интересов над материальными;

3) поиск, практика и переживание, посредством которых субъект осуществляет в себе преобразование, необходимое для достижения истины, для самоопределения;

4) деятельность по самосозиданию, самоопределению и духовному росту личности.

Мораль получает в словаре [5] следующие определения:

1) набор правил, определяющих поведение человека; манера поведения человека; моральные свойства;

2) внутренние, духовные качества, которыми руководствуются этические нормы людей; правила поведения, определяемые этими качествами;

3) моральный – прилагательное: мысленно применяет истину и ложь; к моральному добру и злу; согласен с совестью, с законами правды, человеческим достоинством, долгом честного и чистого сердцем гражданина.

Компоненты духовно-нравственного воспитания:

1. Воспитание гражданственности, патриотизма, уважения к правам, свободам и обязанностям человека.
2. Воспитание нравственных чувств и этического сознания.
3. Воспитание трудолюбия, творческого отношения к учению, труду и жизни.
4. Формирование ценностного отношения к семье, здоровью и здоровому образу жизни.
5. Воспитание ценностного отношения к природе и окружающей среде.
6. Воспитание ценностного отношения к прекрасному.

Как, видим такие явления, как гражданственность и поликультурность, являются основами духовно-нравственного воспитания.

Задачи духовно-нравственного воспитания следующие:

1. Формирование духовно-нравственного сознания у учащихся.
2. Воспитание и развитие у них духовно-нравственных чувств.
3. Формирование у учащихся навыков и привычек духовно-нравственного поведения [4].

Кроме того, в учебном заведении становится все более важным относиться к студентам как к ценностям. Ведь одним из важнейших и основополагающих принципов в системе образования является гуманизация и демократизация образования, главная суть которых требует гуманного отношения к ученику и либерализации образовательного процесса [3].

Однако исследования, проведенные во ФГАОУ ВО «Севастопольский государственный университет» (СевГУ) (г. Севастополь) среди обучающихся 1–3 курсов обучения (72 человека) по специальности 44.03.05 Педагогическое образование (с двумя профилями подготовки) (профиль История и обществознание, Русский язык и литература, Химия и биология, Математика и информатика, Математика и физика, Иностранный язык и второй иностранный язык) в области гражданского и поликультурного воспитания, показали, что уровень сформированности такого воспитания находится на невысоком уровне. Нами был проведен опрос среди обучающихся СевГУ с помощью авторского опросника (вопросы представлены ниже).

- * Что в вашем понимании представляет феномен гражданственности?
 - * Интересуетесь ли Вы историческим прошлым своей страны?
 - * Знаете ли Вы основные положения Государственной молодежной политики России?
 - * Перечислите основные права и обязанности граждан Российской Федерации.
 - * Считаете ли Вы участие в выборах проявлением активной гражданской позиции?
- Почему?

Результаты показали следующее: 35,3% респондентов не имеют целостного представления о феномене «гражданственность». 64,7% респондентов ответили, что не принимали участия в мероприятиях по гражданско-патриотическому воспитанию. 70,6% респондентов ответили, что они не поддерживают личную и научную взаимосвязь с другими представителями студенческих научных сообществ (СНО) и совета молодых ученых (СМУ) Крымского региона. Эти данные показывают, что уровень гражданственности у обучающихся ниже среднего.

Подобные исследования в виде опроса были проведены в сфере поликультурного воспитания. Обучающимся предложили ответить на следующие вопросы: «Что такое поликультурность?», «Как Вы понимаете поликультурное воспитание?», «Как вы относитесь к людям другой национальности, веры и культуры?», «Взаимодействуете ли Вы в своей повседневной жизни с представителями других культур, наций и религий?» и пр.

Результаты опроса показали, что 25,6% опрошенных не имеют представления о том, что такое «поликультурность». 89,9% опрошенных ответили, что не взаимодействуют с представителями других наций, культур и религий. 41,8% респондентов сказали, что никак не относятся к представителям других наций, культур и вероисповеданий. Уровень сформированности поликультурных представлений ниже среднего.

Полученные данные свидетельствуют, что обучающиеся несознательно относятся к таким феноменам, как «гражданственность» и «поликультурность». Дальнейшая работа в данной

области должна быть направлена на выявление эффективных методов, форм и средств формирования духовно-нравственного воспитания.

Одним из таких средств может быть авторский курс «Я – гражданин Крыма и Севастополя». Он направлен на формирование гражданина – патриота Республики Крым и города-героя Севастополя. Как известно, эти регионы являются поликультурными. Уникальность данного курса состоит в том, что он имеет региональный характер, аналогов не существует. Курс позволяет сформировать личность духовно, нравственно, интеллектуально развитую. Кроме того, обучающиеся получают знания в области истории регионов, их традиций.

Программа курса основана на межпредметных связях, включает информацию по истории, обществознанию, гражданскому праву, литературе, культуре, религии, географии, экономике. Цель курса – развитие личности обучающегося, его духовно-нравственных и интеллектуальных качеств, приобщение к истории, культурам и традициям Крыма и Севастополя. Средствами обучения выступают разработанное авторское учебное пособие, авторские раздаточные материалы, экскурсии, походы и пр. [1, с. 246].

Источники и литература (References):

1. Мезенцева А.И. Введение курса «Я – гражданин Крыма и Севастополя» в процесс подготовки будущих педагогов // Проблемы непрерывного педагогического образования: электронный сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием), Ишим, 05 марта 2024 года. Ишим: Тюменский государственный университет, 2024. С. 244–249.
2. Трофимова Н.Б., Степанова Г.С., Жукова А.М., Гончаренко Е.С. Влияние поликультурной образовательной среды на формирование нравственной позиции студентов // Перспективы науки и образования. 2021. № 2 (50). С. 365–377.
3. Yoldoshev J., Hasanov S. Pedagogical technologies. Tashkent: Economy-Finance", 2000.
4. Tashmetova Sh.Kh. Formation of spiritual and moral qualities of future teachers. URL: <https://americanjournal.org/index.php/ajper/article/view/960/876>
5. Great psychological dictionary / sost. and the General ed. by B.G. Meshcheryakov, V.P. Zinchenko. SPb.: Praym, 2003. 672 p.

**РОЛЬ СЕМЬИ В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ МОЛОДЕЖИ:
СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

**THE ROLE OF THE FAMILY IN THE SPIRITUAL AND MORAL EDUCATION OF YOUTH: A
SOCIOLOGICAL ANALYSIS**

Гайфуллин А.Ю.

Gayfullin A. Yu.

*Уфимский университет науки и технологий, г. Уфа
Ufa University of Science and Technology, Ufa*

Аннотация. В статье изучена проблема духовно-нравственного воспитания молодежи, центральной частью которой является изучение роли семьи в этом процессе. Цель статьи – оценить роль семьи в духовно-нравственном воспитании молодежи, выявить характерные черты этого процесса в современной России и определить возможные направления его совершенствования. Исследование построено на анализе материалов социологического опроса, осуществленного Российским обществом социологов среди студенчества России, включая Республику Башкортостан. По результатам исследования выявлено, что большинство молодых людей (71,3%) высоко оценивают роль семьи, семейных традиций в собственном воспитании. Показано, что молодые люди активно пользуются советом и опытом семьи в большинстве сфер жизни, включая организацию быта, профессиональный выбор и выстраивание отношений с окружающими.

Abstract. The article is devoted to the problem of spiritual and moral education of young people, the central part of which is the study of the role of the family in this process. The purpose of the article is to evaluate the role of the family in the spiritual and moral education of young people, to identify the characteristic features of this process in modern Russia and to identify possible directions for its improvement. The study is based on the analysis of materials from a sociological survey conducted by the Russian Society of Sociologists among students in Russia, including the Republic of Bashkortostan. The results of the study revealed that the majority of young people (71.3%) highly appreciate the role of family and family traditions in their own upbringing. It is shown that young people actively use the advice and experience of the family in most areas of life, including the organization of everyday life, professional choice and building relationships with others.

Ключевые слова: молодежь, семья, духовно-нравственное воспитание, ценности молодежи, социологический опроса, Республика Башкортостан

Key words: youth, family, spiritual and moral education, values of youth, sociological survey, Republic of Bashkortostan

Проблема духовно-нравственного воспитания молодежи связана с необходимостью сохранения традиционных ценностей, которые передаются от одного поколения другому. Важнейшей институцией, выполняющей эту функцию, является семья. Современные реалии требуют внимательного изучения состояния и перспектив реализации этой миссии.

Семья играет центральную роль в духовно-нравственном воспитании молодежи, являясь первой и самой значимой средой, влияющей на формирование личности. Именно в семье закладываются фундаментальные ценности, нравственные ориентиры и поведенческие модели, которые определяют дальнейший путь человека в обществе [2]. Основные функции семьи в данном процессе включают:

- 1) передачу опыта и традиций: семья передает молодому поколению опыт предыдущих поколений, национальные и семейные традиции, создавая основу для осознания принадлежности к своему народу и культуре;
- 2) нравственное наставничество: родители служат образцом для подражания, демонстрируя высокие моральные качества, честность, справедливость и доброту;
- 3) эмоциональную поддержку: благоприятная атмосфера в семье помогает формировать уверенность в себе, доверие к миру и способность справляться с жизненными трудностями;
- 4) образование и социализацию: семья создает условия для приобретения необходимых социальных навыков, умения общаться, сотрудничать и строить взаимоотношения с окружающими;
- 5) формирование гражданской позиции: взаимодействие внутри семьи учит уважению законов, правил и норм общества, прививает активную гражданскую позицию и любовь к родине.

Таким образом, семья оказывает решающее влияние на духовно-нравственный облик молодого человека, обеспечивая его успешную адаптацию в современном обществе и сохранение культурных и исторических корней народа.

Современная наука уделяет повышенное внимание проблемам духовно-нравственного воспитания молодежи, связывая это с глобальным кризисом ценностей и ускоренными темпами социальных перемен [1], [6]. Несмотря на активное воздействие внешнего мира и расширение информационной среды, семья остается ключевой структурой, влияющей на нравственное развитие молодого поколения. Исследователи фиксируют противоречивые тенденции: рост автономии молодежи, расширение сферы свободы выбора и одновременно сильное влияние семьи в определенных аспектах (бытовые вопросы, профессиональные выборы, построение отношений) [4], [5].

Целью исследования, представленного в статье, является оценка роли семьи в духовно-нравственном воспитании молодежи. Для исследования роли семьи в духовно-нравственном воспитании молодежи использованы материалы социологического опроса, организованного Российским обществом социологов в 2022 году среди студентов высших учебных заведений Российской Федерации, включая молодежь Республики Башкортостан. Непосредственным участником подготовки и проведения исследования на площадке Уфимского университета науки и технологий (предыдущее название – Башкирский государственный университет) являлся автор настоящей публикации [3].

Исследование проводилось среди студенческой молодежи Российской Федерации объемом общей выборки 11 851 респондент, из которых 1388 человек были жителями Республики Башкортостан (это составляет 11,2 % от общероссийской выборки). Структура опрошенных выглядит следующим образом: по полу: 60,4% женщины, 39,6% мужчины; по возрасту: до 18 лет – 14,2%, 18-20 лет – 63,9%, 21-22 лет – 16,3%, 23-30 лет – 4,7%, 31-35 лет – 0,9%.

Исследование показало, что для значительной части молодежи (71,7%) крайне важны семейные традиции, что показывает глубокое понимание значения семьи как хранителя важнейших культурных ценностей и механизмов трансляции опыта между поколениями. Большая часть молодежи (75,3%) видит важность сохранения национальной кухни, что подчеркивает желание сохранить элементы родного быта и семейной атмосферы (рис. 1).



Рис. 1. Распределение ответов респондентов на вопрос «Насколько важно для Вас сохранение различных элементов народной культуры?» (% от общего числа опрошенных)

Значительное количество молодежи (67,7%) поддерживает идею равенства мужчины и женщины, что демонстрирует открытость новым идеям и отказ от устаревших патриархальных стереотипов, хотя эта позиция сформирована, скорее всего, не только благодаря семье, но и внешним источникам. Традиционная религия сохраняет важное положение в иерархии ценностей большинства опрошенных (49,1%). Менее трети молодежи считают важным

сохранять такие элементы, как народный костюм (46,2%), свадебные обряды (41,9%) и главенство старшего в роду (36,1%). Этот факт указывает на размытие традиций, вызванное изменениями в образе жизни и сокращением времени, которое молодежь проводит в кругу семьи. Тем не менее, несмотря на тенденцию к отказу от некоторых традиций, сохраненная высокая оценка роли семьи (например, поддержание семейных традиций и национальной кухни) доказывает ее ведущую роль в передаче духовно-нравственных ценностей новому поколению.

Семья является основным институтом социализации молодого человека, наиболее важная функция которого – воспитание подрастающего поколения. Оценивая, в каких случаях молодежь часто использует советы и опыт родных, выявлено, что более половины опрошенных указывают, что используют семейный опыт и советы довольно часто в бытовых вопросах (46,5%), профессиональном выборе (37,6%), покупке одежды, обуви (34,8%), а также в выстраивании отношений (29,8%). Эта статистика наглядно иллюстрирует высокую значимость семьи в формировании основных жизненных установок и навыков молодежи (рис. 2).

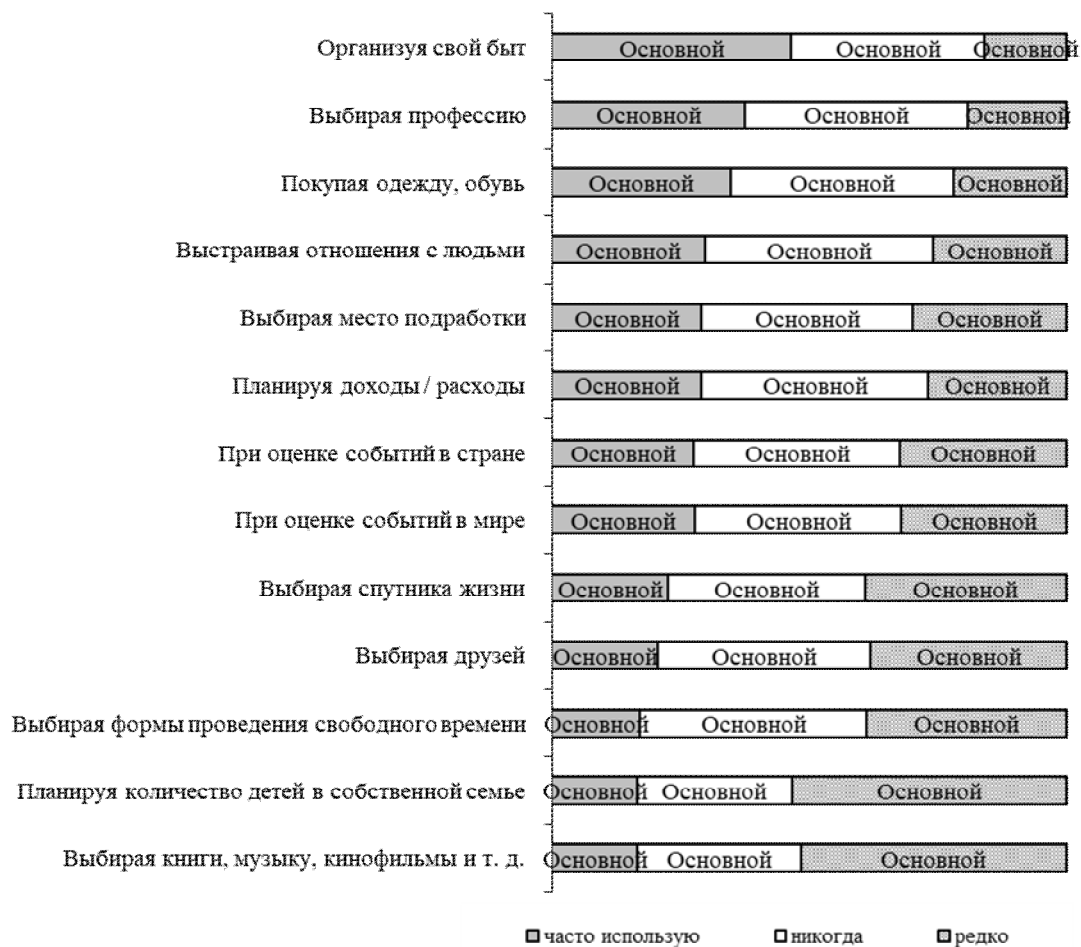


Рис. 2. Распределение ответов респондентов на вопрос «Укажите, как часто в разных жизненных ситуациях вы используете советы, опыт родных?» (% от общего числа опрошенных)

Тем не менее, при принятии решений относительно спутника жизни, выбора друзей, форм проведения свободного времени, культурных предпочтений (книги, фильмы, музыка) и планирования будущей семьи частота обращения к советам родственников заметно снижается. Например, только четверть опрошенных обращаются к опыту родных при поиске спутника жизни (22,7%), и менее пятой части прислушиваются к мнению семьи при выборе друзей (20,7%) и культурных увлечений (16,6%). Это отражает растущую независимость молодежи в указанных сферах, а также уменьшение авторитета семейного мнения в ряде вопросов, связанных с личным выбором и досугом.

Что касается оценки внешних событий, будь то события мирового масштаба или процессы внутри страны, значительная часть молодежи (более 30%) практически игнорирует мнение семьи. Лишь примерно треть готова учитывать родительские оценки, причем чаще всего такое обращение характерно при решении финансовых вопросов (доходы и расходы).

Высокий уровень активности в поддержании родственных связей подтверждается высоким показателем посещений родных (87,3%), поздравлений с праздниками (76,2%) и участием в

торжественных событиях вроде свадьбы (70,1%). Такие действия свидетельствуют о сохранившейся роли семьи в повседневной жизни молодежи. Регулярная помощь родственникам в выполнении работ (78,4%) также подчеркивает значимость семьи как основной опоры в быту и обеспечивает ощущение взаимоподдержки и заботы. Значительно меньшее количество молодых людей ведет родословную семьи (36,4%) и глубоко интересуется историей своего рода (56,3%).

Данные факты отражают отсутствие широкого интереса к глубоким историческим корням и преемственности поколений. Средний уровень значимости материальной помощи родственникам (52,5%) сигнализирует о снижении роли экономических факторов в укреплении родственных уз, что, однако, компенсируется поддержкой нематериального характера (рис. 3).

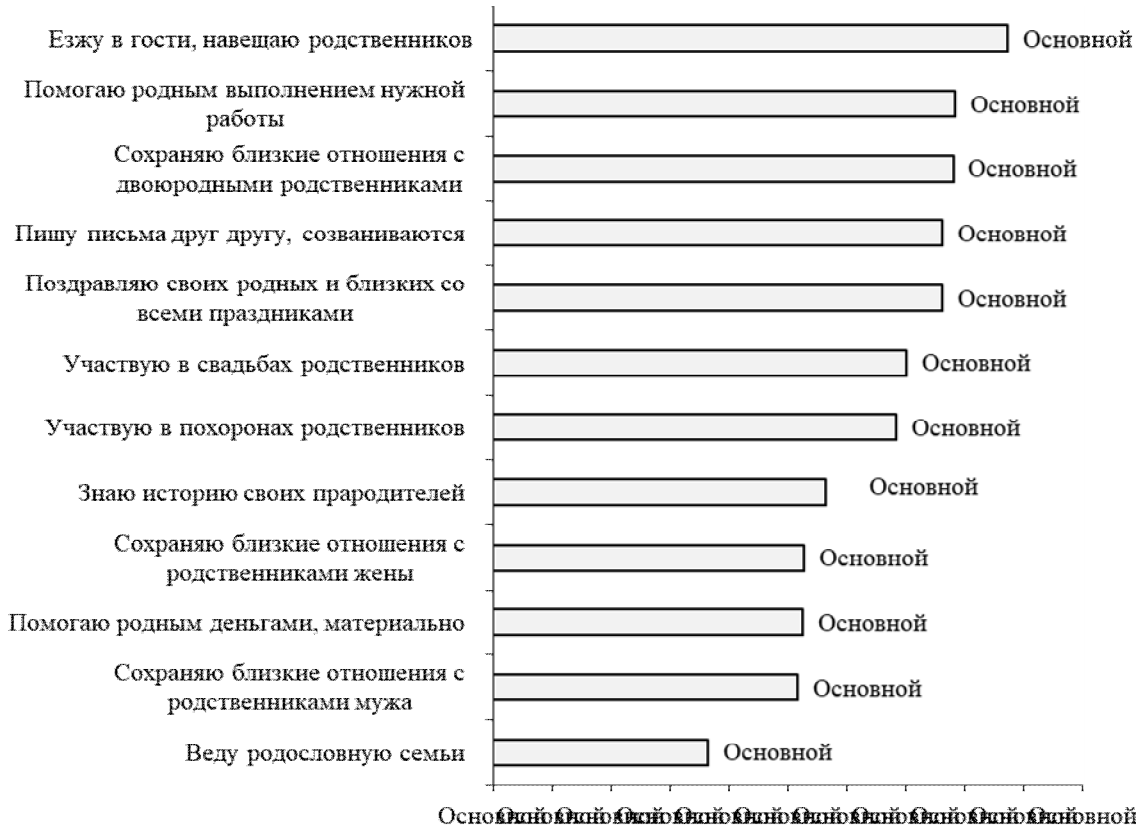


Рис. 3. Ответы на вопрос "Каким образом Вы лично поддерживаете родственные связи в Вашей семье?"

Согласно данным опроса, семья продолжает оставаться основным источником духовно-нравственной ориентации молодежи, особенно в аспектах семейных традиций, поддержания национальных блюд и соблюдения принципа равенства полов. Однако некоторые традиционно передаваемые элементы постепенно утрачивают свое значение, что делает необходимым наращивание усилий семьи и общества в направлении популяризации ключевых культурных практик и духовных ориентиров. Кроме того, несмотря на значительное влияние семьи в бытовом и карьерном плане, молодежь становится все более независимой в личном пространстве, свободном времени и сфере личных отношений. Отмечается постепенное сокращение зависимости от советов семьи в областях, касающихся интимных выборов, эстетических предпочтений и самооценки окружающей действительности.

Таким образом, несмотря на изменение образа жизни и возрастание независимости молодежи, семья сохраняет сильные позиции в духовно-нравственном воспитании, оставаясь надежной опорой и фундаментом социального и культурного окружения молодых людей. Семьи остаются ключевым центром социального взаимодействия среди молодежи, проявляющимся в регулярных визитах, поздравлениях и участии в торжествах. При этом, семья остается важным, но далеко не единственным элементом духовно-нравственного воспитания молодежи, уступая пространство иным факторам внешней среды и собственным взглядам молодой аудитории. Совместная работа и общение способствуют укреплению связей, однако сохраняется недостаток глубокого погружения в исторические корни и знание истории рода.

Чтобы усилить роль семьи в духовно-нравственном воспитании молодежи, учитывая современное состояние общества и полученные данные, необходимо создавать условия для организации семейного взаимодействия и совместных занятий, повышать престиж семей-

ных ценностей. Возникает потребность в активизации работы по повышению интереса молодежи к культурному наследию и истории семьи, расширению информационной и методологической поддержки семьи в воспитательных процессах. Необходимо стимулирование интереса молодежи к изучению семейной истории и ведению родословной, чтобы укрепить духовно-нравственную сторону воспитания. Реализовав указанные меры, можно создать благоприятные условия для повышения роли семьи в духовно-нравственном воспитании молодежи, обеспечив более тесное сотрудничество всех заинтересованных сторон и содействуя гармонизации процессов социализации нового поколения.

Исследование показало, что несмотря на смену парадигмы ценностей и индивидуализацию образа жизни, семья сохраняет лидирующую роль в духовно-нравственном воспитании молодежи, выступая надежным фундаментом стабильности и интеграции в общество. Практическая значимость исследования заключается в том, что выводы и рекомендации, предложенные в статье, могут быть использованы в практической деятельности образовательных учреждений, институтов семьи и молодежной политики.

Перспективы исследования связаны с углубленным изучением роли семьи в представлениях разных поколений, факторов ее устойчивости семьи цифровой революции, разработкой новых инструментов взаимодействия семьи и общества.

Источники и литература (References):

1. Алижанова Х.А., Шафиев М.М. Теоретические подходы организации духовно-нравственного воспитания детей и молодежи // Мир науки, культуры, образования. 2020. № 3(82). С. 150–152.
2. Алиханова Р.А., Караханова Г.А. Роль семьи в духовно-нравственном воспитании личности в подростковом возрасте // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Психолого-педагогические науки. 2020. Т. 14. № 1. С. 32–37.
3. Гайфуллин А.Ю. Ценность семейных отношений в оценках и взглядах студенческой молодежи Республики Башкортостан // Социальная политика и социология. 2023. Т. 22, № 1(146). С. 32–42.
4. Гайфуллин А.Ю. Профессиональные ориентиры и карьерные установки современной учащейся молодежи: социологический анализ // Уфимский гуманитарный научный форум. 2021. № 3(7). С. 140–150.
5. Протасова Т.Н. Трансформация российской семьи: история вопроса и тенденции современного периода // Вестник Кемеровского государственного университета. Серия: Политические, социологические и экономические науки. 2024. Т. 9. № 2(32). С. 209–219.
6. Хлызова И.В. Проблемы духовно-нравственного воспитания молодежи в современной социокультурной среде // Ценности и смыслы. 2020. № 3(67). С. 23–31.

ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕННОСТИ КАК ОСНОВА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ (РЕГИОНАЛЬНЫЙ ОПЫТ)

ORTHODOX VALUES AS THE BASIS FOR SPIRITUAL AND MORAL EDUCATION OF MODERN YOUTH (REGIONAL EXPERIENCE)

**Хомочкина С.А.
Khomochkina S.A.**

*Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
Sevastopol State University, Sevastopol*

Аннотация. В статье изучены понятия «традиционные» и «православные» ценности, их пересечение и тождественность. Православные ценности выступают фундаментальной основой воспитания современной молодежи. В статье представлен региональный опыт по сохранению православных духовно-нравственных ценностей, возможность их популяризации и трансляции в работе по просветительской деятельности, и в вопросах воспитательной работы с молодежью.

Abstract. The article examines the concepts of "traditional" and "Orthodox" values, their intersection and identity. Orthodox values are the fundamental basis for the education of modern youth. The article presents regional experience in preserving Orthodox spiritual and moral values, the possibility of their popularization and transmission in educational activities, and in matters of educational work with youth.

Ключевые слова: Традиционные, православные ценности, духовно-нравственное воспитание, духовно-нравственное воспитание, музейно-храмовый комплекс «Новый Херсонес», Школа христианского духа

Keywords: Traditional, Orthodox values, spiritual and moral education, spiritual and moral education, museum and temple complex "New Chersonesos", School of the Christian Spirit

Сегодня, учитывая современные геополитические противоречия, возникает необходимость в укреплении и сохранении традиционных духовно-нравственных ценностей Российской Федерации, это было закреплено законодательно Указом Президента от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей». В нем прописаны стратегические национальные приоритеты для защиты традиционных российских духовно-нравственных ценностей, культуры и исторической памяти. Там же дано определение традиционных ценностей, которые представляют собой нравственные ориентиры для формирования мировоззрения всех граждан России, передающиеся от поколения к поколению, являющиеся основой российской гражданской идентичности и единой культуры страны. Они укрепляют гражданское единство и нашли свое уникальное проявление в историческом, культурном и духовном развитии многонациональной России [1].

К традиционным ценностям относят такие понятия, как: жизнь, достоинство, права и свободы человека, патриотизм, гражданственность, служение Отечеству и ответственность за его судьбу, высокие нравственные идеалы, крепкая семья, созидательный труд, приоритет духовного над материальным, гуманизм, милосердие, справедливость, коллективизм, взаимопомощь и взаимоуважение, историческая память и преемственность поколений, единство народов России. Одной из задач проводимого нами исследования стоит выявление пересечений и тождественности заявленных традиционных ценностей и православных ценностей.

Православные ценности являются основным фундаментом для воспитания современной молодежи. Русскую Православную Церковь можно считать центром формирования духовно-нравственных ценностей. Духовно-нравственные ценности православия – любовь к ближнему, красота, смирение, ответственность, соборность, трудолюбие, жертвенность, преемственность, милосердие, ценность мира, человеческой жизни, любви к родине, семье, природы, добра и красоты, труда и творчества, свободы выбора.

«Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине» (1 Кор. 13;4-6); «Единственная ценность жизни это семья. Как только погибнет семья, погибнет и мир. Покажи свою любовь прежде всего в

своей семье» (старец Паисий Святогорец). *«Любите врагов ваших»* (Мф. 5, 44; Лк. 6, 27, 35). *«Дети, будьте послушны родителям вашим во всем, ибо это благоугодно Господу»* (Кол. 3:20). *«Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе»* (Исх. 20:12).

При рассмотрении понятия духовно-нравственное воспитание как одной из категорий педагогики, будем рассматривать по определению из Закона «Об образовании...», где это – деятельность, направленная на развитие личности, создание условий для самоопределения и социализации обучающихся на основе социокультурных, духовно-нравственных ценностей, которые приняты в российском обществе, правил и норм поведения в интересах человека, семьи, общества и государства, формирование у обучающихся чувства патриотизма, гражданственности, уважения к памяти защитников Отечества и подвигам Героев Отечества, закону и правопорядку, человеку труда и старшему поколению, взаимного уважения, бережного отношения к культурному наследию и традициям многонационального народа Российской Федерации, природе и окружающей среде [2].

Из вышеперечисленного нельзя что-то отдельно выбрать и рассмотреть одно без влияния и воздействия другого. Воспитание духовно-нравственного человека, для которого стремление развивать свою внутреннюю мудрость, сострадание и доброту, осознание важности этических принципов и стремление к гармонии с окружающим миром, с окружающими и самим собой, уважение других людей, проявление заботы и поддержки к тем, кто нуждается в помощи, является самым важным приоритетом в этой жизни, да и само понятие жизни для него – основная ценность. Только такой человек может стать примером для людей, ориентиром в воспитании [3].

В связи с тем, что выше было сказано о православных ценностях как основе духовно-нравственного воспитания, рассмотрим региональный опыт по сохранению православных духовно-нравственных ценностей, их применений для воспитания современной молодежи.

В Севастополе, по поручению президента РФ В.В. Путина, был открыт уникальный музейно-храмовый комплекс «Новый Херсонес» – 28 июля 2024 года, в день памяти святого равноапостольного князя Владимира и в День Крещения Руси. Это символизирует возрождение России сегодня. Новый исторический, паломнический центр несет важную миссию: дополнение наследия России духовным и культурным содержанием, подготовка молодых активистов, занимающихся просветительской деятельностью [4].

На территории музейно-храмового комплекса «Новый Херсонес» по инициативе Владыки Тихона для студентов первых курсов вузов Крыма и Севастополя в познавательной форме в рамках «Крымской школы молодого гуманитария» и проекта «Новый Херсонес: приобщение к истокам» были проведены интенсивы, где Знания дополнены дискуссиями с критическим осознанием прошлого и настоящего опыта России с проектами на будущее.

Экскурсии, лекции, викторины, беседы и как итог выводы по теме: Православие и Россия: цивилизационный выбор. где каждый сделал для себя важные открытия. Второй проект Школы молодого гуманитария, получивший поддержку Фонда президентских грантов, – Школа христианского духа «Грифоны». Название выбрано не случайно: «Подобно орлу, он царь на небе, подобно льву – царь на земле». Грифон – символ гармонии между земным и небесным, физическим и духовным. Целью проекта является создание на базе музейно-храмового комплекса «Новый Херсонес» востребованной системы, в том числе обучения молодых людей, передачи нравственных ценностей и религиозных знаний, которая позволит сохранять православные традиции, делиться ими и обогащать духовную и культурную жизнь молодежи [5].

«Точка опоры» – молодежный центр в Новом Херсонесе открыт по благословению митрополита Симферопольского и Крымского Тихона (Шевкунова). *«Здесь, в Херсонесе, святой князь Владимир обрел точку опоры для себя и для нашего народа, который мужественно проходит через горнила непостижимых испытаний более тысячи лет своей истории»*, – так прокомментировал его открытие митрополит Тихон. Найти свое призвание, расширить творческий потенциал, развить творческие навыки, получить новые знания для преодоления трудностей – все это можно получить в Центре, объединяющем единомышленников. Предлагаемые направления в свободном формате: евангельские беседы; лекторий «Альфа и Омега»; исторический клуб «У стен Херсонеса»; клуб путешественников; философский клуб «Россия и мир»; театральная лаборатория; телестудия и студия звукозаписи; клуб обмена житейским опытом [6].

Новый Херсонес объединяет – Форум, проходивший по благословению владыки Тихона и по инициативе Городской организации профсоюза работников образования и Молодежного отдела Симферопольской и Крымской епархии при поддержке департамента образования и науки города Севастополя.

VIII форум молодых педагогов Севастополя. Тема форума: «Новый Херсонес - источник духовно-нравственного воспитания детей и молодежи». Перед участниками выступили священники, рассматривались возможные пути взаимодействия Церкви и школы в воспитании детей и молодежи. Результаты форума направлены на содействие молодым педагогам, повышение престижа педагогической профессии, формирование на основе духовно-нравственных ценностей гражданской и культурной позиции молодежи [7].

Еще один проект федерального уровня заработал в Севастополе по поручению В.В. Путина: филиал «Корсунь» всемирно известного международного детского центра «Артек».

Место выбрано с уникальными климатическими и культурно-историческими условиями Севастополя: море и великое прошлое Российской цивилизации. Детский центр «Корсунь» это духовно-патриотический лагерь, не имеющий аналогов благодаря своей архитектуре, соседству с реальным античным городом, Таврической духовной семинарией. Он обладает уникальными педагогическими методиками. Миссия проекта заключается в ознакомлении с историческим и культурным наследием Севастополя, неразрывно связанным с историей России, начиная со времен Крещения Руси до Воссоединения в 2014 году с Российской Федерацией.

В 2025 году, по благословению митрополита Тихона, стартовала программа подготовки вожатых по духовно-нравственному модулю. Во время православной смены семинаристы Таврической духовной семинарии, священники, студенты вузов Крыма работали вожатыми в лагере. Лейтмотив смены: князь Владимир и его дружина, духовный подвиг святого князя, путь от язычества к православной вере [8], [9].

Таким образом, рассматривая региональный опыт по сохранению православных духовно-нравственных ценностей, сделан вывод, что популяризация подобных проектов, форм мероприятий расширяет возможность продвижения православных ценностей в духовно-нравственном воспитании современной молодежи, дает толчок организационной работе по просвещению и воспитанию молодежи.

Источники и литература (References):

1. Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей».
2. Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 N 273-ФЗ.
3. Мудрик А. В. Воспитание // Российская педагогическая энциклопедия / гл. ред. Давыдов В. В. М.: Научн. изд. «Большая Российская энциклопедия», 1993. 608 с.
4. Как и для чего создали Новый Херсонес. URL: <https://www.vedomosti.ru/society/articles/2024/07/24/1051739-kak-i-dlya-chego-sozdali-novii-herstones?clckid=6d00d762>
5. Оценка результатов конкурса Президентских грантов. URL: <https://президентскиегранты.рф/public/application/item?id=c664dc62-d34e-425b-92f3-0fb287f9463e>
6. В Севастополе и Крыму открываются молодежные центры «Точка опоры» . URL: <https://crimea-eparhia.ru/167702.html>
7. Форум молодых педагогов объединил более 300 специалистов. URL: <https://sev.gov.ru/info/news/254716/>
8. «Корсунь» — дитя «Артека». Как работает новый детский центр у стен древнего Херсонеса. URL: <https://tass.ru/v-strane/20083085>
9. Создание филиала Артека в Севастополе закономерно со всех точек зрения: и патриотической, и управленческой. URL: <http://club-rf.ru/85/detail/5297>

**ПРОНИКНОВЕНИЕ ТЕРРОРИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА МОЛОДЕЖЬ
ПОСРЕДСТВОМ СЕТИ ИНТЕРНЕТ**

**THE PENETRATION OF TERRORIST IDEAS AND THEIR INFLUENCE ON THE YOUTH
THROUGH THE INTERNET**

Шевченко С.П.

Shevchenko S.P.

*Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
Sevastopol State University, Sevastopol*

Аннотация: В статье изучено современное состояние и проблема открытости и доступности получения практически любой информации, посредством которой молодежь, наряду с полезными знаниями, получает доступ к несущей в себе угрозу для нашего общества информации – идеологии терроризма, продвигаемой извне для расшатывания устоев и уклада нашей жизни. Даны рекомендации по решению этой проблемы.

Abstract: The article examines the current state and problem of openness and accessibility of obtaining virtually any information, through which young people, along with useful knowledge, gain access to information that carries a threat to our society - the ideology of terrorism, promoted from the outside to undermine the foundations and way of life. Recommendations are given for solving this problem.

Ключевые слова: терроризм, экстремизм, терроризм в сети интернет, молодые слои общества, распространение идей терроризма, борьба с террором

Key words: terrorism, extremism, terrorism on the Internet, young layers of society, non-proliferation of terrorist ideas, fight against terrorism

Сейчас трудно себе представить жизнь без использования современных технических устройств – гаджетов¹, предназначенных для облегчения и усовершенствования нашего быта. Но вместе с комфортом через эти устройства, посредством сети Интернет, в нашу жизнь проникает информация, несущая опасность для молодежи, не сформировавшей в себе устойчивые взгляды на жизнь и не имеющей достаточного уровня критического мышления.

Информация становится все более доступной и завлекающей своей новизной. Практически все крупные международные террористические структуры умело и широко используют в своих информационно-пропагандистских акциях, ориентированных на молодежь, этот инструмент влияния, учитывая его доступность и популярность в молодежной среде. Кроме террористических организаций, в Сети существует множество сайтов и новостных агентств, разделяющих террористическую идеологию, либо разными формами оказывающих им поддержку. Террористические организации становятся более «умными», так как в эти структуры все чаще вступают специалисты из различных сфер общества, в том числе и молодые программисты, через которых идеи терроризма быстрее проникают в умы молодежи.

Только русскоязычных сайтов, поддерживающих идеи терроризма, насчитываются десятки. Информация, продвигающая эту идеологию, носит агрессивный, наступательный и все более разрастающийся характер. Среди продвигающих идеологию терроризма, появляются и специалисты в области психологии, политтехнологии, социологи. С их помощью терроризм обрывает все более сильной теоретической базой, более продуманными методами воздействия, а также способностью обходить защищенность Интернет-ресурсов.

Немаловажным фактором распространения запрещенной информации является ситуация, когда лица, продвигающие идеи терроризма или непосредственно участвующие в террористических акциях, популярны в Интернете, с достатком выше среднего. Терроризм не только «поумнел», но стал влиять и воздействовать на хорошо обеспеченных, образованных людей нашего общества. Недавний тому пример – трагические события в Республике Дагестан в июне 2024 г., когда совершившие террористический акт лица были далеко не бедными, с определенным положением в обществе гражданами.

¹ Гаджет (англ. Gadget) – приспособление, устройство, также может называться «девайс».

Интернет превратился в мощный инструмент, через который террористические структуры могут эффективно влиять на общественное мнение в России путем воздействия на молодежь и продвигая свою повестку. Специфика Сети обеспечивает такие преимущества, как привязка к определенному местоположению, простота доступа и использования, большая потенциальная аудитория, легкость в передаче информации, контроль за исполнением практически в режиме реального времени, удобство по сбору средств и финансирования, постоянная мутация, усложняющая борьбу специальных служб с террористами.

Это дает возможность формирования местных террористических молодежных ячеек в любой стране мира с дальнейшим удаленным управлением ими. Закрывание определенных Интернет-ресурсов малоэффективно, в том числе потому, что их место быстро занимают новые, о которых правоохранительным органам еще ничего не известно. К сожалению, кроме самих представителей террористических организаций, есть еще и те, кто является их пособником, сочувствующим, и даже оправдывающим их действия.

Доступность, скорость передачи и дешевизна распространения информации являются преимуществом Интернета в сравнении с телевидением, радиовещанием или печатными изданиями, чем и пользуются представители террористических структур.

Как можно противостоять этому все более разрастающемуся и несущему угрозу для нашего общества явлению?

Следует активно использовать возможности социальных сетей, работая с теми активными пользователями сети Интернет, которые инициативно готовы помогать государству и обществу в информационной борьбе с терроризмом.

Обратить внимание на тех, которые еще «не определились» и не попали под влияние вербовщиков. Регулярный поиск, обобщение и анализ положительного опыта противодействия идеологии терроризма в Сети, чтобы эффективно противостоять его влиянию на наиболее уязвимые категории людей, прежде всего нашу молодежь.

Размещение и обновление материалов с антитеррористическим контентом, ориентирующих на категорическое неприятие идеологических основ экстремизма и терроризма, развенчание и дискредитация установок их идеологов, формулирование контрпропагандистских аргументов, агитационных призывов и лозунгов.

Подбора методик и приемов ведения диалога и полемики с помощью специалистов – политологов, социологов, психологов, историков, религиоведов. В этой работе также необходимо в полной мере использовать возможности патриотически настроенных и популярных в Сети интернет-пользователей, готовых к диалогу и взаимодействию в борьбе с террором. Успех в значительной мере зависит от того, насколько регулярно, наступательно и профессионально ведется работа, кропотливая, сложная и ответственная, результат которой будет виден спустя время. Время покажет, насколько мы были эффективны в этой борьбе.

Источники и литература (References):

1. Конвенция против транснациональной организованной преступности (принята в г. Нью-Йорке 15.11.2000 Резолюцией 55/25 на 62-ом пленарном заседании 55-ой сессии Генеральной Ассамблеи ООН) (с изм. от 15.11.2000) // URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_121543/
2. Соглашение о сотрудничестве государств-участников Содружества Независимых Государств в борьбе с преступностью от 25 ноября 1998 года // URL: https://base.spinform.ru/show_doc.fwx?rgn=4662
3. Уголовный кодекс Российской Федерации" от 13.06.1996 N 63-ФЗ (ред. от 21.04.2025) (с изм. и доп., вступ. в силу с 02.05.2025) // URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_10699/
4. Федеральный закон "О противодействии терроризму" от 06.03.2006 N 35-ФЗ (последняя редакция) // <https://base.garant.ru/12145408/>
5. Безносов Д.С. Правовое сознание и психология терроризма: учебник для направлений бакалавриата "Психология" и "Правоохранительная деятельность". М.: КноРус, 2023. 226 с.
6. Будаев А.М., Антонян Е.А., Барциц А.А. [и др.]. Противодействие экстремистской деятельности: учебное пособие: для обучающихся по образовательным программам по специальности 40.05.01 Правовое обеспечение национальной безопасности (уровень специалитета) / отв. ред. А.М. Будаев. М.: Норма: Инфра-М, 2023. 127 с.
7. Председатель СК России провел оперативное совещание по вопросам расследования преступлений несовершеннолетних // URL: <https://sledcom.ru/news/item/1921268/>
8. Противодействие идеологии терроризма в сети «Интернет» // URL: <https://хортицкий.рф/2019/05/2944>
9. Рарог А.И., Палий В.В. Уголовно-правовое противодействие терроризму и экстремизму: учебное пособие для обучающихся по образовательным программам высшего образования по направлению подготовки "Юриспруденция" (квалификация (степень) "магистр") М.: Проспект, 2022. 96 с.



КЛИМЕНТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

**СТАТЬИ СТУДЕНТОВ
БАКАЛАВРИАТА**

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

УДК 94"451":2

DOI: 10.5281/zenodo.17114192

ПОСЛЕДСТВИЯ ЧЕТВЕРТОГО ВСЕЛЕНСКОГО СОБОРА. ЛИЧНОСТЬ ТИМОФЕЯ ЭЛУРА

CONSEQUENCES OF THE FOURTH ECUMENICAL COUNCIL. THE PERSON OF TIMOFEY ELUR

Белоусов И.М.¹
Belousov I.M.*Севастопольский государственный университет, г. Севастополь*
Sevastopol State University, Sevastopol

Аннотация. В середине V века Империя Ромеев оказалась в состоянии больших dyenhbgikbxbxtrcb[противоречий. Национальные окраины стремились добиться независимости, выступая против греческого протектората Константинополя. Однако столкновения элит в политическом, экономическом и национальном смысле поддерживались гораздо более существенными проблемами, вызванными идеологическими противоречиями. Попыткой решить этот кризис стал IV Вселенский собор, однако и он лишь усугубил ситуацию [5]. В статье проанализированы основные причины, цели и последствия его проведения. Сделан вывод, что борьба с монофизитской ересью на Халкидонском соборе не просто не закончилась, а продолжилась с еще большим накалом, подпитываясь национальными интересами имперских окраин. Желание противостоять грекам было сильнее признания богословской истины. Стремление вернуть свою независимость объединило крупнейшие христианские центры, ранее враждовавшие, для общей цели – выход из под власти Константинополя. Так, в 451 году Константинополь отказался прийти на помощь Армении, на что Армения ответила непризнанием Халкидонского собора. В последующим именно эти противоречия стали причиной быстрой утраты Византией территорий Ближнего Востока сначала в войнах против персов, а затем и против арабов.

Abstract. In the middle of the 5th century, the Empire of the Romans found itself in a state of great dyenhbgikbxbxtrcb[contradictions. The national outskirts sought to achieve independence, opposing the Greek protectorate of Constantinople. However, the clashes of the elites in the political, economic and national sense were supported by much more significant problems caused by ideological contradictions. An attempt to resolve this crisis was the IV Ecumenical Council, but it only aggravated the situation [5]. The article analyzes the main reasons, goals and consequences of its holding. It is concluded that the fight against the Monophysite heresy at the Council of Chalcedon not only did not end, but continued with even greater intensity, fueled by the national interests of the imperial outskirts. The desire to resist the Greeks was stronger than the recognition of theological truth. The desire to regain their independence united the largest Christian centers, previously feuding, for a common goal - to leave the power of Constantinople. Thus, in 451, Constantinople refused to come to the aid of Armenia, to which Armenia responded by not recognizing the Council of Chalcedon. Subsequently, these very contradictions became the reason for Byzantium's rapid loss of territories in the Middle East, first in wars against the Persians, and then against the Arabs.

Ключевые слова: Четвертый Вселенский собор, Православие, Александрийская Церковь, архиепископ, богословская школа, ересь, монофизитство

Key words: The Fourth Ecumenical Council, Orthodoxy, the Church of Alexandria, the archbishop, the theological school, heresy, monophysitism

В середине V века Империя Ромеев оказалась в состоянии больших внутриполитических противоречий. Национальные окраины стремились добиться независимости, выступая против греческого протектората Константинополя [4]. Однако столкновения элит в политическом, экономическом и национальном смысле поддерживались гораздо более существенными

¹ Научный руководитель: Фомин Михаил Владимирович, кандидат исторических наук, доцент кафедры «Всеобщая история и мировая культура», Севастопольский государственный университет.

проблемами, вызванными идеологическими противоречиями. Попыткой решить этот кризис стал IV Вселенский собор, однако и он только усугубил ситуацию [5, с. 541].

К V веку разросшаяся христианская община играла ключевую роль в Византии и определяла ее политическую деятельность. Став государственной религией, Церковь получила возможность прямого воздействия на государственную власть. Таким образом, в попытке решить собственные идеологические и национальные задачи, к середине V века на Ближнем Востоке возникло несколько христианских богословских центров. Это молодой Константинополь, древняя Египетская Александрия с философской школой Платона и сирийская Антиохийская школа, построенная на философских воззрениях Аристотеля [7].

Большие Античные центры с богатым и величественным прошлым все время оппонировали друг другу. Различие их школ привело и к разному пониманию богословия Христианства. Константинополь же в попытках лавирования между центрами стремился найти компромисс, постоянно вставая то на одну, то на другую сторону [6]. В результате сначала III Вселенским собором был осужден Несторий ((381–451) – представитель Антиохийской богословской школы, архиепископ Константинополя в 428–431 годах, идеолог еретического учения о Иисусе Христе. А затем IV Халкидонским собором были осуждены представители еретического монофизитского учения о Иисусе Христе Евтихий (ок. 370–454) – архимандрит Константинополя, и Диоскор (390–454) – патриарх Александрийский (444–451) [1].

Однако III и IV Вселенские соборы решали противоречие богословское, а не национальное. Александрия и Антиохия не собирались подчиниться верховенству греков во главе с императором Константинополя. Это вызвало огромное недовольство не только национальных элит, но и тех, кто за ними следовал. Нарастание недовольства приводило к постоянным восстаниям и практически военной борьбе за независимость. Это стало причиной еще большего непринятия Халкидонского собора, следствием чего стало запустение Православных храмов. Так, одним из наиболее ярких борцов за независимость стал Александрийский коптский патриарх монофизит Тимофей Элур (? – 477) – патриарх Александрийский с марта 457 года по январь 460 года и повторно с конца 475 по 31 июля 477 года, представитель еретического монофизитского учения об Иисусе Христе [7].

Еще после Халкидонского собора, где был осужден и низвергнут патриарх Александрии Диоскор, его место занял Протерий (? – 457) – священномученик патриарх александрийский, ученик св. Кирилла. Был избран патриархом после Халкидонского собора. Однако опираясь на политическую власть, он не имел поддержки снизу.

В результате, после смерти Маркиана (392–457) восточно-римского императора в 450–457 годах, который созвал Халкидонский собор, взошед на престол благодаря браку с сестрой императора Феодосия II Пульхерией, Протерий был жестоко убит, поскольку его авторитет держался на власти императора. На его место был быстро избран новый патриарх – Тимофей, по прозвищу Элур (кошка), который был монофизитом и поддерживался основной массой населения [7].

Однако преемник Маркиана Лев I (401 – 474), император Восточной Римской империи, правивший с 457 по 474 год, также был сторонником Православия, а значит, поддерживал Халкидонский собор. Понимая сложившуюся ситуацию, он обратился к Церкви с тремя вопросами: *«признавать ли Тимофея Элура, как относиться к Халкидонскому собору и нужно ли созывать новый вселенский собор?»* [7].

На местных епископских соборах было решено: Тимофея Элура не признавать и лишить сана; Халкидонский собор признать наравне с Никейским; новый собор не созывать [7]. Такое решение было чревато восстанием в Египте, что для Византии также было неприемлемо. Тогда было решено упросить Льва I (? – 461), папу римского с 29 сентября 440 года по 10 ноября 461 года, написать вместо томоса более мягкое вероизложение, где в основном цитировался ранее служивший в Александрии Кирилл (376–444), архиепископ Александрийской церкви, занимавший эту кафедру с 412 по 444 год. Это был христианский египетский экзегет и полемист, возглавивший оппозицию несторианству; представитель александрийской богословской школы, осудивший Несторианство на III Вселенском Соборе. При этом в вероизложении от папы ключевые богословские разногласия попросту замалчивались [2]. Но Тимофей Элур не пошел и на этот компромисс. В результате случилось несколько кровопролитных сражений, в которых погибли тысячи людей. Сторонники Тимофея Элура были полностью разгромлены, а он сам сослан в Херсонес [7].

В Херсонесе Тимофей Элур прожил недолго, поскольку вскоре власть в Константинополе захватил узурпатор Василиск (? – 477), император в 476–477 годах, родной брат жены императора Льва I, сторонник монофизитов. Он изгнал законного василевса Зенона (ок. 435–491), правившего в 474–475, а затем с 476 по 491 год. Василиск вернул из ссылки Элура и издал Энциклион, где предал анафеме Халкидонский собор, его решения и всех его сторонников. Документ подписало около 500 епископов. Все несогласные были низложены и сосланы. Тимо-

фей Элур возвратился в Александрию и, изгнав представителя Православного вероучения Тимофея Салофакиола (? – 481), патриарха Александрии с 460 по 475 год и снова с 477 до 481., вернул в город останки Диоскора. Это означало полную победу монофизитов в Египте [5].

Несмотря на победу монофизитов в Александрии, монофизит Акакий (? – 489), патриарх Константинопольский с марта 472 по ноябрь 489, встал на сторону Халкидона. Отрицать решения этого собора значило отрицать и его 28-е правило, даровавшее Константинополю власть над всей Восточной церковью. Поэтому Акакий отказался подписать Энциклион. В результате перемены позиции пастырей Церкви, армия изменила Василиску в тот момент, когда свергнутый Зенон с войсками уже подходил к Константинополю. Василиск в отчаянии издал Антиэнциклион, отменявший все его прежние церковные решения, но было уже поздно. Он был низвергнут и заключен в тюрьму [6].

В Александрии дела тоже повернулись в противоположную сторону. Тимофей Элур умер, когда представители власти уже ехали его арестовывать. Его монофизитским преемником стал Петр Монг (Гугнивый) (? – 490), патриарх Александрийский в 482–490 гг. по греческой традиции или в 477–490 гг. по коптской традиции. Это был видный деятель антихалкидонской партии в Александрийской церкви, сторонник монофизитского учения). Ему сразу же пришлось скрываться от властей [2]. На епископскую кафедру снова вернули халкидонца Тимофея Салофакиола, но паства его не приняла, и православные храмы стояли пустыми [7].

Таким образом, борьба с монофизитской ересью на Халкидонском соборе не просто не закончилась, а продолжилась с еще большим накалом, подпитываясь национальными интересами имперских окраин. Желание противостоять грекам было сильнее признания богословской истины. Стремление вернуть свою независимость объединило крупнейшие христианские центры, ранее враждовавшие, для общей цели – выход из под власти Константинополя. Так, в 451 году Константинополь отказался прийти на помощь Армении, на что Армения ответила непризнанием Халкидонского собора. В последующим именно эти противоречия стали причиной быстрой утраты Византией территорий Ближнего Востока сначала в войнах против персов, а затем и против арабов.

Источники и литература (References):

1. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Том 4. К., 2007.
2. Единство империи и разделение христиан // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/edinstvo-imperii-i-razdelenija-hristian/6 (проверено: 10.05.2025)/
3. Соколов В. Занимательная история Древней Церкви: на пути к расколу. М.: Ломоносовъ, 2016. 296 с.
4. Кулаковский Ю.А. История Византии. Т. 1. : 395-518 годы. СПб.: Алетейя, 2003. 492 с.
5. Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1994.
6. Муравьев Н.И. Значение IV Вселенского Собора // Журнал Московской Патриархии 1951. № 5.
7. Халкидонский собор и его последствия / Азбука веры URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/edinstvo-imperii-i-razdelenija-hristian/6 (проверено: 07.04.2025).

**ИСТОРИЯ ТРАНСФОРМАЦИИ ХРИСТИАНСКИХ ОБЪЕДИНЕНИЙ В ТРУДЕ
И.С. СВЕНЦИЦКОЙ «ОТ ОБЩИНЫ К ЦЕРКВИ: О ФОРМИРОВАНИИ ХРИСТИАНСКОЙ
ЦЕРКВИ»**

**THE HISTORY OF THE TRANSFORMATION OF CHRISTIAN ASSOCIATIONS IN THE WORK
OF I. S. SVENTSITSKAYA "FROM COMMUNITY TO CHURCH: ON THE FORMATION OF THE
CHRISTIAN CHURCH"**

**Пименов А.Д.¹
Pimenod A.D.**

*Сибирский федеральный университет, г. Красноярск
Siberian Federal University, Krasnoyarsk*

Аннотация. В рецензии рассмотрена научная работа И.С. Свенцицкой «От общины к церкви: о формировании христианской церкви» 1985 года. Данному труду посвящено очень мало литературы, в основном он используется как опорный материал для исследований в области истории церкви. Труд И.С. Свенцицкой рассмотрен с точки зрения его основного содержания, методов и подходов. Книгу можно назвать высоко востребованной в академическом сообществе и в настоящее время. Как работу, основанную на историко-материалистической методологии, можно оценить ее как расширяющую спектр подходов в современной науке и положительно влияющую на дискурс в отечественном религиоведении в целом.

Abstract. The review examines the scientific work of I.S. Sventsitskaya "From Community to Church: On the Formation of the Christian Church" of 1985. Very little literature is devoted to this work; it is mainly used as a reference material for research in the field of church history. The work of I.S. Sventsitskaya is examined from the point of view of its main content, methods and approaches. The book can be called highly demanded in the academic community at the present time. As a work based on historical-materialistic methodology, it can be assessed as expanding the range of approaches in modern science and positively influencing the discourse in domestic religious studies as a whole.

Ключевые слова: И. С. Свенцицкая, история христианства, община, церковь, рецензия, история церкви

Key words: Sventsitskaya I. S., history of Christianity, community, church, review, history of the church

Ирина Сергеевна Свенцицкая (1929–2006) – выдающийся советский и российский историк, доктор исторических наук, автор более 180 научных публикаций, в том числе нескольких фундаментальных трудов по истории раннего христианства. Ее книга «От общины к церкви: о формировании христианской церкви» была опубликована в 1985 году и по сей день остается одним из важнейших трудов по религиоведению в советской и постсоветской научной традиции. Она издавалась четыре раза, один раз в виде отдельной книги, и три раза в составе сборника «Раннее христианство: страницы истории», вместе с другой работой автора «Тайные писания первых христиан» (1980). Несмотря на то, что все переиздания относятся еще к советскому времени, современные исследователи активно ссылаются на эту научную работу в своих книгах и статьях.

В настоящее время труд И.С. Свенцицкой признан академическим сообществом как один из основных по истории христианской Церкви. На него неоднократно ссылаются разные авторы при рассмотрении истории Церкви и ее трансформации, однако полноценные обзоры или рецензии на книгу отсутствуют. Большая часть современных исследований, ссылающихся на данный труд, опирается на него как на источник о раннем христианстве. Так, например, И.В. Зайцева в статье «Концепция долга и служения в раннехристианской традиции» [1] часто ссылается на труд И.С. Свенцицкой, берет оттуда определения, однако не анализирует само содержание книги. В.А. Федосик в работе «Киприан и античное христианство» [5] часто ссылается на И.С. Свенцицкую в контексте биографии Фасция Цецилия

¹ Научный руководитель: Смолина Майя Гавриловна, кандидат философских наук, доцент, кафедра культурологии и искусствоведения, Сибирский федеральный университет.

Киприана, жившего в период формирования церкви. А.А. Торканевский также ссылается на труды И.С. Свенцицкой в статье «Римская община по данным послания к римлянам апостола Павла» [4]. Рассматривая тексты Павла, он находит подтверждение фактам, описанным в работах И.С. Свенцицкой. О.И. Симинченко в статье «Организация раннехристианских церквей по Деяниям Апостолов» [3] часто ссылается на книгу «От общины к церкви» как на авторитетный источник и указывает на схожесть мыслей И.С. Свенцицкой с другими советскими учеными-религиоведами.

В своей работе И.С. Свенцицкая придерживается историко-материалистической методологии, основанной на марксистском подходе к изучению религии, что характерно для советского религиоведения и советской науки в целом. Ключевыми объектами исследования являются община и Церковь. Это два центральных понятия для данной научной работы.

Христианскую общину автор определяет как раннее христианское религиозное объединение I–II вв., собранное по частной инициативе, чаще всего в частных домах, не имеющее иерархической структуры и четко зафиксированной догматики.

Церковь же автор определяет как иерархическую структуру с централизованным управлением, юридической и догматической системой, претендующую на духовную и социальную легитимность. На этой основе И.С. Свенцицкая противопоставляет общину и Церковь. Ключевой отправной точкой ее концепции является отказ от богословского тезиса о существовании некоей изначально цельной и «истинной» Церкви. Автор подчеркивает, что раннее христианство не было единым движением, а напротив, представляло собой множество локальных общин, часто конфликтующих между собой.

Особое внимание в ее концепции уделено переходу от общин, управляемых харизматичными лидерами, к централизованной церковной структуре. Первоначально христианские еkkлeсии были свободными и внеиерархическими объединениями. Однако уже во II–III вв. происходит укрепление власти клириков, прежде всего епископов, которые начинают не только руководить богослужением, но и контролировать поведение верующих. Вместе с усилением иерархии происходит ритуализация религиозной жизни и подчинение верующих установленной литургической структуре. Если в ранней общине богослужение было простым и свободным, то в церковной системе *«слово епископа стало обрядом»* [2], а *«еkkлeсий как собраний верующих... больше не было»* [2] – вместо них возникли особые дома для молитв и чтения текстов. Другим важным элементом концепции И.С. Свенцицкой является анализ того, как формируется идеологическое обоснование власти Церкви. На смену коллективной духовности приходит образ Церкви как абстрактной, вечной и непогрешимой сущности. В этой концепции церковь противопоставляется отдельным верующим, что, как пишет автор, и стало идеологическим условием, благодаря которому сложилась власть клира. Такая трактовка служит легитимацией власти епископата и подавления инакомыслия, поскольку «ересь» определяется уже не как богословская ошибка, а как политическое и духовное неповиновение Церкви как институту.

Таким образом, концепция истории раннего христианства в труде И.С. Свенцицкой охватывает несколько уровней: от социально-экономических предпосылок появления христианства до внутренней эволюции его организационных форм, от анализа духовной жизни низовых общин до создания догматической системы. Она показывает, что процесс формирования церкви – это исторический, политический и идеологический процесс, отражающий борьбу за власть, кризис традиционных институтов и стремление к созданию устойчивой структуры управления религиозной жизнью.

В своей научной работе И.С. Свенцицкая глубоко анализирует процессы формирования и трансформации христианских объединений, учитывая в качестве причин не только исторический, но и политический, и социальный контексты. Труд И.С. Свенцицкой отличается высокой степенью проработки материала и внимательным отношением к первоисточникам. Не случайно современные исследователи обращаются к ее работе как к авторитетному труду по истории христианства. Стоит отметить, что сама И.С. Свенцицкая не только исследовала историю христианства, но и занималась переводом текстов, а также подготовкой их к публикации. Это еще раз показывает глубину знания автором излагаемого материала.

Данный труд давно принят научным сообществом, широко используется при исследовании истории христианской Церкви, а также давно входит в учебно-методические комплексы дисциплин, изучающих историю христианства. Однако историко-материалистическая методология все реже используется в исследованиях не только истории Церкви, но и в целом в сфере религиоведения. В таком случае, труд И.С. Свенцицкой выступает альтернативной точкой зрения, создавая поле для дискуссии. Таким образом, труд И.С. Свенцицкой «От общины к церкви: о формировании христианской церкви», по причине частоты использования его как ориентира, вносит альтернативную точку зрения в круг исследований, не пользующихся историко-материалистической методологией, и положительно влияет на религиоведческий дискурс в России в целом.

Источники и литература (References):

1. Зайцева И.В. Концепция долга и служения в Раннехристианской традиции // Манускрипт, 2016. 3-2. С. 59-61.
2. Свенцицкая И.С. От общины к церкви: о формировании христианской церкви. М., 1985. 224 с.
3. Симинченко О.И. Организация раннехристианских церквей по Деяниям Апостолов // Вопросы студенческой науки, 2022. №9 (73). С.62-79.
4. Торканевский А.А. Римская община по данным послания к римлянам апостола Павла // Труды исторического факультета БДУ: сборник. Вып. 3. Минск, 2008. С. 215–220.
5. Федосик В.А. Киприан и античное христианство. Минск, 1991. 208 с.

СВЯЖСК КАК ОПОРНЫЙ ПУНКТ ПРАВОСЛАВНОЙ МИССИИ В КАЗАНСКОМ КРАЕ В XVI ВЕКЕ

SVIYAZHISK AS A STRATEGIC CENTER OF THE ORTHODOX MISSION IN THE KAZAN REGION IN THE XVI CENTURY

Жукова П.И., Кирюшин М.С.¹
Zhukova P.I., Kiriushin M.S.

Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань
Kazan (Volga Region) federal university, Kazan

Аннотация. Статья посвящена исследованию роли Свияжска как центра православной миссии в Казанском крае в XVI веке в контексте процессов христианизации Поволжья после присоединения Казани к Русскому государству. Несмотря на общее внимание к военной и политической истории региона, миссионерская функция Свияжска остается недостаточно изученной, что определяет актуальность работы. Методологическую основу исследования составили анализ письменных источников, археологических материалов, а также данные полевого визита на остров-град Свияжск. В результате выявлены пространственные, документальные и иконографические свидетельства, подтверждающие ключевую роль Свияжска в системной православной экспансии и формировании Казанской епархии.

Abstract. The article explores the role of Sviyazhsk as a center of Orthodox mission in the Kazan region during the XVI century, within the broader context of Christianization in the Volga region following the annexation of Kazan by the Russian state. Despite extensive research on the military and political aspects of this period, the missionary function of Sviyazhsk remains insufficiently studied, which highlights the relevance of the topic. The study is based on the analysis of written sources, archaeological data, and the results of a field visit to the historical site of Sviyazhsk. The findings reveal spatial, documentary, and iconographic evidence confirming the strategic role of Sviyazhsk in Orthodox expansion and the formation of the Kazan diocese.

Ключевые слова: Свияжск, православная миссия, Казанский край, христианизация Поволжья, XVI век, Казанская епархия, церковная политика

Key words: Sviyazhsk, Orthodox mission, Kazan region, Christianization of the Volga, XVI century, Kazan diocese, church policy

После завоевания Казани в 1552 году, перед Русским царством встала не только задача политической интеграции новых территорий, но и необходимость духовного окормления местного населения. В этом процессе важнейшую роль сыграл город-крепость Свияжск, основанный в 1551 году по приказу Ивана IV как стратегический форпост перед решающим походом на Казань. Однако значение Свияжска не ограничивалось военной и административной функцией: он стал первым центром православной миссии в Казанском крае, сыграв ключевую роль в христианизации Поволжья и формировании Казанской епархии [2].

Основание Свияжска стало не только военным и административным шагом, но и важным духовным рубежом, с которого началось активное распространение православия среди народов вновь присоединенного Казанского края. Несмотря на общее внимание к периоду присоединения Казани к Русскому государству, миссионерская роль Свияжска остается недостаточно изученной.

Исторические предпосылки становления миссии.

Свияжск был задуман как крепость «на вырост»: ее деревянные стены были доставлены из Углича и собраны за считанные недели [2]. Уже в первые месяцы своего существования город стал опорным пунктом Русской православной церкви: здесь возникли монастыри, церкви, поселились священники и монахи [1]. Возведение в 1555 году Успенского монастыря,

¹ Научный руководитель: Крестьянинов Артем Валентинович, кандидат исторических наук, доцент, старший преподаватель, к.н., Казанский (Приволжский) федеральный университет.

впоследствии ставшего архиерейским домом Казанской епархии, ознаменовало собой начало системной миссионерской деятельности. К 1567 году в Свияжске сложилась полноценная церковная структура: (Успенский и Троице-Сергиев мужские, Иоанно-Предтеченский женский) монастыри и девять храмов.

Основу духовной экспансии составляла деятельность таких выдающихся иерархов, как святитель Макарий и святитель Герман Казанский. Поддерживаемые царской властью, они организовали не только крещение местного населения, но и создание образовательных структур, обучение священнослужителей, перевод духовной литературы на татарский и чувашский языки. Именно из Свияжска отправлялись первые группы миссионеров в сельские районы Казанского края [3].

Миссионерская практика и роль Свияжска.

На территории Свияжска развивалась миссионерская инфраструктура. Помимо монастырей, здесь располагались переписные и переводческие мастерские, склады церковной утвари и книг. Свияжск стал духовным центром, где встречались православные священнослужители, казаки, татарские неофиты, купцы и чиновники [6]. Особый интерес представляет Успенская церковь с уникальными фресками середины XVI века, отражающими миссионерские мотивы и идеи православного просвещения. Согласно исследованиям [5], иконография росписей демонстрирует синтез византийской традиции и местных образов, что позволяет говорить о зарождении «казанской школы» церковного искусства.

Особую роль в миссионерской деятельности Свияжска сыграло открытие по инициативе архимандрита Алексия Раифского школы для детей коренных народов Поволжья, марийцев и чувашей, проживающих в прилегающих районах, с целью их приобщения к православному вероисповеданию и освоения русского языка.

Полевой визит в Свияжск.

Во время недавнего посещения Свияжска нам удалось сопоставить письменные источники XVI века (в частности, «Казанский летописец» [4]) с сохранившимися архитектурными памятниками. Цель исследования – проанализировать, насколько наглядно в пространственной и материальной структуре города отражается его миссионерская роль в православной политике Русского государства после присоединения Казанского ханства.

Особое внимание было уделено расположению основных монастырских комплексов – Успенского и Иоанно-Предтеченского монастырей. Важно отметить, что ориентация монастырских комплексов на внешний край острова подчеркивает их оборонительную и миссионерскую функцию. Такое размещение позволяло монастырям одновременно выполнять роль духовных маяков для инокультурного населения и укреплять рубежи нового политико-религиозного порядка. Их возвышенное положение по отношению к окружающей местности и открытая видимость с Волги создавали мощный визуальный эффект, способствующий утверждению православной символики в регионе.

В ходе осмотра экспозиции музея-заповедника были выявлены экспонаты, подтверждающие роль Свияжска как центра миссионерской активности. В частности, представлены копии царских грамот, а также патриаршие послания, предписывающие направлять в Казанский край священнослужителей, основывать монастыри и поддерживать православную проповедь среди местного населения. Эти документы подтверждают направленную политику расселения духовенства в регионе, что в свою очередь усиливает тезис о Свияжске как базе системной христианизации.

Отдельного внимания заслуживает настенная живопись Успенского собора, выполненная в XVI веке. В иконографической программе можно выделить акценты на торжестве православной веры, в том числе образы воинов-святых, сцены Страшного суда и образ Богородицы – Заступницы. Это художественное оформление дополняет письменные источники и позволяет рассматривать храм как пространство визуальной проповеди, направленной на укрепление религиозного сознания в регионе.

В ходе визита проводились беседы с сотрудниками музея и священнослужителями. Их рассказы о современной духовной жизни острова позволили зафиксировать преемственность миссионерской роли Свияжска. Таким образом, полевой визит подтвердил многие положения, выявленные в ходе источниковедческого анализа, и позволил дополнить картину материалами непосредственного наблюдения.

Таким образом, основанный в 1551 году как военно-стратегический форпост, Свияжск вскоре стал важнейшим центром православной миссии в Казанском крае. Его выбор в качестве опорного пункта христианизации был обусловлен не только географическим

положением и безопасностью по сравнению с Казанью, но и активной поддержкой со стороны царской власти. Уже в первые годы существования в Свияжске формируется миссионерская инфраструктура: основаны монастыри, открыты школы для новокрещеных, начата подготовка духовенства и перевод духовной литературы на языки местных народов.

Материалы полевого исследования, полученные в ходе посещения Свияжска, подтвердили данные письменных источников. Пространственное расположение монастырей на внешнем краю острова, визуальная доминанта храмов, экспонируемые в музее-заповеднике грамоты и патриаршие послания свидетельствуют о целенаправленном характере миссионерской деятельности. Настенная живопись Успенского собора с ее акцентом на торжество православной веры дополняет это свидетельство, отражая идеологию духовной экспансии Московского государства.

Таким образом, Свияжск выступает как первый организованный центр христианизации Поволжья, предвосхитивший формирование полноценной епархиальной структуры. Его вклад в дело религиозной интеграции новых территорий определяет его значение в истории Русской Церкви не только в XVI веке, но и в долгосрочной перспективе как символа православной миссии и духовного присутствия государства на присоединенных землях.

Источники и литература (References):

1. Бугров Д.Г., Гайнуллин И.И., Касимов А.В., Ситдилов А.Г. Комплексный подход при сборе информации для визуализации историко-культурного наследия острова-града Свияжск // Институт археологии им. А.Х. Халикова АН РТ; Казанский (Приволжский) федеральный университет / Старовойтов А.В., Усманов Б.М., Чернова И.Ю. Казань, [б.г.].
2. Волков В.А., Введенский Р.М. Русско-казанская война 1547–1552 годов. Осада и взятие Казани // Преподаватель XXI век. 2015. № 2. С. 261–269.
3. Житие святителя Германа Казанского // Четьи-Минеи. М.: Изд. Московской Патриархии, 2003. Август, дни 5 и 6.
4. Казанский летописец // Полное собрание русских летописей. М.: Наука, 1980. Т. 19. С. 123–134.
5. Казанцева Т.П. Археология и культурное наследие Свияжска. Казань: Татар. гуманитар. изд-во, 2016. 248 с.
6. Христианизация коренных народов Среднего Поволжья и Приуралья // Tatarica. URL: <https://tatarica.org/ru/razdely/istoriya/novoe-vremya/znachimye-sobytiya/hristianizaciya-korenyh-narodov-srednego-povolzhya-i-priuralya> (дата обращения: 02.05.2025).

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА И КОНФЛИКТ ЭЛИТ В ПОЗДНЕАНТИЧНОМ ХЕРСОНЕСЕ

THE SPREAD OF CHRISTIANITY AND THE CONFLICT OF ELITES IN LATE ANTIQUE CHERSONESOS

Радюк Е.П.¹
Radyuk E.P.

Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
Sevastopol State University, Sevastopol

Аннотация. Одним из самых значимых центров Северного Причерноморья в позднеантичный-раннесредневековый период был Херсонес Таврический. Трансформация позднеантичного города в раннесредневековый неразрывно сопряжена с кардинальными изменениями в политической, экономической, религиозной и, как следствие, мировоззренческой жизни горожан. Распространение в Херсонесе христианской веры раскололо местные элиты. Протопопиту противостояли христианизированные элиты, состоятельные и влиятельные лица, не принадлежавшие к данной замкнутой прослойке. Среди них были как греки, имевшие малоазиатское происхождение, так и варвары. Дальнейшее изучение противостояния двух партий в Херсонесе позволит более детально исследовать процесс формирования элит города в переходный период.

Abstract. One of the most important centers in the Northern Black Sea region in the Late Antique and Early Medieval period was Tauric Chersonesos. The transformation of a late Antique city into an early medieval one is inextricably linked with fundamental changes in the political, economic, religious and, as a result, in the ideological life of citizens. The spread of the Christian faith in Chersonesos split the local elites. The protopolitans were opposed by Christianized elites, wealthy and influential people who did not belong to this closed stratum. Among them were both Greeks of Asian origin and barbarians. Further study of the confrontation between the two parties in Chersonesos will allow for a more detailed study of the formation of the city's elites during the transient period.

Ключевые слова: позднеантичный Херсонес, переходный период, кризис полисной системы, протопопиты

Key words: Late Antique Chersonese, transient period, collapse of the polis system, protopolitans

Одним из самых значимых центров в Северном Причерноморье в позднеантичный-раннесредневековый период был Херсонес Таврический, оказавшийся на границе греко-римского мира с миром варваров во время Великого переселения народов. Трансформация позднеантичного города в раннесредневековый была связана с кардинальными изменениями в политической, экономической, но самое главное в религиозной и, как следствие, в мировоззренческой жизни горожан. Этот процесс сопровождался кризисом полисной системы, которому во многом способствовал процесс проникновения и распространения на территории позднеантичного Херсонеса новой религии – христианства.

Согласно «Житиям епископов Херсонских», христианство в городе ощутило достаточно мощное сопротивление идолопоклонников сразу с первыми проповедями; первые 4 епископа-проповедника встретили в городе мученическую смерть [1]. Христианизация, вместе с крахом полисной системы, расколола местные элиты, что привело к возникновению конфликта в начале IV в. из-за ряда как внешних, так и внутренних причин. Прибытие в город первого епископа Василея можно считать его отправной точкой, ведь именно тогда христианство начинает распространяться и среди представителей местной элиты. Противостояние постепенно прогрессировало от одиночных убийств до открытого военного столкновения, пришедшегося предположительно на 80–90-е гг. IV в.

Исследуя письменные источники, можно проследить конфликт языческих и христианизированных элит Херсона. В частности, наиболее полные сведения о противостоянии знатных горожан предоставляет агиографический источник – Житие епископов Херсонских.

¹ Научный руководитель: Фомин Михаил Владимирович, кандидат исторических наук, доцент кафедры «Всеобщая история и мировая культура», Севастопольский государственный университет.

Исследуемое сочинение дошло до нас в многочисленных списках и редакциях разного времени. На сегодняшний день известны и введены в научный оборот тексты Житий на греческом, латинском, церковнославянском, армянском и грузинском языках. Учеными неоднократно предпринимались попытки реконструкции протографа, который традиционно датируется концом VI – началом VII в., основываясь на употреблении в источнике этнонима «Туркия» [2], куда по данным некоторых рукописей был отправлен проповедовать Ефрем.

Наибольший интерес для исследования данного противостояния представляют пространственные редакции Житий, содержащие наиболее полные сведения о христианизации Херсонеса–Херсона. Именно пространственные редакции источника помогают разобраться в причинах, основных вехах и сути данного конфликта.

Так, в ходе политического противостояния в Херсонесе–Херсоне сложились 2 партии. В состав первой входили местные языческие элиты, члены городского самоуправления, для которых незыблемость языческих верований была залогом сохранения их привилегированного положения в городском сообществе. В противовес, вторую партию составляли элиты, не ориентированные на местное самоуправление. Это были, как правило, имперские чиновники, торговцы, являвшиеся выходцами из Сирии, Малой Азии, эллины из Понта, а также представители полиэтничного гото-аланского населения [3, с. 14]. Эта группа элит, будучи маргинализированной в данной среде, не тяготела к местному самоуправлению, в структуры которого не имела доступа, но преследовала иные интересы и достаточно быстро подверглась христианизации. Подобные тенденции вызывали недовольство у членов городских структур, породив конфликт, который продлится еще не одно столетие.

События в городе происходили на фоне обострения на границах Империи. В конце IV в. под натиском гуннского нашествия в Северном Причерноморье пали позднеантичные Ольвия и Тира, а опасность вторжения кочевников теперь нависла и над позднеантичным Херсонесом. Империя, стремясь укрепить свои границы, перебросила в город дополнительные силы и приняла меры по повышению уровня обороноспособности города, о чем свидетельствуют эпиграфические памятники [4]. Помимо данных эпиграфики, об активной политике Империи в регионе свидетельствуют и массовые находки монет того периода в городе [3, с. 32–32].

С усилением позиций Империи в городе связано не только распространение христианской идеологии, а также изменение административной модели города. Раньше, в позднеантичный период истории Херсонеса, власть распределялась между наиболее влиятельными жителями города [5]. Протополиты были замкнутой группой с наследственными привилегиями. Только представители этой прослойки занимали высшие магистратуры, избирались членами Совета, исполняли обязанности жрецов и, следовательно, играли ключевую роль в государственном управлении Херсонеса.

Постепенно, с развитием экономики города в позднеантичный период, среди жителей появились состоятельные и влиятельные лица, не принадлежащие к прослойке «протополитов». Среди них были как греки, имевшие малоазиатское происхождение, так и варвары [3, с. 13]. Именно среди этих новых элит распространилось христианство.

С утратой старой полисной системы и кризисом культов, у власти смогли оказываться не только «протополиты», но и просто состоятельные граждане, вне зависимости от происхождения. Именно на эту группу лиц ориентировалась провинциальная администрация Римской империи, которая видела в ней опору и проводника политики, выгодной империи в Северном Причерноморье. К концу VI в. власти города представляли собой иерархию типичных провинциальных византийских чиновников, подчиненных имперской администрации. Среди них были представители местной аристократии, городской знати и состоятельные собственники.

Таким образом, противостояние элит в Херсонесе–Херсоне длилось не одно столетие. Противоречие двух партий, связанное с рядом факторов, зародившееся еще при первом епископе Василее, переросло затем в открытый конфликт. Столкновение достигло своего пика при епископе Ефении, когда язычников, умертвивших первых четырех епископов, вовсе изгоняют из города. Массовая христианизация элит связана с «торжеством православия» при епископе Капитоне. Тогда же началось включение представителей новых, христианизированных элит в состав властной вертикали. Полностью же в состав властных структур города новые элиты влились в конце VI в., когда город окончательно был включен в административную структуру Византийской империи.

Источники и литература (References):

1. Могаричев Ю.М., Сазанов А.В., Саргсян Т.Э. и др. Жития епископов Херсонских в контексте истории Херсонеса Таврического // Нартекс. Byzantina Ucrainensis. Харьков: Антиква, 2012. С. 21–132.

2. Латышев В. В. Жития Св. епископов Херсонских. Исследования и тексты // Записки Императорской академии наук по Историко-филологическому отделению. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1906. Т. 8. № 3. С. 14–15.
3. Зубарь В.М., Сорочан С.Б. У истоков христианства в Юго-Западной Таврике: эпоха и вера. Киев: Издательский дом «Стилос», 2014. 224 с.
4. Виноградов А.Ю. «Миновала уже зима языческого безумия...» Церковь и церкви Херсона в IV веке по данным литературных источников и эпиграфики. М.: Ун-т Дм. Пожарского, 2010. С. 90–107.
5. Соломоник Э.И. К вопросу о населении Херсонеса Таврического // Античная древность и Средние века. Вып. 16. Свердловск, 1979. С. 119–125.

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ АНГЛОСАКСОНСКИХ КОРОЛЕВСТВ

CHRISTIANIZATION OF THE ANGLO-SAXON KINGDOMS

Соколов А.В.¹
Sokolov A.V.

Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
Sevastopol State University, Sevastopol

Аннотация. В статье изучен процесс христианизации англосаксонских королевств, который происходил на территории Британии в конце VI века, и завершился во второй половине VII века. Главной особенностью этого процесса явилось противостояние двух христианских Церквей – Римской и Британской, одновременно ведущих свою деятельность в англосаксонских королевствах. В результате процесса христианизации, население англосаксонских королевств, придерживавшееся германского язычества, обратилось в христианство, а само крещение в дальнейшем имело такое же значение для народов Запада, как Крещение Киевской Руси, для народов Востока. Обращение к теме исследования особенно актуально на фоне упадка религиозности и демографического кризиса, охватившего Великобританию, а также в связи с нарастанием процессов дехристианизации протекающих на данный момент по всей территории Западной Европы.

Abstract. The article examines the process of Christianization of the Anglo-Saxon kingdoms, which originated in Britain at the end of the sixth century and ended in the second half of the seventh century. The main feature of this process was the confrontation between two Christian Churches, the Roman and the British, which simultaneously operated in the Anglo-Saxon kingdoms. As a result of the process of Christianization, the population of the Anglo-Saxon kingdoms, who adhered to Germanic paganism, converted to Christianity, and the baptism itself later had the same significance for the peoples of the West as the baptism of Kievan Rus, for the peoples of the East. Addressing the research topic is especially relevant against the background of the decline of religiosity and the demographic crisis that has engulfed the UK, as well as in connection with the increasing processes of de-Christianization currently taking place throughout Western Europe.

Ключевые слова: Христианизация, Англосаксонские королевства, папа Григорий Великий, Римская миссия, Британская Церковь

Keywords: Christianization, Anglo-Saxon kingdoms, Pope Gregory the Great, Roman Mission, British Church

*«Я вручил мою душу в руки Бога,
моего Создателя, и абсолютно непоколебимо верю в Иисуса Христа,
моего Спасителя».*

Уильям Шекспир
Английский драматург, поэт, актер

История зарождения христианской Церкви в Британии сложна и, несмотря, на множество предлагаемых версий, довольно запутанна. Проповедь о Христе раздалась на территории Британии в I веке, однако, у нас нет точных сведений о том, кто явился первым проповедником на землях Туманного Альбиона. Существует множество историй и сказочных легенд, рассказывающих о том, как христианская вера смогла впервые появиться в Британии. Самая красивая из них встречается в произведении «Книга о короле Артуре и о его доблестных рыцарях Круглого стола» англичанина и рыцаря Томаса Мэлори. Она рассказывает нам о том, как святой Иосиф Аримафейский принес в Британию Грааль – чашу Тайной

¹ Научный руководитель: Фомин Михаил Владимирович, кандидат исторических наук, доцент кафедры «Всеобщая история и мировая культура», Севастопольский государственный университет.

вечери, которую он наполнил кровью распятого на кресте Спасителя, придав ей тем самым сакральную силу [3]. В «Королевских идилиях» Альфреда Теннисона о тех событиях рассказывается следующее: «Сказал монах: *«Из древних книг я знаю: / Когда пришел Иосиф в Гластонберри, / Языческий правитель Арвираг / Ему для поселения отдал остров, / Среди болот, где он из тростника / Уединенную построил церковь»* [4]. В VIII веке на этом месте было возведено Гластонберийское аббатство, позднее ставшее одним из самых богатых и влиятельных монастырей в стране.

В начале V века уход римских войск с территории Британии привел к многочисленным политическим и социальным переменам. В стране начался стремительный процесс распада централизованной власти. К середине столетия значительная часть Британии оказалась вовлечена в гражданскую войну. Почувствовав слабость ее жителей, враждебные племена пиктов и скоттов обитавшие в северной части острова, возобновили нападения на города и поселения бриттов. На смену каменным строениям пришли деревянные дома, ремесленники и торговцы, лишившись рынков сбыта, оставляли города и перебирались в деревни, а товарообмен стал преобладать над монетным обращением. Британия вступала в период раннего средневековья.

В такой ситуации один из местных правителей решил упрочить свою власть, призвав в Британию германских варваров. Он *«предложил им земли, в обмен на силу их мечей»*, не подозревая, что разобравшись с его обидчиками, иноплеменники вскоре повернут оружие против него самого [5]. Последовавшее вторжение германцев побудило жителей Британии взяться за оружие и противостоять захватчикам, однако силы были не равны, и вскоре значительная часть населения пала в битвах или оказалась в порабощении у пришельцев, которые быстро и уверенно продвигались вглубь страны. Уцелеть христианской вере в такой обстановке было тяжело. Придерживаясь язычества, завоеватели грабили храмы, разрушали монастыри, убивали священство вместе с паствой. Оставшиеся в живых эмигрировали в монастыри Ирландии, переселялись в Галлию или укрывались на севере страны, создавая в труднодоступных местах ряд новых обителей.

Окончательно слолив сопротивление местного населения, завоеватели образовали на территории страны множество мелких королевств, непрерывно враждовавших друг с другом. К концу VI века сложилось семь наиболее крупных из них, образовавших так называемую Гептархию: Уэссекс, Суссекс, Эссекс, Нортумбрия, Мерсия, Восточная Англия и королевство Кент.

Христианская вера едва теплилась на захваченных землях, однако ситуация неожиданно поменялась, когда правитель одного из англосаксонских королевств, носившего название Кент, женился на христианской принцессе из Галлии [2]. Когда слух об этом браке дошел до Рима, папа Григорий Великий поспешил отправить в Кент христианскую миссию, состоявшую из сорока человек им же основанного в Риме монастыря Андрея Первозванного.

Сумев произвести на короля впечатление, миссия, возглавляемая приором Августином, крестила все его королевство, а также два других, соседних с ним – Эссекс и Восточную Англию. Августин с восторгом писал в Рим, сообщая понтифику, что: *«урожай его велик, а жнецов мало!»* [1]. В ответ папа Григорий направил к нему помощников, снабдив их всем необходимым для обустройства Церкви, а самому Августину даровал паллий и повелел впредь называться архиепископом Кентерберийским.

Помимо дальнейшей христианизации англосаксонских королевств, перед римской миссией стояла еще одна важная задача – интеграция местной Британской Церкви, существовавшей на острове с первых веков христианства, в структуру папской Церкви. Британская Церковь была основана на острове в первых веках, и имела ряд расхождений с Римом, главными из которых были: иная дата празднования дня Пасхи, непохожий на римский обряд крещения и отличающаяся по форме tonsura клириков. Организованная Августином встреча лишь усилила разногласия: надменность римского архиепископа и ультимативность выдвигаемых им требований, а также твердость британцев в отстаивании своих позиций, привели к отсутствию взаимопонимания, и тогда со стороны римских проповедников зазвучали угрозы. Вскоре один из англосаксонских королей, побуждаемый Августином, напал на монастырь, принадлежавший британцам, и подверг его разорению, умертвив множество монахов, проживавших в нем.

Однако успехи римских миссионеров оказались непрочными. После смерти короля, первым принявшего христианскую веру, на престол взошел его сын, придерживавшийся старых верований, и тогда по всему королевству прокатилась языческая реакция. Подобным образом, по смерти своего отца, принявшего христианство от римских миссионеров, поступили и сыновья соседнего с Кентом королевства – Эссекса. Не будучи крещены, они часто приступали к епископу с требованием преподать им Тело Христово, однако получая отказ, в конце концов, изгнали его из своего королевства [1].

Важную роль в процессе христианизации сыграла иная ветвь Британской церкви – Ирландская. В отличие от Британии, где статус христианства в начале VII века еще не вполне определился, церковь в Ирландии к середине V века имела сложившуюся и хорошо развитую структуру. Действуя в северных районах Британии, она добилась значительных успехов в обращении целого ряда англосаксонских королевств, вызывая этим зависть и неприязнь римских миссионеров.

Иногда соперничество между церквями приводило к странным ситуациям, например, когда в одном из англосаксонских королевств Пасха могла праздноваться два раза в год. Когда король праздновал Пасху по счислению Британской церкви, королева, следуя римскому обычаю, еще держала пост. Ликвидировать имеющиеся расхождения между двумя церквями удалось на соборе в Уитби в 664 году. Теперь все английское христианство придерживалось римского образца вероисповедания, однако многие британские монастыри смогли сохранить старые обычаи вплоть до XIII века.

Подводя итоги, можно предположить, что деятельность римских миссионеров могла бы быть более плодотворной, если бы первые шаги были сделаны в союзе с уже имеющейся в Британии церковной организацией. С другой стороны, именно проявившиеся разногласия и последующая конкуренция между двумя христианскими церквями, смогли придать миссионерам рвения в едином деле обращения в христианскую веру германских племен, захвативших в начале VI века самый большой из британских островов.

Источники и литература (References):

1. Бэда Достопочтенный. Церковная история народа англоv. [Электронный ресурс] // Церковная история народа англоv. –Url: [https:// azbooka.ru/otechnik/Beda_Dostopochtennyi/tserkovnaja-istorija-naroda-anglov/](https://azbooka.ru/otechnik/Beda_Dostopochtennyi/tserkovnaja-istorija-naroda-anglov/) - (проверено: 13.04.2025)
2. Григорий Турский. История франков / Пер. с лат. В.Д.Савуковой. М.: Издательская группа «Альма Матер»; «Гаудеамус», 2023. 535 с.
3. Мэлори Т. Смерть Артура: Роман-эпопея. В 8-ми кн. Т. 1. Кн. 1–5 / Пер. с англ. И. Бернштейн; Вступ. ст. А. Михайлова; Коммент. О. Казниной. М.: Худож. лит., 1991. 431 с.
4. Теннисон А. Королевские идиллии: стихотворения / Пер. с англ. И. Бунина, Д. Катар, Г. Кружкова, В. Лунина. СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. 448 с.
5. Моруа А. История Англии / пер. с фр. Л. Ефимова. М.: Ко-Либри, Азбука-Аттикус. 2022. 608 с.

**ТРИУМФ ХРИСТИАНСТВА В ЛИДИИ В «ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ» ЕВСЕВИЯ
КЕСАРИЙСКОГО**

**THE TRIUMPH OF CHRISTIANITY IN LYDIA IN THE "CHURCH HISTORY" OF EUSEBIUS OF
CAESAREA**

**Нукушов Р.М.¹
Nukushov R.M.**

*Белгородский национальный исследовательский университет
Belgorod National Research University*

Аннотация. В статье изучено историко-богословское наследие Евсевия Кесарийского. Акцентируется внимание на его методах интерпретации раннехристианской истории через призму регионального контекста Малой Азии. Основная задача исследования – выявить, как Евсевий конструирует образ Лидии как символа духовного сопротивления, богословской рефлексии и диалога с имперской властью. Используя методологию историко-текстуального анализа, автор раскрывает структуру нарратива Евсевия, комбинирующего агиографию, цитирование документов и полемику с ересями. Результаты подчеркивают, что работа Евсевия рассматривается как ключевой источник для понимания формирования церковной идентичности в IV веке, где локальные события (казни, богословские споры) интерпретируются в контексте общеимперской истории. Исследование вносит вклад в изучение ранневизантийской историографии, демонстрируя, как Евсевий совмещал апологетику христианства с политической легитимацией церкви.

Abstract. The author of the article examines Eusebius of Caesarea's historico-theological legacy, focusing on his methods of interpreting early Christian history through the regional context of Asia Minor. The study aims to reveal how Eusebius constructs the image of Lydia as a symbol of spiritual resistance, theological reflection, and church-state dialogue. By applying a methodology of historical-textual analysis, the article's author deconstructs Eusebius's narrative, which combines hagiography, documentary evidence, and anti-heretical polemics. The findings highlight that Eusebius's work is presented as a crucial source for understanding the formation of ecclesiastical identity in the 4th century, where local events (executions, theological disputes) are framed within imperial history. The research contributes to the study of early Byzantine historiography, demonstrating how Eusebius merged Christian apologetics with the political legitimization of the Church.

Ключевые слова: церковная историография, раннее христианство, мученичество и ортодоксия, региональный контекст Малой Азии, взаимодействие церкви и империи, агиография и документы, ереси IV века

Key words: ecclesiastical historiography, early Christianity, martyrdom and orthodoxy, regional context of Asia Minor, church-state interaction, hagiography and documents, 4th-century heresies

Евсевий Кесарийский (ок. 260–340) – епископ Кесарии Палестинской, основоположник церковной историографии, участник Никейского собора (325 г.), приближенный императора Константина Великого. Его главный труд – «Церковная история» – первый систематический обзор развития христианства с апостольских времен до IV века [1]. Евсевий стремился доказать преемственность церковной традиции, апологетизировать христианство через документы, письма и свидетельства мучеников, а также связать его становление с римской имперской историей. Его внимание к Малой Азии, включая Лидию и Сарды, отражает интерес к регионам, где раннехристианские общины сталкивались с гонениями, ересями и взаимодействовали с имперской властью.

Евсевий уделяет особое внимание мученичеству в Лидии, подчеркивая его роль в укреплении веры. Например, он описывает путь Игнатия Антиохийского через города Малой Азии, включая Смирну и Траллы, где святой «укреплял верующих беседой» и предостерегал от ересей. В письме к римлянам Игнатий выражает готовность к смерти:

¹ Научный руководитель: Болгов Николай Николаевич, доктор исторических наук, профессор кафедры всеобщей истории историко-филологического факультета НИУ «БелГУ»; главный научный сотрудник Института истории и археологии Византии и Причерноморья СевГУ.

«Пусть огонь, и крест, и стая зверей; пусть разбросают мои кости... только бы встретить Иисуса Христа» [2, с. 158]. Для Евсевия это не просто рассказ о страданиях, но доказательство духовной стойкости, противопоставляемой «безбожью» язычников. Лидия, через которую проходил маршрут мучеников, становится символом сопротивления: Карп и Папила, епископ и диакон Фиатире (северная Лидия), после пыток в Сардах, были казнены в Пергаме, а их слуга Агафодор «добровольно пошел» за ними. Автор акцентирует детали: «их привязали к коням», «бросили в печь», – чтобы показать, как насилие властей лишь укрепляло веру. Город Сарды, столица древней Лидии [3], в тексте Евсевия предстает духовным центром. Мелитон, епископ Сардский, назван «*мужем апостольским*» – его «Апология», адресованная императору Марку Аврелию, стала ключевым документом в защите христиан. Евсевий цитирует эдикт императора:

«Если кто-то будет упорно обвинять христианина как такового, то с обвиняемого снимается обвинение ... а обвинитель подлежит суду» [2, с. 182]. Этот текст, по мнению автора, демонстрирует успех интеллектуальной борьбы Мелитона, сумевшего повлиять на имперскую политику. Евсевий также перечисляет труды Мелитона – от «О Пасхе» до «Прошения к Антонину» – подчеркивая, что Сарды были не только местом мученичества, но и центром богословской рефлексии. Особое значение имеет составленный Мелитоном список ветхозаветных книг, созданный после путешествия «*на Восток, где Писание было проповедано и исполнено*» [2, с. 207]. Для Евсевия это свидетельство связи Лидии с истоками христианской традиции.

Интерес к Лидии у Евсевия связан и с противостоянием ортодоксии и ересей. Поликрат, епископ Эфесский, в письме к Римской церкви упоминает Мелитона Сардского как «*евнуха, целиком жившего в Духе Святом*» [2, с. 253], чьи мощи хранились в Сардах. Это упоминание – часть спора о дате Пасхи, где лидийские общины настаивали на соблюдении «*издревле переданного обычая*» [2, с. 253]. Для автора их позиция, основанная на авторитете Иоанна Богослова и Поликарпа Смирнского, – доказательство верности апостольскому преданию.

Однако Лидия была и очагом ересей. Аполлоний, критик монтанизма, обвинял сектантов в искажении веры: «*Монтан учил расторгать брак, устанавливал правила для постов... Пепузу и Тимий называл Иерусалимом*» [2, с. 253]. Евсевий, цитируя этот фрагмент, осуждает «фригийскую ересь» (Пепуза и Тимий – города вблизи Филадельфии Лидийской) как пример отхода от простоты апостольского учения. Даже в описании ересей автор видит Лидию значимым регионом, где решалась судьба церковного единства.

Выходит так, что Евсевий рассматривает историю Лидии через призму триумфа христианства. Мученики вроде Карпа, богословы вроде Мелитона и даже еретики вроде Монтана служат ему для демонстрации двух тезисов:

1. Сакральность страдания. Гонения в Сардах и Фиатире интерпретируются не как поражение, а как победа – смерть мучеников «со славой» подтверждает истинность их веры.

2. Преемственность традиции. Упоминание Поликратом мощей Мелитона в Сардах, а также список ветхозаветных книг подчеркивают, что Лидия сохранила связь с апостольской эпохой, несмотря на расколы.

Если же говорить о диалоге с империей, то переписка Мелитона с императорами показывает: Лидия не была периферией, ее епископы влияли на центральную власть, а христианство здесь развивалось в рамках римского правового поля.

Евсевий, будучи придворным историком, стремится представить Лидию как модель гармонии между Церковью и Империей, где даже гонения в итоге укрепили веру. Его нарратив сочетает агиографию с политической апологетикой, что характерно для ранневизантийской историографии.

Источники и литература (References):

1. Ващева И.Ю. Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. СПб., 2006. 272 с.
2. Евсевий Кесарийский. Церковная история / Ввод, ст., коммент., библиогр. список и указатели И.В. Кривушина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. 544 с.
3. Foss C. Byzantine and Turkish Sardis. Camb. (Mass.), 1976. 216 p.

ЦЕРКОВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ

УДК: 902+94(477.75)“03–05”

DOI: 10.5281/zenodo.17114441

РАННЕХРИСТИАНСКАЯ МЕЛКАЯ ПЛАСТИКА ХЕРСОНЕСА ТАВРИЧЕСКОГО

EARLY CHRISTIAN SMALL PLASTIC TAURIC CHERSONESOS

Луценко В.О.¹
Lutsenko V.O.

Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
Sevastopol State University, Sevastopol

Аннотация. В статье изучены образцы мелкой пластики из раскопок Херсонеса, датируемые IV–VI веками. Сделан вывод, что эти артефакты содержательно иллюстрируют переход от античности к средневековью и от язычества к христианству. При этом античные художественные формы и творческие принципы в изучаемый период еще преобладали.

Abstract. The article examines samples of small plastic art from excavations in Chersonesos, dating back to the 4th–6th centuries. It is concluded that these artifacts meaningfully illustrate the transition from antiquity to the Middle Ages and from paganism to Christianity. At the same time, antique artistic forms and creative principles still prevailed in the period under study.

Ключевые слова: Херсонес, мелкая пластика, раннехристианское искусство, святыни, раннехристианские символы

Key words: Chersonesos, small plastic, Early Christian art, shrines, Early Christian symbols

Херсонес Таврический занимает особое место в распространении христианства в Северном Причерноморье. В I–III вв. н.э. здесь в основном еще сохранялся греческий пантеон. Главной богиней, стоявшей во главе пантеона, была Дева. В это время происходил упадок официальных культов Геракла, Афины, Аполлона, Диониса и др. Следствием этого стал процесс расширения круга частных культов и проникновение новых религиозных течений [3, с. 44]. Начинается зарождение местной христианской Церкви, и новое вероучение постепенно вытесняло старые языческие религиозные представления.

Начало переходного периода в Херсонесе можно отнести ко второй половине IV в., так как источники свидетельствуют о наличии в городе небольшой христианской общины. Одной из проблем переходной эпохи (IV–VI вв.) является зарождение и эволюция христианского искусства, которая была связана с усвоением и переосмыслением античного опыта. Проиллюстрировать суть этого можно словами блаженного Августина: «Христиане меньше, чем кто бы то ни было должны отвергать что-либо хорошее только потому, что оно принадлежит тому или другому, только Бог – создатель и владеец всего. Поэтому продолжать хорошие обычаи, практиковавшиеся у идолопоклонников, сохранять предметы культа и знания, которыми они пользовались, это значит отобрать у них то, что им не принадлежит, вернуть истинному владельцу, Богу, посвящая ему непосредственно в его культе и косвенно в культе святых» [5, с. 185].

В изучаемую эпоху основным видом осветительных приборов были глиняные светильники. Позднее к ним присоединились лампы и свечи. Это является характерной чертой погребального обряда, с конца II–III в. в могилах херсонесского некрополя количество светильников увеличивается. В III–IV вв. светильники ставились в каждое третье-четвертое погребение (в I–II вв. присутствовали в инвентаре одного из 10–15) [2, с. 50]. Это можно

¹ Научный руководитель: Фомин Михаил Владимирович, кандидат исторических наук, доцент кафедры «Всеобщая история и мировая культура», Севастопольский государственный университет.

объяснить трансформацией идеологии, так как во всех восточных религиозных течениях огонь, свет и светильники играли важную роль. Роль огня в религиозной жизни, а также связь светильников с представлениями о потустороннем мире подтверждаются не только их количественным увеличением, но и их наличием на алтарях или рядом в помещениях, которые можно определить как домашние святилища.

Импортные малоазийские светильники не имеют изображений на щитке, но украшены рельефным орнаментом – виноградной лозой по плечикам. Североафриканские – с орнаментом геометрических фигур в сочетании с растительными стилизованными мотивами. Понтийские – с рисунком арки, которая опирается на две колонки в круге из выпуклых точек и косых штрихов, что символизирует источник жизни в раннехристианской символике. Часто встречается сюжет «соглядатаи Моисея»: изображались только два первых посланца с гроздьем винограда [1, с. 100–101]. В нем представляются эллинистическая и восточная традиции. Среди бытовых светильников Херсонеса преобладают классические ранневизантийские орнаменты – растительный и геометрический.

Найденный в 1909 г. на западном некрополе в склепе 18 светильник IV – первой половины V в. может относиться к более распространенному типу, которые, вероятнее всего, использовались в церковных обрядах. Щиток светильника украшен штампованным изображением креста, а плечики – плетенкой. Он относится к малоазийской продукции. Еще один был найден в северо-восточном районе, квартал III, и датирован V–VI вв. Имеет штампованное изображение хрисмы [1, с. 102]. Среди находок имеется также светильник с изображением двух рыб на щитке. Он датируется концом III – первой половиной IV в., однако есть мнение, что это изображение нельзя считать исключительно христианским, так как в античную эпоху оно символизировало брак [2, с. 56]. В 1966 г. в Портовом районе, в цистерне 91, был обнаружен светильник с массивной ручкой в виде равноконечного креста. Однако обычным явлением в Херсонесе светильники с изображением хрисмы на щитках или с ручкой в виде креста становятся не ранее конца V–VI в. [2, с. 56].

В 1896 г. впервые был найден глиняный кружок диаметром 10,2 см с изображением св. Фоки. На нем присутствует надпись: «*Благословение нищенприимницы св. Фоки в Херсонесе*». Среди исследователей велись споры о его трактовке. Н.Н. Болгов отмечает, что изображение соответствует в иконографии версии легенды, которую опубликовал в 1911 г. К. Ван дер Фрост, где Фока – отрок, который любит море. Скорее всего, кружок являет собой пробку или крышку сосуда. Второй предмет, найденный при раскопках храма 1963–1965 гг., имеет диаметр 9,8 см. На плоской лицевой стороне – изображение св. Фоки в лодке, а по ободку есть греческая надпись «*Благословение нищенприимницы св. Фоки в Херсонесе*». Предмет является формой для оттиска [1, с. 105–107].

В Северном Причерноморье были найдены ампулы-евлогии – небольшие сосуды для освященного масла или воды. Изготавливались они для паломников при церквях и монастырях, а также при мартириях популярных святых. Евлогии связывают с языческим обычаем уносить домой несъеденные в храме части жертвенных животных [1, с. 108]. К VI в. было налажено местное производство. Одним из наиболее ярких памятников является евлогия св. Лонгина Криния VI века.

При раскопках были найдены навершия трех епископских посохов – два представляют собой массивные бронзовые набалдашники, которые завершаются крестами; один выточен из слоновой кости в виде сферы, на которой монограмма имени епископа Аммония, Иоанна или Сосандра и надпись «*епископ Христов города Херсонеса*» [1].

В 1897 г. при раскопках крестообразного храма под полом алтарной части было найдено серебряное мощехранилище, которое представляет собой небольшой саркофаг. Датируется около 550 г. На нем изображены Христос; с двух сторон от него апостолы Петр и Павел; Богоматерь между двумя ангелами; двое молодых святых, возможно, это Георгий и Димитрий Солунские; а также кресты с расширяющимися концами. На дне и внутренней поверхности крышки – четыре клейма времени императора Юстиниана I [4]. У Богоматери тип полного овала лица, широко известное по мозаикам IV–V вв. женское головное покрывало из легкой материи, которое падает сзади прямыми складками – все это свидетельствует об эллинистической традиции.

В 1914 г. была найдена бронзовая литая лампада VI–VII вв. на западном некрополе, склеп 8. Представлена в виде канфара без ручек, на короткой ножке, с выступающим вертикальным венчиком и тремя вертикальными петлями для крепления цепей – две состоят из мелких звеньев, одна из длинных [4].

Таким образом, процесс смены идеологии и форм искусства в связи с распространением христианства протекал постепенно и сопровождался очень плавными изменениями общего культурного облика. После легализации новой веры начался сложный культурный

синтез, результатом которого стало восприятие христианством многих художественных форм и принципов античности в переосмысленной и символической форме.

Источники и литература (References):

1. Болгов Н.Н. Культурный континуитет в Северном Причерноморье IV-VI вв. Нижний Новгород: Издательство Нижегородского государственного университета им Н.И. Лобачевского, 2001. 150 с.
2. Зубарь В.М., Сорочан С.Б. Светильники в погребальном обряде античных городов Северного Причерноморья // Античная культура Северного Причерноморья. К., 1984.
3. Зубарь М.В., Хворостяный А.И. От язычества к христианству. Начальный этап проникновения и утверждения христианства на юге Украины (вторая половина III – первая половина VI в.). Киев: ИА НАН Украины, 2000. 178 с.
4. Наследие византийского Херсона / Татьяна Яшаева, Елена Денисова, Наталия Гинькут, Вера Залеская, Денис Журавлев и др. Севастополь: Телескоп; Остин: ИКА Техас. Ун-та, 2011. 708 с.
5. Ранович А. Очерки истории раннехристианской церкви. М., 1941.

ОБ ИСТОРИИ И АРХЕОЛОГИИ АНТИЧНОГО И ВИЗАНТИЙСКОГО ГОРОДА АМОРИЙ ВО ФРИГИИ**ABOUT THE HISTORY AND ARCHEOLOGY OF THE ANCIENT CITY OF AMORIUM IN PHRYGIA****Ермолович Р.А.¹**
Ermolovich R.A.*Белгородский национальный исследовательский университет*
Belgorod National Research University

Аннотация. В статье приведен краткий очерк истории фригийского города Аморий, жизнь которого приходится на античный и византийский периоды. Выявляется значение Амория для античных государств и империи на каждом из этапов его существования, будь то малоизвестный город в классический период, форпост в эпоху Поздней античности или же крупный центр городской жизни в византийское время. Отдельное внимание уделяется перипетиям жизни высших кругов Византии, связанных с фемой Анатолик, центром которой и являлся Аморий. Приводится и другой важный аспект, связанный с городом – его обнаружение в XIX веке и раскопки прошлого и настоящего столетий. Рассматривается состояние города на данный момент с учетом топографии города.

Annotation. The article provides a brief outline of the Phrygian city of Amorium, which dates back to the ancient and Byzantine periods. The significance of Amorium for the empire at each stage of its existence is revealed, whether it was a little-known city in the main classical period, an outpost in Late antiquity, or a major center of urban life in Byzantine times. Special attention is paid to the vicissitudes of the life of the highest circles of the Eastern Roman Empire associated with the Anatolian theme, the center of which was Amorium. Another important layer related to the city is given – its discovery in the 19th century and excavations of the past and present centuries. The current state of the city is being considered, taking into account the topography of the city.

Ключевые слова: Малая Азия, Фригия, Аморий, античность, Византия, Амореяская династия

Keywords: Asia Minor, Phrygia, Amorium, antiquity, Byzantium, Amorean dynasty

Рассматривая набор проблем, связанных с малоазийскими историческими областями, мы однозначно обращаемся к теме городов, которые, подобно маркерам, показывают различные процессы и явления, характерные для региона в определенный период.

Фригия в период поздней античности представлена, в первую очередь, плеядой городов, находящихся в южной части области, среди которых особое место занимают Гиераполь [3], Лаодикея [12], Апамея Кибот [1] и Колоссы (Хоны) [11]. Хотя они и играли наиболее весомую роль в развитии региона, лишь ими история городов Фригии не ограничивается. Если мы переместимся северо-восточнее, то перед взором предстанет не менее интересный город, Аморий (Ἀμόριον) (см. рис. 1), пик развития которого пришелся на более позднее время, однако, не упомянуть его в контексте античной и византийской истории невозможно.

Мы будем правы, если идентифицируем это поселение как изначально греко-македонское, но при этом каких-либо однозначных сведений о его происхождении в письменной традиции не имеется [13, p. 18].

Проследить жизнь Амория в период, предшествующий ранневизантийскому, можно преимущественно по нумизматическим свидетельствам. Так, известно, что город начал чеканить собственную монету примерно в середине I в. до н.э., наравне с еще 19-ю фригийскими городами, которые, за исключением Апамеи, ранее подобным не занимались [13, p. 28].

Письменные источники, содержащие какую-либо информацию о городе в период до его ранневизантийского расцвета, ограничиваются указанием Страбона на то, что город и прилегающие к нему территории входят в состав так называемой Фригии Эпиктет (Strabo XII.VII.13).

¹ Научный руководитель: Болгов Николай Николаевич, доктор исторических наук, профессор кафедры всеобщей истории историко-филологического факультета НИУ «БелГУ»; главный научный сотрудник Института истории и археологии Византии и Причерноморья СевГУ.

При императоре Диоклетиане (284–305), при изменении административного деления империи, Аморий, находящийся на границе между Фригией и Галатией, попал в диоцез Понт, а внутри него – в провинцию Галатия Вторая (см. рис. 2).

Примерно к IV в. Аморий и расположенные неподалеку Анкара и Пессинунт, начинают играть более существенную роль, заключающуюся в том, что их функции впредь сводятся к оборонительным. Подобные выводы делаются исходя из возведения в обозначенное время укреплений в виде стен, окружающих город [10, р. 687]. Еще более город был укреплен в правление императора Зенона (474–475 и 476–491) [4, р. 79].

В VII веке Аморий становится одной из основных целей арабских набегов, начавшихся с 644 г. Это подтверждает стратегическую важность города [8, р. 184].

Кульминации развитие города достигло к середине VII века, когда Аморий стал столицей одной из наиболее важных областей, географически занимавшей центральное положение в Малой Азии – фемы Анатолик [7, р. 25–26].

С этим городом связана история нескольких императоров. Речь идет, во-первых, о Льве III, основавшем Исаурийскую династию и первоначально занимавшем в феме Анатолик должность стратига (717 г.). В дальнейшем его сын Константин V (741–775 гг.) скрывался в Амории во время узурпации власти Артаваздом (742–743 гг.). Во-вторых, стратегим упомянутой фемы был будущий василевс Лев V Армянин (813 г.) [7, р. 26].

Город связан с происхождением другой династии византийских императоров, получившей название Аморийской или Фригийской – по месту рождения ее первого представителя – Михаила II (820–829 гг.) [6]. Этой семье удалось удержаться у власти вплоть до 867 г., когда трон был занят Василием I Македонянином.

Впрочем, есть вероятность того, что Македонская династия могла быть побочной ветвью Аморийской, так как жена Василия Евдокия Ингерина находилась в любовной связи с Михаилом III, последним императором Аморийской династии, что порождает сомнения в происхождении Льва VI (886–912 гг.) [2, с. 153].

Византийский период жизни города, как и его существование в целом, подходит к концу в XI веке, когда сельджуки одерживают решительную победу в битве при Манцикерте в 1071 г. [4, р. 80].

Впоследствии немногочисленные руины Амория были обнаружены и идентифицированы европейским археологом Уильямом Дж. Гамильтоном в 1836 г. Однако те виды, которые предстали перед путешественником, ныне сложно представить, поскольку впоследствии неподалеку от руин византийского города расположилась турецкая деревня Хисаркёй, и многие памятники были разобраны на строительные материалы [7, р. 27].

Более столетия спустя к раскопкам Амория приступила группа британских археологов под руководством Мартина Харрисона. После 2012 года раскопки проводятся преимущественно турецкими археологами [5].

Городское пространство можно разделить на Верхнюю и Нижнюю части. Во время византийского периода существования города Верхняя часть отводилась в основном под административные постройки, Нижняя – преимущественно под жилье. Среди наиболее значительных обнаруженных памятников следует выделить церковный комплекс, включающий в себя базилику и баптистерий, возведенные в V–VI вв. в Нижнем городе, термы, городские стены и внешний некрополь. К тому же, хорошо прослеживается система улиц (см. рис. 3) [9].

Таким образом, мы можем проследить основные известные вехи существования античного, а впоследствии византийского города Аморий, находящегося на севере Фригии близ границы с Галатией. Хотя город и оставил памятников на порядок меньше, нежели его соседи, к примеру, Лаодикея, он все же представляет интерес как один наиболее оживленных городов империи в византийское время.

Источники и литература (References):

1. Седов В.В. Ранневизантийский храм в Апамее Киботос (Динаре): предварительное сообщение о работах 2009–2010 гг. // Российская археология. 2011. № 3. С. 98–107.
2. Успенский Ф.И. История Византийской империи. Т.3. Период Македонской династии (867–1057). М.: Мысль, 1997. 528 с.
3. Arthur P. Hierapolis of Phrygia: The Drawn-Out Demise of an Anatolian City // *Vrbes Extinctae. Archaeologies of Abandoned Classical Towns*. Farnham: Ashgate, 2012. P. 275–305.
4. Foss C.F.W. Amorion // *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York: Oxford University Press, 1991. P. 79–80.
5. Gökalp Z.D., Erel A.C., Yilmazyaşar H. 2016 Yılı Amorium Kazisi // *Kazi Sonuçları Toplantısı*. Cilt. Bursa, 2017. P. 557–570.

6. Hollingsworth P.A. Amorian or Phrygian Dynasty // The Oxford Dictionary of Byzantium. New York: Oxford University Press, 1991. P. 79.
7. Ivison E.A. Amorium in the Byzantine Dark Ages (seventh to ninth centuries) // Post-Roman Towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium. 2007. № 2. P. 25–61.
8. Kaegi E.W. Byzantium and The Early Islamic Conquests. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 327 p.
9. Lightfoot C.S. The Amorium Project: Excavation and Research in 2001 // Dumbarton Oaks Papers. 2004. Vol. 58. P. 355–370.
10. Maranzana P. Late Roman Fortifications in Galatia // Phrygia in Antiquity: From the Bronze Age to the Byzantine Period. Leuven: Peeters, 2019. P. 687–719.
11. Şimşek C. Kolossai // Arkeoloji ve Sanat Dergisi. 2002. № 24(107). P. 3–16.
12. Şimşek C. Urban Planning of Laodikeia on the Lykos in the Light of New Evidence. // Landscape and History in the Lykos Valley: Laodikeia and Hierapolis in Phrygia. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017. P. 1–51.
13. Thonemann P. Phrygia: an anarchist history, 950 BC–AD 100 // Roman Phrygia: Culture and Society. Cambridge: University Printing House, 2013. P. 1–44.



Рис. 1. Расположение города Аморий

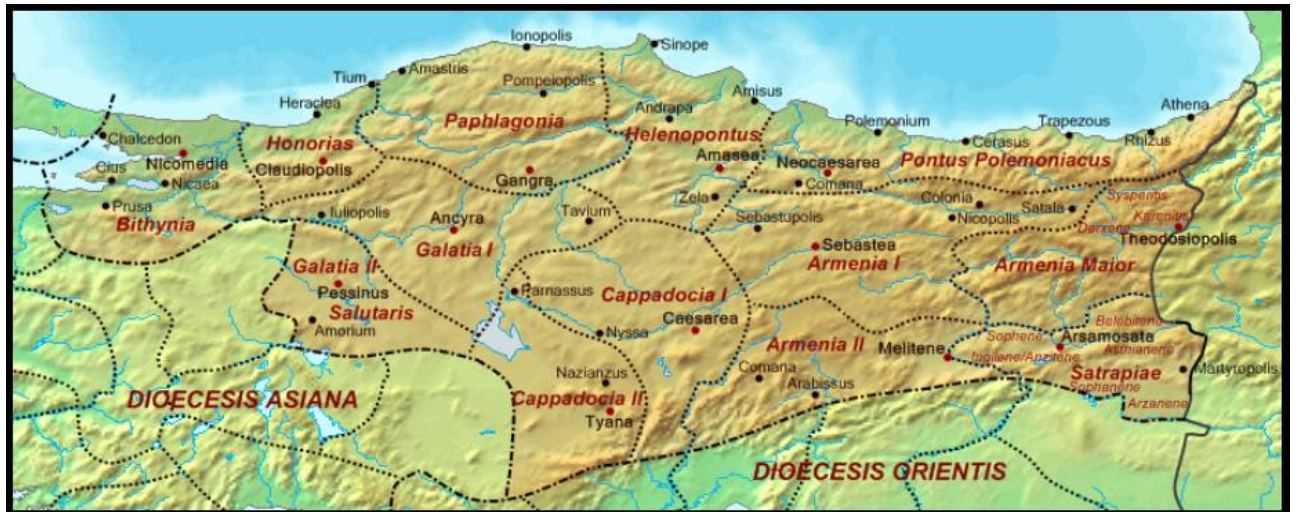


Рис. 2. Аморий в административной системе Диоклетиана

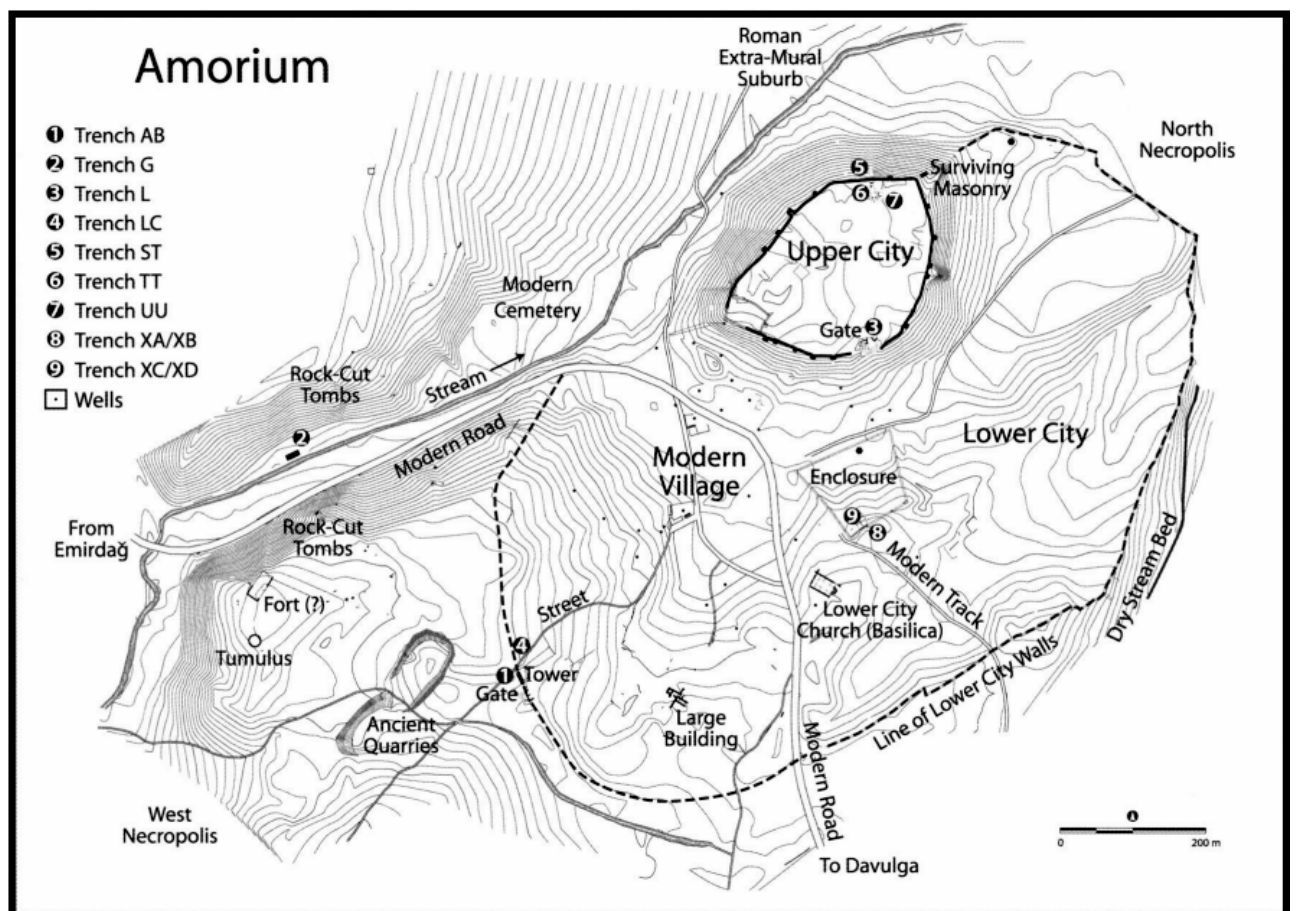


Рис. 3. Топографическая карта Амория

**БАЗИЛИКА КАК ЭЛЕМЕНТ РАЗВИТОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ В РАННЕЙ
ВИЗАНТИИ НА ПРИМЕРЕ УВАРОВСКОЙ БАЗИЛИКИ В ХЕРСОНЕСЕ И ЦЕРКВИ СВЯТОГО
ТИТА НА КРИТЕ**

**THE BASILICA AS AN ELEMENT OF THE DEVELOPED CHRISTIAN TRADITION IN EARLY
BYZANTIUM, AS EXEMPLIFIED BY THE UVAROV BASILICA IN CHERSONESOS AND THE
CHURCH OF ST. TITUS IN CRETE**

Муртазин И.А.¹
Murtazin I.A.

Белгородский национальный исследовательский университет
Belgorod National Research University

Аннотация. В статье предпринят опыт оценки церковной администрации в ранневизантийский период на Крите и в Крыму, а также сравнения архитектурных особенностей христианских строений на примерах Уваровской базилики в Херсонесе и церкви Святого Тита в Гортине на Крите. Сделан вывод, что эти архитектурные сооружения значительно отличаются друг от друга. Это означает, что на разных территориях Византийской империи имелись свои особенности и традиции строительства храмов.

Abstract. The article attempts to evaluate the church administration in the early Byzantine period in Crete and Crimea, as well as to compare the architectural features of Christian buildings using the examples of the Uvarov Basilica in Chersonesos and the Church of St. Titus in Gortyn in Crete. It is concluded that these architectural structures differ significantly from each other. This means that different territories of the Byzantine Empire had their own features and traditions of temple construction.

Ключевые слова: базилика, церковь, Крым, Крит, архитектура

Key words: basilica, church, Crimea, Crete, architecture

В правление Константина I появились первые осязаемые материальные следы христианства по всей территории империи, в том числе на Крите, где еще в I веке появились первые христиане [3, р. 106], и в Крыму, где этот процесс начался не позднее III века, а возможно и во II в. [6, с. 130].

В этой контексте мною предпринят сравнительный анализ Уваровской базилики в Херсонесе и базилики Святого Тита в Гортине. Оба этих храма являются наиболее важными для своих регионов и городов. Об архитектурных памятниках этого типа написано большое количество работ. Однако о базилике Святого Тита нет отечественных исследований, существуют только зарубежные работы. В археологическом плане у нас осталась достаточное количество данных об этом памятнике – восточная часть базилики сохранилась достаточно хорошо, как и некоторые прочие ее остатки, от 0,5 до 2,3 м в высоту [4, р. 15]. Остальное разрушено.

С Уваровской, все наоборот – есть отечественные работы. Но существует проблема, связанная с тем, что памятник не сохранился полностью. Существует только нижняя часть здания.

Начнем анализ с базилики Святого Тита, которая находилась на территории столицы Крита – города Гортины [1, р. 34]. Храм был центром архиепископства на всей территории

¹ Научный руководитель: Болгов Николай Николаевич, доктор исторических наук, профессор кафедры всеобщей истории историко-филологического факультета НИУ «БелГУ»; главный научный сотрудник Института истории и археологии Византии и Причерноморья СевГУ.

острова, что подтверждается надписями на остатках самой базилики и упоминаниями в письменных источниках. Так, в письме 451 г. к папе Льву I, которое было отправлено с Гортины [2, р. 647], а также у Андрея Дамасского – митрополита гортинского, упоминается храм, а также косвенно подчеркивается центральная функция именно гортинского архиепископства с главным храмом в базилике Святого Тита [4, р. 11].

С Уваровской базиликой все обстоит иначе. Во главе этой церковной территории стоял епископ, который главенствовал над территорией Юго-Западного Крыма [8, с. 18]. Это подтверждается в *Corpus notitiarum Episcopatumum*, где отмечено, что еще в I веке на II Вселенском соборе присутствовал епископ из Херсона [8, с. 17]. Кроме того, немаловажным является агиографический источник «Жития святых епископов Херсонских», который подтверждает факт наличия епископства в Херсонесе [9, с. 338].

Таким образом, храм на Крите был центром архиепископства, а храм в Херсоне – центром небольшой епархии, то есть ниже по статусу.

Датировка строительства базилики Святого Тита остается дискуссионной. Ставрос Малукос предположил, что она построена в VI веке и перестраивалась до – века включительно [4, р. 12]. Однако, данные, полученные с 2013 по 2015 гг., позволили датировать постройку храма серединой V века [5, р. 85]. Причину столь широких датировок специалисты связывают с неоднократными перестройками архитектурного сооружения в период землетрясений и арабских набегов [7, с. 177].

Ширина и длина памятника, включая все его основные части, была 24,5 x 34,3 м [4, р. 15]. Базилика была трехнефной [2, р. 646], разделенной колоннами на невысоком стилобате. Восточная часть имела три апсиды [7, с. 178], главный алтарь находился в центральном нефе, а остальные в боковых. Длина нефа составляла 31 м, а ширина 20,5 м. Трансепт имел двухспидную форму [1, р. 33]. Нартекс соединялся с храмом трехчастными арочными проемами. Алтарное пространство включало в себя алтарную апсиду, жертвенник и диаконник [4, р. 15]. Перекрытие здания, вероятно, было деревянным, а не сводчатым. Над стыком центрального и поперечного нефов был купол с барабаном. Основным строительным материалом были прямоугольные тщательно отесанные блоки [1, р. 32].

Уваровская базилика Херсонеса Таврического находится в едином архитектурном комплексе, который включал в себя также баптистерий и резиденцию епископа. Собор сохранился плохо. Во-первых, из-за близкого расположения береговой линии, что в уже в новое время привело к обрушению северо-восточной части базилики [9, с. 338]. Во-вторых, в период археологических раскопок XIX века храм был уже в значительной мере разрушен. Таким образом, мы имеем ныне *in situ* часть оставшихся стен базилики по контуру и мозаичную часть пола в экзонартексе [10, с. 21].

Впервые храм был описан графом А.С. Уваровым. Впоследствии его докапывал и описывал К.К. Косцюшко-Валюжинич, который, по монетному материалу, обнаруженному под полом базилики, датировал его рубежом VI–VII вв.. А.А. Якобсоном впоследствии отстаивал более раннюю датировку – V в. с перестройками в VI и X веках [10, с. 23]. Главная архитектурная особенность храма, как и Гортинской базилики – трехнефная планировка. Базилика составляла в длину 36 м с двумя боковыми рядами колонн. В боковых нефках были прорези окон. В центральной апсиде был алтарь. Более интересное и значительное отличие от базилики Святого Тита – мозаичные изображения. Вход осуществлялся через нартекс, что было характерно для всех христианских храмов той поры [10, с. 22].

Таким образом, в качестве основного отличия двух храмов следует назвать различную форму базилик, в частности, наличие купола на критском памятнике, и отличие мозаичных изображений. Роднит их тринефная планировка. Хотя эти сооружения значительно отличаются друг от друга, их наличие дает понять, что на разных территориях Византийской империи имелись свои традиции создания храмов. Это подталкивает нас к дальнейшему их изучению, а также поиску схожих форм архитектурной традиции.

Источники и литература (References):

1. Baldini I. Early Byzantine churches in Crete and Cyprus, between local identity and homologation // *Cahiers du Centre d'Etudes Chypriotes*. 2013. Vol. 43. P. 31–49.
2. Baldini I. La basilica di S. Tito a Gortina gli appunti inedita di Giuseppe Gerola // *ASAtene LXXXVII*. 2009. Serie III, 9. Tomo I. P. 635–679.

3. Getorakes T.E. History of Crete. Iraklion, 1994. 556 p.
4. Μαμαλούκος Σταύρος Θέματα ανασυγκρότησης της αρχικής εμφάνισης η Εκκλησία του Αγίου Τίτου στη Γόρτυνα // Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας Περίοδος Δ Τομος ΑΔ 2013. 2013. Ρ. 11–23.
5. Συθιακάκη Β. Προκαταρκτική παρουσίαση των αποτελεσμάτων της αρχαιολογικής έρευνας στο ναό του Αγίου Τίτου Γόρτυνας κατά τα έτη 2013–2015 // Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας. 2019. περίοδος Δ', Τεύχος Μ. Ρ. 61–86.
6. Катунин Ю.А. Христианство в истории и культуре народов Крыма I–XVIII вв. // Философия. Культурология. Политология. Социология. 2013. Т. 24. № 3. С. 130–141.
7. Муртазин И.А. Базилика Святого Тита: история и его описание // Классическая и византийская традиция. 2024: сборник материалов XVIII научной конференции. Белгород, 2024. С. 176–180.
8. Фомин М.В. Херсонская епархия в политике Византийской империи в IV–VII вв. // Современная научная мысль. 2023. № 2. С. 13–20.
9. Хрушкова Л.Г. Епископская базилика Херсонеса Таврического: методы изучения, результаты, современный взгляд // Владимирский сборник. Материалы международных научных конференций «I–II Свято-Владимирские чтения». Владимир, 2016. С. 327–435.
10. Якобсон А.А. Средневековый Крым. Очерки истории и истории материальной культуры. М.: Наука, 1964. 183 с.

ВИЗУАЛЬНОЕ ОТОБРАЖЕНИЕ ПАТРИОТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ИКОНЕ

VISUAL REPRESENTATION OF THE PATRIOTIC PARADIGM IN BYZANTINE ICONS

Николаенко Е.С.¹

Nikolaenko E.S.

Севастопольский государственный университет, г. Севастополь
Sevastopol State University, Sevastopol

Аннотация. В статье изучена византийская иконопись как визуальное воплощение патриотических идей. Сделан вывод, что иконы служили не только религиозным целям, но и являлись инструментом формирования имперской идентичности и сплочения общества. Подчеркнута их роль в поддержании патриотического духа и стремления к освобождению от латинского влияния, мотивации армии в период военных кампаний. Византийская иконопись, объединяя духовное и светское, играла важную роль в укреплении патриотизма и сплоченности ромеев.

Abstract. The article examines Byzantine icon painting as a visual embodiment of patriotic ideas. It is concluded that the icons served not only religious purposes, but were also a tool for the formation of imperial identity and social cohesion. Their role in maintaining the patriotic spirit and striving to free themselves from Latin influence, as well as motivating the army during military campaigns, is emphasized. Byzantine iconography, which unites the spiritual and the secular, played an important role in strengthening Roman patriotism and solidarity.

Ключевые слова: Византия, иконопись, религия, патриотизм, армия

Keywords: Byzantium, iconography, religion, patriotism, army

Византийская икона, как визуальный источник, может служить не только в качестве религиозного объекта, но и отображением византийского патриотизма, поскольку иконопись для византийцев была не просто способом выражения религиозных чувств, а инструментом формирования национальной идентичности и способом сплочения.

Мозаики с изображением императоров также имеют патриотическое значение. Мозаика с изображением императора Льва VI перед Христом расположена в люнете над центральным входом в собор Святой Софии в Константинополе. Ее создание относят к периоду между 886 и 912 годами. Христос торжественно восседает на троне с Евангелием в руках, по сторонам от него изображены два медальона с полуфигурами Богоматери и Архангела Гавриила. Слева от Иисуса в позе глубокого поклона проскинесиса, с протянутыми к Спасителю руками, представлен император Лев VI.

Среди искусствоведов есть мнение, что мозаика воспроизводит религиозную церемонию, во время которой император падал перед святым, чтобы просить Христа о благополучии империи или просто просит прощения за свои деяния, поскольку считается, что здесь императора показали, как грешного правителя. Но по другой версии считается, что это образная сцена поклонения земного царя Небесному или молитвы о заступничестве.

Мозаика «Императоры Константин и Юстиниан перед Богоматерью» написана во второй половине X в. и находится в соборе Святой Софии. На мозаике изображена Богоматерь с Богомладенцем на коленях, император Константин (справа) приносит в дар Константинополь, император Юстиниан (слева) приносит в дар собор Святой Софии.

Мы видим, что роль императоров в Византии была не только в военных кампаниях, но и в религиозном аспекте, что позволяло создавать единство между небесным и земным, связывая судьбу империи с божественным промыслом, а также соединяя духовные и светские аспекты жизни.

Но духовный и светский аспекты были не единственными, где применялись византийские иконы как патриотическая парадигма, к ним присоединялись и военные компоненты: в

¹ Научный руководитель – Хапаев Вадим Вадимович, доцент, кандидат исторических наук, доцент кафедры «Всеобщая история и мировая культура» Севастопольского государственного университета.

собраниях Б. и В. Хоненко [1] есть иконы, благословляемые Христом, но они уже относятся к XII–XIII векам, в момент, когда Византия была разделена на несколько частей из-за IV крестового похода. Поэтому религия была важным элементом в патриотическом сознании людей, чтобы сохранить свою страну и в дальнейшем прогнать латинян из Константинополя.

Воины на иконах представлены либо в виде святых с нимбом на голове, либо как благословляемые Христом. Важную роль играет культ святого Георгия Победоносца в иконописи того времени. К этому же собранию относятся икона святого Феодора Тирона и святого Феодора Стратилата, святого Георгия, две иконы святого Димитрия. Все они относятся к XII–XIII векам, что может говорить о том, что в них вкладывали один смысл, а также мотивы их написания одинаковые – показать воинов, чтобы армия ромеев могла на них равняться, вести успешные военные кампании и сплотить людей, чтобы изгнать крестоносцев из своей страны.

Икона святого Георгия и святого евангелиста Луки показывает двух людей, общающихся между собой. Она интересна тем, что это одна из немногих икон, показывающая взаимоотношения людей друг с другом. Причем в рамках патриотической парадигмы: воин ищет поддержки и помощи у представителя Церкви.

Представленный анализ византийских икон и мозаик убедительно демонстрирует их многофункциональность, выходящую далеко за рамки исключительно религиозного значения. Они служили мощным инструментом формирования и поддержания византийского патриотизма, национальной идентичности и единства.

Мозаики в соборе Святой Софии, изображающие императоров Льва VI, Константина и Юстиниана, иллюстрируют неразрывную связь между земной властью и божественным промыслом. Подчеркивая религиозное благочестие правителей, их вклад в строительство и украшение храмов, византийское искусство легитимизировало императорскую власть и объединяло народ вокруг веры. Акцент на поклонении императора Христу или Богородице подчеркивал его роль как посредника между небесным и земным миром, а также его ответственность перед Богом за благополучие империи.

Особую актуальность патриотическая функция иконописи приобрела в период ослабления Византии, особенно после IV Крестового похода, когда империя была разделена. Иконы с изображением святых воинов – Георгия Победоносца, Феодора Тирона, Феодора Стратилата и Димитрия Солунского – служили образцами для подражания, вдохновляя армию ромеев на успешные военные кампании и способствуя сплочению народа в борьбе против латинян. Эти образы не только придавали воинам уверенность и веру в победу, но и укрепляли национальное самосознание, подчеркивая необходимость защиты родной земли и православной веры.

Икона святого Георгия и святого евангелиста Луки, показывающая взаимодействие воина и представителя Церкви, является примером того, как религиозное искусство могло транслировать идею сотрудничества между различными слоями общества ради общей цели – укрепления и защиты Византии. Она демонстрирует важность духовной поддержки для воинов и призывает к единству перед лицом внешних угроз.

Источники и литература (References):

1. Каптен Г.Ю. Проблема сакрализации войны в византийском богословии и историографии. СПб: издательство РГХА. 264 с.
2. Архипова Е.И. Каменные иконки со святыми воинами: византийское наследие и южнорусская традиция. СПб: издательство Государственного Эрмитажа. 2015. С. 271–289.

ТЕОЛОГИЯ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК: 27-23+2-84+316.74

DOI: 10.5281/zenodo.17114469

ТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ ПРАВОСЛАВИЯ И ИХ СОВРЕМЕННОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ

TRADITIONAL VALUES OF ORTHODOXY AND THEIR CONTEMPORARY INTERPRETATION

Герлейн А.С.¹
Gerleyn A.S.

*Сибирский федеральный университет
Siberian Federal University*

Аннотация. Статья посвящена анализу современных интерпретаций традиционных ценностей Православия в условиях глобализации и цифровизации. Исследование выявляет ключевые ценности православного богословия, такие как любовь, милосердие, целомудрие и соборность, основанные на Священном Писании и святоотеческом предании. Особое внимание уделяется вызовам, с которыми сталкивается Церковь в современном мире: секуляризация, постмодернизм, цифровая культура, а также дискуссиям между либеральным и консервативным подходами к адаптации традиционных норм. Рассматриваются практические аспекты духовно-нравственного воспитания, включая образовательные и социальные проекты, а также критика взаимодействия Церкви с государством и обществом. Выводом является понимание необходимости баланса между сохранением традиционной идентичности и творческим осмыслением новых условий для выполнения миссии Церкви в XXI веке.

Abstract. The article is devoted to the analysis of modern interpretations of the traditional values of Orthodoxy in the context of globalization and digitalization. The study reveals the key values of Orthodox theology, such as love, mercy, chastity and conciliarity, based on the Holy Scriptures and patristic tradition. Special attention is paid to the challenges the Church faces in the modern world.: secularization, postmodernism, digital culture, as well as discussions between liberal and conservative approaches to adapting traditional norms. Practical aspects of spiritual and moral education are considered, including educational and social projects, as well as criticism of the interaction of the Church with the state and society. The conclusion is an understanding of the need for a balance between preserving traditional identity and creatively understanding new conditions for fulfilling the mission of the Church in the 21st century.

Ключевые слова: православное богословие, традиционные ценности, секуляризация, цифровизация, духовно-нравственное воспитание, церковь

Key words: orthodox theology, traditional values, secularization, digitalization, spiritual and moral education, the church

Православное богословие, опираясь на многовековое наследие, сегодня сталкивается с необходимостью переосмысления традиционных ценностей в новых реалиях. Эта необходимость обусловлена рядом вызовов, среди которых важность осмысления традиционных ценностей в условиях глобализации и цифровизации. Целью данного исследования является выявление и анализ современных интерпретаций традиционных ценностей в православном богословии, путем рассмотрения их трансформации и адаптации к вызовам глобализации и цифровизации, а также представится возможным оценить роль Церкви в сохранении и актуализации этих ценностей в условиях меняющегося социокультурного контекста. Первостепенными задачами исследования является рассмотрение богословского понимания традиционных ценностей, выявление их трансформации в современном контексте. Также необходимо проанализировать роль Церкви в сохранении традиционных ценностей и их популяризации.

В публичном дискурсе, особенно в академических и церковных кругах, активно обсуждается вопрос о совместимости религиозных ценностей с новыми тенденциями общества в условиях глобализации. Прежде, чем дать ответ на этот вопрос, необходимо проанализиро-

¹ Научный руководитель: Смолина Майя Гавриловна, кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии и искусствоведения Сибирского федерального университета.

вать ценности конкретной религии, в данном случае – Православия. В Библии и святоотеческом предании заложены ключевые ценности Православия, которые формируют духовную и нравственную основу веры. В Православии любовь – ключевая ценность, понимаемая как деятельное стремление к благу другого (1 Ин. 4:16, Мф. 22:37-39). Иоанн Златоуст называл ее «источником всех благ». Милосердие и помощь ближнему также важны (Лк. 10:25-37, Иак. 2:14-17). Целомудрие и чистота, важный аспект этики, ведущий к святости (1 Фес. 4:3-5, Мф. 5:8). Н.С. Первушина анализирует православные ценности через призму Десяти заповедей, выделяя ценности, связанные с отношением к Богу (вера, поклонение, почитание имени, соблюдение дня Господня) и отношениями между людьми (семья, жизнь, целомудрие, честность, правдивость). Дополнительно выделены любовь, милосердие, смирение, терпение, соборность и самосовершенствование. Первушина считает заповеди путем к гармонии, особенно важной в современном мире, и предлагает исследовать их в контексте цифровой эпохи и секулярной этики.

На данном этапе исследования были выявлены главные ценности Православия, из этого и вытекает главная проблема исследования, а именно: православные ценности сегодня сталкиваются с рядом вызовов, связанных с глобальными социокультурными изменениями. Эти вызовы порождают новые интерпретации традиционных норм и дискуссии внутри Церкви. В первую очередь, стоит отметить, что секуляризация, выражающаяся в отделении религии от общественной жизни, приводит к религиозному индифферентизму, подмене традиционных ценностей (семьи, жертвенности).

Постмодернизм с его релятивизмом и отрицанием абсолютных истин ставит под сомнение авторитет Церкви, порождает гибридные духовные практики, например, совмещение Православия и эзотерики, а также дискуссии о пересмотре традиционных этических норм. Цифровая культура с ее виртуализацией и клиповым мышлением приводит к подмене реального духовного опыта цифровыми суррогатами, возникновению вопросов «кибер-аскетизма» и дискуссий о совместимости цифрового бессмертия с православным вероучением. Дискуссии о трансформации православных ценностей в современном мире разделяют Церковь на несколько течений.

Либеральный подход, представленный такими богословами, как протоиерей Георгий Митрофанов, предлагает адаптировать традиции к современности, аргументируя это необходимостью понятного для молодежи языка проповеди, например, через соцсети, и смягчения позиции по отношению к разводам, сексуальным меньшинствам и роли женщин в Церкви. Эта позиция представлена Георгием Митрофановым в его «Церковь и современный мир».

Консервативное крыло, к которому относится архиепископ Марк Головков, который в труде «Простые ответы на вечные вопросы», настаивает на неизменности догматов и канонов, рассматривая современные тенденции как повторение древних ересей, сравнивая гендерные теории с неогностицизмом, и отвергая компромиссы с «миром».

Умеренная позиция, поддерживаемая митрополитом Иларионом Алфеевым в статье «Христианство и цифровая цивилизация», предполагает сочетание сохранения традиции с миссионерской гибкостью, акцентируя внимание на изменении формы подачи учения без изменения его сути, например, через онлайн-трансляции богослужений или привлечение православных психологов для помощи семьям. Но цифровую эпоху социальное служение расширяется за счет виртуальных треб и активности православных блогеров в интернете. Экологический кризис актуализирует аскетические практики через призму ответственного потребления: пост рассматривается как возможность отказа от пластика и практики вегетарианства, возникают эко-монастыри, фокусирующиеся на органическом сельском хозяйстве.

В условиях стремительной секуляризации и цифровизации Православная Церковь активно участвует в духовно-нравственном воспитании, предлагая альтернативу потребительской культуре. Это направление включает работу с детьми, молодежью, семьей и социально незащищенными группами через образовательные, социальные и миссионерские проекты.

Церковь играет активную роль в образовании и социальной работе. Образовательные инициативы включают православные гимназии и воскресные школы, предлагающие углубленное изучение религиозных дисциплин и христианской этики, например, Московская православная гимназия святого Василия Великого (г. Москва, основана в 1993 году), а также курсы ОПК в общеобразовательных школах, введенные в 2012 году в 23 регионах России. Они вызывают дискуссии об их месте в программе и обвинения в «навязывании религии», на которые Церковь отвечает заявлениями о культурологическом подходе.

Социальное служение Церкви направлено на помощь нуждающимся через приюты для бездомных. Одним из таких масштабных проектов стал «Ангар спасения» (г. Москва, православная служба помощи «Милосердие», действует с 2011 года), программы реабилитации зависимых, поддержку семьи посредством консультаций и кризисных центров для женщин. Подобным образом сформировался «Дом для мамы» (г. Москва, благотворительный фонд «Милосердие», открыт в 2013 году) – благотворительный проект православной службы

помощи, московский кризисный центр помощи беременным женщинам и матерям с детьми, программы реабилитации зависимых, такие как центр «Метанойя» при Даниловом монастыре (г. Москва, работает с 2000 года).

Также, в рамках привлечения новых прихожан, особенно молодежи и взрослых, Православная Церковь использует различные форматы работы, включая детские и молодежные лагеря. Самыми известными считаются «Звезда Вифлеема» (Московская область, организуется Патриаршим центром духовного развития молодежи с 2005 года), «Феодоровский городок» (г. Кострома, проводится с 2010 года Костромской епархией), с программами, включающими спорт, творчество, молитву и исповедь. Кроме того, существуют молодежные движения, представленные как активистскими миссионерскими группами, к примеру «Сорок сороков» (общероссийское движение, зарегистрировано в 2014 году) и «Православные добровольцы» (межрегиональная организация, основана в 2016 году), так и дискуссионными клубами, такие как проект «Благословение» при храме Троицы в Хохлах (г. Москва, работает с 2018 года), где проводятся встречи с учеными и обсуждения фильмов.

Несмотря на работу со стороны Церкви по сохранению традиционных православных ценностей в период глобализации, современное положение ее в обществе вызывает неоднозначную реакцию, что проявляется в трех основных направлениях критики. Во-первых, проблема клерикализации вызывает серьезные дискуссии. Особую озабоченность экспертов вызывает чрезмерно тесное взаимодействие Церкви и государства, примером чего может служить институт военного духовенства, где священники стали обязательным элементом армейской структуры. Такая практика, с одной стороны, обеспечивает духовное окормление военнослужащих, с другой – вызывает опасения относительно нарушения принципа светскости государства. Во-вторых, конфликт научного и религиозного мировоззрений продолжает оставаться актуальным. Наиболее ярко это проявляется в дискуссиях вокруг преподавания теории эволюции в образовательных учреждениях, где позиция креационизма, поддерживаемая частью церковных кругов, вступает в противоречие с современной научной парадигмой. В-третьих, проблема формализации религиозной жизни выражается в появлении проектов, носящих показной характер. Ярким примером может служить практика освящения светских мероприятий и коммерческих объектов, что вызывает справедливые вопросы о глубине и искренности подобных инициатив.

Проведенное исследование ценностей Православия в современном социокультурном контексте позволяет сделать ряд важных выводов. Традиционные православные ценности, сформированные на основе Священного Писания и святоотеческого предания, продолжают сохранять свою актуальность, выступая в качестве духовно-нравственных ориентиров в условиях стремительных социальных изменений. Однако их интерпретация и практическое воплощение требуют сегодня нового осмысления с учетом вызовов современности. Таким образом, Православие, сохраняя свою духовную сущность и опираясь на многовековое богословское и аскетическое наследие, способно предложить современному человеку убедительные ответы на вызовы времени. Это требует от Церкви как верности традиции, так и творческого осмысления новых условий для выполнения своей миссии в XXI веке.

Источники и литература (References):

1. Баева Л.В. Классические христианские ценности с позиции современной экзистенциальной антропологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2007. № 3. С. 45–52.
2. Баева Л.В., Гаранов Ю.С. К вопросу о сущности христианских ценностей в контексте философского анализа // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2013. № 2 (35). С. 164–173.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета [Электронный ресурс]. URL: <https://bible.optina.ru/> (дата обращения: 10.06.2025).
4. Борейко Ю.Г. Ценностный смысл обыденного сознания в повседневности религии // Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences. 2015. Vol. III (7). P. 7–11.
5. Василий Великий, свт. Беседы на псалмы. М.: Сибирская Благовонница, 2012. 560 с.
6. Заповеди Божии [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/104777.html> (дата обращения: 10.06.2025).
7. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на 1-е послание к Коринфянам. СПб.: Изд-во СПбДА, 1898. 450 с.
8. Касенкин В.А. Историография учреждения и восстановления института Патриаршества в Русской Православной Церкви // Церковь. Богословие. История. 2021. № 2. С. 253–268.
9. Лагуновская Е.А. Духовно-нравственные ценности христианства в университетском гуманитарном образовании [Электронный ресурс]. URL: <http://elib.bsu.by/handle/123456789/150961> (дата обращения: 10.06.2025).
10. Марк А.Е. и др. (ред.). Простые ответы на вечные вопросы. Litres, 2022.
11. Первушина Н.С. Традиционные ценности православия в контексте десяти заповедей христианства // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2010. № 1 (5). С. 84–86.

**«ЗНАНИЕ НАДМЕВАЕТ»: ОТ АНТИЧНОЙ КРИТИКИ ХРИСТИАНСТВА В СОЧИНЕНИИ
ЦЕЛЬСА К АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ К.Г. ЮНГА**

**“KNOWLEDGE PUFFS UP”: FROM CELSUS' ANCIENT CRITIQUE OF CHRISTIANITY TO
JUNG'S ANALYTICAL PSYCHOLOGY**

Тельнова А.М., Лысенкова А.А.¹
Telnova A.M., Lysenkova A.A.

Московский педагогический государственный университет, г. Москва
Moscow State Pedagogical University, Moscow

Аннотация. В статье изучена критика христианского «антиинтеллектуализма», сформулированную Цельсом во II веке, в сопоставлении с психологической концепцией инфляции сознания Карла Густава Юнга. Анализ опирается на текст апостола Павла [1 Кор. 8:1] и раскрывает более глубокое значение библейского предостережения «знание надмевает». Методологически работа объединяет историко-философский и аналитико-психологический подходы. Установлено, что критика Цельса отражает буквальное и одностороннее прочтение христианской мысли, тогда как психология XX века позволяет обнаружить в ней сложное психологическое явление. Это открывает возможности для междисциплинарного диалога между богословием и аналитической психологией.

Abstract. The article examines the criticism of Christian «anti-intellectualism» formulated by Celsus in the 2nd century, in comparison with Carl Gustav Jung's psychological concept of ego inflation. The analysis is based on the biblical text of the Apostle Paul [1 Cor. 8:1] and reveals a deeper meaning behind the scriptural warning that «knowledge puffs up». Methodologically, the study combines a historical-philosophical and analytical-psychological approach. It is established that Celsus's critique reflects a literal and one-sided interpretation of Christian thought, while 20th-century psychology allows us to identify a complex psychological phenomenon behind it. This opens up possibilities for interdisciplinary dialogue between theology and analytical psychology.

Ключевые слова: Цельс, христианство, антиинтеллектуализм, Карл Юнг, инфляция эго, аналитическая психология, апостол Павел

Key words: Celsus, Christianity, anti-intellectualism, Carl Jung, ego inflation, analytical psychology, Apostle Paul

С именем Цельса связана первая серьезная литературная попытка осмысления и критики христианской религии. Именно он в сочинении «Истинное слово» дал систематическую критику христианства с исторической, философской, политической точек зрения [5]. Для работы характерно то, что приводимые в ней факты отобраны автором в соответствии с потребностями полемического произведения, их оценка производится скорее с целью воздействия на читателя, нежели с целью беспристрастного описания положения вещей [3], что также обуславливает важность подробного исследования аргументов Цельса. Обвинения христианства в антиинтеллектуализме, сформулированные Цельсом во II веке, до сих пор воспроизводятся в современных антирелигиозных дискуссиях, однако редко подвергаются повторной богословской или психологической переоценке. Особенно важно переосмысление подобных упреков в свете достижений аналитической психологии XX века. Интерпретация Карла Густава Юнга позволяет взглянуть на библейское предостережение «знание надмевает» [1 Кор. 8:1] не как призыв к отказу от обучения или презрение к знаниям, а как глубокое предупреждение о внутренних психологических рисках, связанных с неконтролируемым расширением сознания. Это открывает возможность для нового, междисциплинарного диалога между религией и психологией.

В современном научном и культурном пространстве наблюдается возросший интерес к идеям Карла Густава Юнга, особенно в контексте междисциплинарных исследований. Аналитическая психология все чаще используется для переосмысления религиозных текстов

¹ Научный руководитель: Лысенкова Анастасия Александровна, старший преподаватель кафедры истории древнего мира и средних веков им. В. Ф. Семенова Московского государственного педагогического университета.

и символов, включая библейские. Однако осмысление ранней критики христианства – в частности, обвинений в антиинтеллектуализме – до сих пор редко рассматривается через призму юнгианского подхода, что делает подобное исследование особенно актуальным и востребованным.

В центре настоящего исследования – анализ одного из ключевых тезисов античной критики христианства, сформулированного Цельсом в сочинении «Истинное слово» во II веке: обвинения христиан в антиинтеллектуализме, выраженного, в частности, через критику их якобы сознательного отказа от образования, философии и рационального мышления. Цельс пишет: *«Вот что они предписывают: “Пусть к нам не вступит ни один образованный, ни один мудрый, ни один разумный (человек); все это у нас считается дурным. Но если есть невежда, неразумный, несовершеннолетний, пусть он смело придет”.* Считая только такого рода людей достойными своего бога, они, очевидно, желают и могут привлечь только малолетних, низкородных, необразованных, рабов и детвору [4]». Эта претензия, воспринятая как поверхностная и неконструктивная уже в апологетике Оригена, тем не менее долгое время оставалась предметом спора и активно воспроизводилась в поздней атеистической литературе.

Ориген отвечал: *«Ни по отношению к незрелым людям, ни по отношению к необразованным простецам мы не поступаем так, чтобы им говорить: “Избегайте врачей!” Мы не говорим также: “Остерегайтесь того, как бы кто-нибудь из вас не получил научного образования!” Не свойственно нам учить также и тому, что знание есть зло; не настолько мы безумны, чтобы иметь и такое мнение, что “знание, которым обладает человек, причиняет вред его душевному здоровью”»*[2]. Ответ Оригена на эту претензию корректен и уместен: он справедливо отмечает, что христианство не отвергало образование и знание. Однако и Ориген, и Цельс не затрагивают глубинного смысла, который в действительности стоит за библейскими предостережениями против *«знания, которое надмевает»* [1 Кор. 8:1]. В исследовании предпринимается попытка взглянуть на эту претензию сквозь призму аналитической психологии XX века, в частности, через концепт инфляции эго, сформулированный Карлом Густавом Юнгом.

Ключевым объектом внимания становится отрывок из послания к коринфянам апостола Павла: *«О идолжертвенных яствах мы знаем, потому что мы все имеем знание; но знание надмевает, а любовь назидает [1]»*, и особенно интересны здесь слова *«знание надмевает»* [1 Кор. 8:1], традиционно интерпретируемые как негативное отношение к знанию и разуму. Подобное понимание, зафиксированное в полемике Цельса, является односторонним и не учитывает более глубоких психологических уровней, скрытых в библейском нарративе.

Парадокс в том, что Павел не выступает против знания как такового, но против знания, которое становится предметом гордости, духовной изоляции и разрушения связи с обществом. Этот тезис не был и не мог быть в полной мере раскрыт во времена Цельса или Оригена. Лишь в XX веке, в рамках аналитической психологии Карла Густава Юнга, эти слова апостола Павла были проанализированы, что помогло понять их истинный смысл.

В работе «Отношения между эго и бессознательным» Юнг подробно описывает феномен инфляции, то есть опасности, связанной с резким расширением сознания, особенно когда человек сталкивается с мощными архетипическими пластами бессознательного. Это расширение, по словам Юнга, нередко сопровождается ощущением грандиозности, иллюзией тотального понимания, самодовольством и ощущением власти. Именно в этом контексте он цитирует Павла: *«Знание надмевает»*, объясняя, что знание становится опасным, когда оно не сопровождается духовной работой над собой. Юнг поясняет: *«То, что было собственностью бессознательных сил, вырывается из своей естественной обстановки и подчиняется прихотям сознательного ума. Человек, узурпировавший новое знание, претерпевает, однако, преобразование или увеличение сознания, которое теперь уже не имеет сходства с сознанием его ближних. Он поднялся выше человеческого уровня своего поколения, но тем самым и отдалился от людей. Мука этого одиночества – месь богов, ибо никогда больше он не сможет вернуться назад, к людям».*

Получается, что предостережение Павла, которое могло казаться архаичным или даже грубым, на самом деле является невероятно прогрессивным для своего времени. Эта мысль об опасности неконтролируемого познания остается актуальной и сейчас. Критики христианства воспринимали ее однобоко, как проявление отвращения к знанию как к таковому, хотя, например, Юнг пишет о том, что это негативное следствие неконтролируемого познания никак не связано с его содержанием – это вообще второстепенно. Причина кроется не в характере знания и не в отношении к нему, а в особенностях механизмов работы нашей психики. Когда мы «перекидываем» бессознательное в сознательное, мы идем на опасный шаг, рискуя не справиться с грузом ответственности.

Эта ответственность заключается в том, что мы не должны загордиться, знание не должно вскружить нам голову и оторвать от общества, поскольку для социального существа это ведет к фатальным последствиям. Образы «безумных ученых» известны и воспеты в культуре, мы встречаем и реальных людей, которые не справились с полученными знаниями и не смогли применить их во благо, сломав себя отдалением от других людей.

Так, нам открывается огромный потенциал для исследования полемических произведений. Тезис, который мы разобрали, уже получил свой, стоит заметить, точный и справедливый, ответ от Оригена, однако этого ответа явно не хватило. Вопрос остался висеть в воздухе – ведь несмотря на то, что у Цельса нет доказательств того, что христиане действительно препятствуют знаниям, в послании к Коринфянам мы все-таки видим подобные идеи. Однако из-за того, что ранее этот вопрос был разобран Оригеном, исследователи могут не обратить на него внимания. Стоит учитывать, что даже если данные ответы выглядят лаконичными и верными, не будет лишним проштудировать вопрос снова – данный пример об антиинтеллектуализме показал, что этот вопрос многогранный и современная аналитическая психология в состоянии дать на него новый ответ.

Античные упреки в адрес христианства, в частности, обвинения в антиинтеллектуализме, нуждаются в серьезной переоценке с учетом современных гуманитарных подходов. Цельс воспринимал фразу апостола Павла «знание надмевает» как выражение сознательной враждебности к образованности и рациональности, не осознавая более глубокого смысла христианского предостережения. Между тем, анализ данной идеи с позиций аналитической психологии Карла Юнга позволяет выявить в ней интуитивное знание о сложных психических механизмах – в частности, об инфляции эго.

Источники и литература (References):

1. Библия. Новый и Ветхий Завет. Синодальный перевод. Минск: Харвест, серия «Библия Гюстав Доре», Религия, Православие, Библейская история, 2021. 1520 с.
2. Ориген. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. 792 с.
3. Пересторонин В. А. Платон из Евангелий: риторика Цельса в поисках философских корней христианства. СПб: Санкт-Петербургский государственный университет, 2020 // Наука о религии в России: от прошлого к будущему: сборник материалов научной конференции.
4. Цельс. Правдивое слово. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Издательство политической литературы, 1990.
5. Шнайдер Л. В. Античные критики христианства II века. Минск: Белорусский государственный университет, материалы V Международной научно-практической конференции, 2017. С. 83–87.
6. Юнг, Карл Густав. Отношения между эго и бессознательным. М.: Neoclassic, серия «Эксклюзивная классика», 2021. 320 с.

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ

УДК 17.022.1:75.046

DOI: 10.5281/zenodo.17114476

ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ИКОНОПИСНЫЕ КЛАССЫ КАК ЧАСТНЫЙ ПРИМЕР КУЛЬТИВАЦИИ ОТДЕЛЬНЫХ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ

DIOCESAN ICON PAINTING CLASSES AS A PARTICULAR EXAMPLE OF THE CULTIVATION OF INDIVIDUAL SPIRITUAL AND MORAL VALUES

Туваева А.С.¹
Tuvaeva A.S.

Нижегородская академия МВД России
Nizhny Novgorod Academy of the Ministry of Internal Affairs of Russia

Аннотация. Проблематика развития традиционных духовно-нравственных ценностей актуальна как никогда, это мы можем увидеть во многих выступлениях В.В. Путина, причем их утрата ассоциируется с утратой государственности и идентичности нации. В статье рассматривается использование возрождающегося института иконописных классов при храмах (на примере Вологодской митрополии) как частного примера привития и развития традиционных духовно-нравственных ценностей. Именно такой инструментарий позволяет акцентироваться на ценностях, как поименованных в соответствующем Указе Президента России, так и прописанных в Священном Писании и святоотеческих книгах. В рамках данной статьи по результатам автоэпистемологического метода и дедукции рассмотрено влияние занятий иконописью на такие духовно-нравственные ценности, как историческая память; преемственность поколений; приоритет духовного над материальным; высокие нравственные идеалы, и другие ценности, свойственные воцерковленному человеку. Предлагается масштабировать данный инструментарий на другие митрополии и епархии.

Abstract. The development of traditional spiritual and moral values is more relevant than ever, as we can see in many of Vladimir Putin's speeches, where their loss is associated with the loss of statehood and the identity of the nation. The article examines the use of the reviving institute of icon painting classes in churches (using the example of the Vologda Archdiocese) as a particular example of the inculcation and development of traditional spiritual and moral values. It is this kind of toolkit that allows us to focus on the values mentioned in the relevant Decree of the President of Russia, as well as those prescribed in the Holy Scriptures and patristic books. Within the framework of this article, based on the results of the autoepistemological method and deduction, the influence of icon painting on such spiritual and moral values as historical memory, the continuity of generations, the priority of the spiritual over the material, high moral ideals and other values peculiar to a church-educated person is considered and it is proposed to scale this toolkit to other metropolises and dioceses.

Ключевые слова: иконопись, Вологодская область, традиции, Священное писание, преемственность, историческая память

Keywords: icon painting, Vologda region, traditions, Holy Scripture, continuity, historical memory

«Если мы не будем опираться на наши традиционные ценности, нас просто не будет. Россия утратит свою идентичность. Это с точки зрения будущего страны в высшей степени опасно», – сказал в одном из своих последних выступлений на эту тему В.В. Путин [12]. Почему же на уровне светских властей ситуация с формированием этих ценностей за последние годы не имеет достаточной положительной динамики, какие ранее неиспользуемые инструменты можно и нужно применять? С нашей точки зрения это возрождение и развитие таких институциональных единиц значимой ячейки гражданского общества – Русской Православной Церкви – как Епархиальные иконописные классы при храмах и монастырях.

Традиции иконописи во многом были утрачены мирянами в годы советского атеизма, частично сохраняясь в реставраторских мастерских. Они не имели активного развития

¹ Научный руководитель: Смирницкий Александр Евгеньевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры теории и истории государства и права Нижегородской академии МВД России.

ввиду проведения государством антирелигиозной политики. Однако в настоящее время, благодаря возрождению в современной России после гонений Русской Православной Церкви, ее традиций и влияния на различные сферы жизнедеятельности общества, происходит и возрождение традиций иконописи, в том числе Вологодской иконописной школы.

Так, в 2016 году на Вологодчине под руководством и наставлением Петра Фомичева, выпускника Дубнинской Иконописной школы имени преподобного Алипия Печерского, при храме Святой Троицы в Липином Бору Вашкинского района области открывается иконописная мастерская «Ерминия», ученики которой расписывают этот храм.

Петра в полной мере можно считать одним из современных хранителей старых и создателем новых традиций вологодской школы церковной живописи, с начала XXI века он принимает активное участие в написании иконостасов в Шекснинском районе Вологодской области [3], в Череповецком районе, в городе Череповце, пишет и отдельные иконы. Некоторое время спустя, в 2018 году на базе воскресной школы при кафедральном соборе преподобных Афанасия и Феодосия Череповецких города Череповца под его же наставничеством появился Епархиальный иконописный класс имени святителя Петра, митрополита Московского [8], которым с 2022 года руководит сотрудник Епархиального отдела религиозного образования и катехизации, художник Людмила Алексеевна Толоконцева.

Позже в городе открылся еще один иконописный класс на базе Воскресной школы при храме Рождества Христова. И первые итоги работы череповецких иконописцев уже в 2024 году были представлены на выставке «Первые шаги», организованной Череповецкой епархией совместно с Череповецким музейным объединением [2]. Кроме того, Церковь не стоит в стороне от инклюзивного подхода, который основан на взаимопомощи и взаимоуважении к лицам с ограниченными возможностями здоровья, а это тоже одни из традиционных ценностей Государства Российского и Православия. В 2023 году в храмах города появились тактильные иконы для слабовидящих и незрячих, подготовленные в рамках проекта «Помочь увидеть лик святой» [1].

Почему же мы считаем такое институциональное формирование, как Епархиальные иконописные классы, источником и местом культивации традиционных духовно-нравственных ценностей? Один из примеров практической реализации таких ценностей, как взаимопомощь и взаимоуважение, мы уже привели выше. Приведем и другие примеры. Историческая память и преемственность поколений – именно с изучения истории родного края, его церковной живописи и начинается понимание иконы. Именно на первых занятиях учащиеся зачастую впервые узнают, что история родного края – Вологодчины – берет начало из раннего средневековья. Упоминание о самом древнем городе области – Белозерске приходится на время правления первого князя Руси Рюрика, который и отправил своего брата Синеуса княжить на Белоозеро (с Губернской реформы Екатерины II 1777 года – Белозерск). А столица области Вологда, согласно отдельным источникам, впервые упоминается в летописи в 1147 году, так же, как и Москва. В связи с многовековой территориальной неопределенностью данного региона и с его положением между крупными иконописными центрами, его культура, в том числе иконописная, складывалась под воздействием культуры тех областей, с состав которых входила Вологодчина в те или иные исторические периоды [9].

Впитывая в себя каноны других иконописных школ и синтезируя их с самобытными традициями письма края (так называемое «Северное письмо»), Вологодская школа иконописи развивалась, становясь уникальной и неповторимой [7]. Изучая историю родного края, впитывая знания об исторических корнях, формируется чувство любви к своей малой Родине и России в целом, чувство и понимание гражданственности, в том числе основанное на знании о традициях прошлого. Что же узнают ученики Епархиального иконописного класса на своих занятиях?

XII век принято считать началом иконописной культуры Вологды [5], в это время в 1147 году киевский подвижник Герасим основал Троицкий монастырь на реке Вологде, однако первая дошедшая до наших дней Вологодская икона датируется началом XIV века, временем правления Ивана Калиты. Это икона Божьей Матери «Богоматерь Умиления Подкубенская (Толгская)» [6]. В XV веке Вологодские земли присоединились к Московскому государству и артели московских иконописцев отправились в вологодские монастыри и храмы. В 1497 году московские мастера трудились над созданием иконостаса Успенского собора Кирилло-Белозерского монастыря. В праздничном ряду этого иконостаса находится икона «Распятие Господне». Центральное место в композиции занимает распятый Иисус Христос, слева от Креста стоят Богоматерь и Мария Магдалина, а справа – апостол Иоанн и сотник Лонгин.

Иконописная культура Вологодчины достигла своего расцвета в XVI веке, это связано с творчеством. Святой Дионисий подвизался близ Кириллова в Ферапонтовском монастыре, который был основан сподвижником Кирилла Белозерского Ферапонтом. Роспись монастыря Дионисий начал в 1502 году, о чем имеется упоминание в летописи: «В лето 7010 месяца

августа в 6 на Преображение Господа нашего Иисуса Христа начата бысть подписывана церковь. А кончана на 2 лето месяца сентявреа в 8 на Рождество Пресвятыа владычица нашьа Богородица Мариа ... А писци Деонисие иконник с своими чады. О, владыко Христе, все царю, избави их Господи мук вечных» [13].

Суммарно фрески Дионисия в соборе Рождества Богородицы занимают площадь более шестисот квадратных метров. Собор является единственным в России, в котором роспись Дионисия дошла до нас полностью и в подлинном виде, подтверждая тем самым, что даже советские богоборцы понимали, что такую историческую память уничтожить нельзя.

Сделаем небольшое отступление и остановимся на исторической памяти. Большое влияние на Вологду и развитие вологодской иконописной школы оказало правление Ивана Грозного. Иван IV Грозный, по разным версиям историков, планировал перенести столицу Русского Царства в Вологду или сделать город опорным пунктом строительства флота, а может, и центром крупного логистического узла для торговли с Западом. Крупные инвестиции (как бы сказали современники) из государственной казны «потекли» в город на строительство инфраструктуры, в том числе на строительство и реконструкцию храмов [4].

В конце XVI – начале XVII века были написаны многочисленные храмовые иконы существующих и возводимых церквей города, среди которых икона «София Премудрость Божия Слова» Софийского собора, икона Преподобного Дмитрия Прилуцкого с житием Спасского собора Спасо-Прилуцкого монастыря, икона Успения Богоматери собора Успенского Горнего монастыря. В XVIII веке традиционный стиль вологодской иконописи начал заменяться новым стилем, для которого характерно усиление детализации, усложнение ракурсов и поз, передачи объема, развитие форм пейзажа и архитектуры, что делало иконы более изысканными и эмоциональными, но лишало их самобытности, так как стиль этот свойствен не России, а западноевропейским странам [10].

Сохранить своеобразие вологодской иконописи, ее традиции, не дать прерваться уникальной идентичности и самобытности (а это тоже ценности, поименованные в Указе Президента России) смог Иван Григорьев Марков. Иконы Ивана Маркова написаны согласно исконно вологодским канонам и отличаются тонкостью выполнения, большим количеством персонажей и узоров. Одной из работ этого иконописца является икона «Святитель Николай Чудотворец, с житием», написанная в 1713 году. Иван Марков – пример для потомков, которые могут и должны заботиться о сохранении традиций многочисленных народов нашей страны. Иконописная династия Сумароковых (в отдельных источниках – Сумороковых) также оставила свой след в развитии традиций иконописи Вологодчины. Последний представитель этой династии, Иван Иванович Сумароков, творил уже в первой половине XIX века. Одной из его последних работ, как показал формально-стилистический анализ, стала икона «Господь Вседержитель» [14]. Пример Сумароковых свидетельствует об уважении к семейным традициям, созидательному труду отцов и дедов, преемственности в семье.

Кроме классических икон и фресковой росписи, как бы напоминая нам о многообразии культур народов России, интересным примером церковно-живописного искусства Вологодского края XIX века является работа неизвестного автора, написанная на позвонке кита масляными красками. Сверху находится образ Иисуса Христа в терновом венце, с одной стороны изображен пророк Иона, спасаемый Богом из чрева кита, а с другой – сюжет Преображения Господня. На этой иконе (условной) изображены различные апостолы и ангелы и присутствует краткая летопись, в которой описывается создание этого уникального произведения иконописной культуры: *«Господи, прими от недостойного раба твоего в знак незабвенной памяти. Добыт в 1889 году сентября 18-го ... во время моего путешествия по северному краю. Прихожанин Небдинской Преображенской церкви Андрей Михайлович Латкин»* [11]. Ставший свидетелем трех веков, этот необычный предмет подвергся многократным изменениям, но все же приобрел свой первоначальный облик после реставрационных работ.

В этом регулярном прикосновении на занятиях к истории края и страны, к изучению истории государства через призму деятельности церковных живописцев и происходит культивация в обучающихся многих традиционных духовно-нравственных ценностей, имеющих свои дефиниции как в нормативно-правовых актах Государства Российского, так и в Священном Писании и святоотеческих книгах. На занятиях в иконописных классах формируется и «чувство локтя» – коллективизм, являющийся традиционной ценностью для народов нашей страны. В созидательном труде по подготовке досок и темперы, кропотливому процессу написания иконы, учащиеся осознают приоритет духовного над материальным, а после окончания курса обучения формируют новые семейные ценности. Ведь написанная икона становится тем предметом, который из рук в руки будут передавать друг другу поколения родных, как это уже произошло в семье автора статьи.

Считаем, что подобные классы и даже школы можно и нужно создавать, развивать в других епархиях Русской Православной Церкви, ведь это дает толчок нравственному и духовному развитию человека, его приобщению к искусству, к истории [15]. Ведь икона – это не просто изображение Господа нашего Иисуса Христа, пресвятой Богородицы, святых, библейских сюжетов, но и побуждение души и ума человека к рассуждениям, к внутреннему самоочищению, к следованию по пути нравственного и морального совершенствования, по пути к Богу. И кто знает, может быть, один из выпускников когда-нибудь станет прославленным иконописцем, вписав себя темперой в историю России, русского Православия и вологодской иконописной школы.

Источники и литература (References):

1. В кафедральном соборе города Череповца появились первые тактильные иконы. // Вологодская митрополия. URL: <https://vologda-mitropolia.ru/news/v-kafedralnom-sobore-goroda-cherepovca-pojavilis-pervye-taktilnye-ikony/?ysclid=m4kyz3srld885069715> (дата обращения: 20.05.2025)
2. В Череповце состоялось открытие выставки, посвященной итогам работы иконописного класса. // Череповецкая Епархия. URL: <https://cherepovets-eparhia.ru/v-cherepovce-sostojalos-otkrytie-vystavki-posvjashhjonnoj-itogam-raboty-ikonopisnogo-klassa/> (дата обращения: 17.05.2025)
3. В Чуровском храме Рождества Пресвятой Богородицы в Шекснинском районе пишется новый иконостас. // Официальный портал Правительства Вологодской области. URL: https://vologdaoblast.ru/novosti/novosti_territoriy/v_churovskom_khrame_rozhdestva_presvyatoy_bogoroditsy_v_sheksninskom_rayone_pishetsya_novyy_ikonostas/ (дата обращения: 16.05.2025)
4. Время Ивана Грозного. // Город Насонъ. URL: <https://nason.ru/vremyaivanagroznogo/> (дата обращения: 11.06.2025)
5. Евсеева А., Комашко Н., Красилин М. и др. История иконописи. М.: АРТ-БМБ, 2002. 288 с.
6. Иконография восточно-христианского искусства. // Научный отдел Свято-Тихоновского гуманитарного университета. URL: <https://icons.pstgu.ru/icon/556> (дата обращения: 28.05.2025)
7. Иконописные школы и художественные центры. // Иконы России. URL: http://www.iconrussia.ru/painting/icon_painting_school/ (дата обращения: 24.05.2025)
8. Иконописный класс открыли при соборе. // 35МЕДИА. URL: <https://35media.ru/paper--rech/2018/05/31/ikonopisnyj-klass-otkryli-pri-sobore> (дата обращения: 17.05.2025)
9. Корчагина Н.В. Основы древнерусского искусства. Русская иконопись: Учебное пособие. Саратов, 2018, 82 с.
10. Майорова Н., Соколов Г. Шедевры русской иконописи. М.: Белый город, 2008. 416 с.
11. Превращения и путешествия китового позвонка. // Вологодский государственный музей-заповедник. URL: <https://vologdamuseum.ru/expo?id=666> (дата обращения: 12.06.2025)
12. Путин заявил о важности традиционных ценностей для сохранения государственности // ИНТЕРФАКС. URL: <https://www.interfax.ru/russia/1031291> (дата обращения: 15.06.2025)
13. Семь соборов, где сохранились фрески Дионисия. // Комсомольская правда. URL: <https://www.vologda.kp.ru/daily/26115.5/3009917/> (дата обращения: 30.05.2025)
14. Творчество иконописцев Сумороковых в контексте вологодской иконописи второй половины XVIII века. // И.Н.Федышин, Е.А.Виноградова. URL: <https://www.booksite.ru/civk/data/sumarok.pdf> (дата обращения: 11.06.2025)
15. Языкова И. К. Сотворение образа. Богословие иконы. М.: Изд-во ББИ, 2012. 368 с.

ДЛЯ ЗАПИСЕЙ

Научное издание

II Всероссийская научно-практическая конференция
«Климентовские чтения»

Сборник материалов научной конференции
(10–11 октября 2025 года, г. Севастополь)

Ответственный за выпуск В.В. Хапаев
Технические редакторы Е.А. Абаев, Э.Р. Шихаметова, Т.И. Дранишников

Точка зрения авторов может не совпадать с точкой зрения редколлегии

Электронное издание сборника доступно
в электронной библиотеке
eLibrary

Сдано в набор 10.09.2025. Подписано в печать 15.09.2025.
Формат 70*108 1/8. Гарнитура Bookman Old Style. Усл. печ. л. 23. Уч.-изд. л. 16,25.

ISBN 978-5-6054324-9-4



Севастопольский государственный университет
299053, г. Севастополь, ул. Университетская, 33.
Тел. (факс): +7 (8692) 43-51-95
Электронная почта: potiomkin_chtenia@mail.ru