

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

**Обращение Председателя отдела
внешних церковных связей,
ректора общецерковной аспирантуры
и докторантуры,
Президента
научно-образовательной
теологической ассоциации
Митрополита Волоколамского
Илариона**

Участникам Всероссийской научной конференции «Правовая теология в контексте междисциплинарных научных исследований: методология, основные проблемы и направления»

Уважаемые организаторы, участники и гости форума! Рад приветствовать вас на Всероссийской научной конференции «Правовая теология в контексте междисциплинарных научных исследований: методология, основные проблемы и направления», которая проводится при поддержке Научно-образовательной теологической ассоциации Южным федеральным университетом, Донской духовной семинарией и Южнороссийским институтом управления РАНХиГС при Президенте Российской Федерации. Принятие Православия открыло историю российской государственности, оказало решающее влияние на формирование нашей культурной идентичности. Одной из ее характерных черт является стремление к воплощению высоких нравственных идеалов, что нашло свое отражение и в российском законодательстве. Актуальным сегодня является вопрос профилактики экстремизма. Как мы видим, законодательная система в одиночку не может справиться с решением этой сложнейшей проблемы, однако уверен, что действенным средством, которое может помочь государству в решении этого вопроса, является активное конфессиональное просвещение. Оно играет важную роль в нравственном становлении личности, укре-

плении в обществе традиционных моральных ценностей. От имени Научно-образовательной теологической ассоциации, в задачи которой входит поддержка развития теологии как отрасли знания и объединение профессиональноэкспертного сообщества в этой области, хотел бы пожелать участникам форума плодотворной работы.

С уважением,
Председатель
Отдела внешних церковных связей,
ректор Общецерковной
аспирантуры и докторантуры,
Президент Научно-образовательной
теологической ассоциации
митрополит Волоколамский
Иларион

Раздел I

ПРАВОВАЯ ТЕОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ: МЕТОДОЛОГИЯ, ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И НАПРАВЛЕНИЯ

Астапов Сергей Николаевич

*доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой философии религии
и религиоведения
Института философии и социально-политических наук
Южного федерального университета,
г. Ростов-на-Дону*

Постсекулярные трансформации теологического дискурса в современной России¹

Аннотация: Постсекулярная ситуация в современном российском обществе отмечается изменениями в теологическом дискурсе. Наряду с общемировыми тенденциями развития теологического знания отмечаются специфические для православной теологии в России характеристики. К ним относятся наличие двух дискурсов: «семинарского» и «университетского», претензии теологии быть наукой, подвижность дисциплинарных границ. Их появление связывается со спецификой секуляризации и перехода в постсекулярную стадию российского общества.

Ключевые слова: дискурс, постсекулярность, секуляризация, теология, философия.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-го проекта № 20-011-00400 «Специфика постсекулярного общества в России: религиозный анализ».

Astapov Sergey Nikolaevich

*Doctor of Philosophy, Professor,
Head of the Department of Philosophy of Religion
and Religious Studies
Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences
Southern Federal University, Rostov-on-Don*

Post-secular transformations of theological discourse in modern Russia

Abstract: The post-secular situation in the modern Russian society is characterized by changes in theological discourse. Alongside global theological trends, the characteristics which are specific to the Orthodox theology in Russia are noted. These include the presence of two discourses: “seminary” and “university”, the claims of theology to be a science, ambiguity of disciplinary boundaries. Their appearance is explained with the specifics of secularization and the transition to the post-secular stage of Russian society.

Key words: discourse, post-secularity, secularization, theology, philosophy.

Последние двадцать-тридцать лет характеризуются изменением эпистемологического статуса теологии, что связано как с активным участием религиозных объединений в сферах общества, считавшихся в XX в. секулярными (экономика, политика, образование, художественная культура), так и с повышенным интересом массового сознания к религиозным феноменам. В секулярном обществе научное познание имело приоритетный эпистемологический статус и выступало образцом для репрезентации различных внеаучных познавательных стратегий: повседневного опыта, философских, теологических. Религиозное познание наука рассматривала как маргинальное, его рациональные элементы считались результатом синкретизации религиозного иррационализма с позитивным знанием, полученным в ходе внерелигиозной деятельности верующих. В постсекулярном обществе у науки нет исключительного права считаться единственно достоверным знанием. Западные исследователи отмечают: «Постсекулярное мировоззрение отвергает строгую приверженность науке, характерную для модернизма. Вместо этого в нем сочетаются научные, религиозные и другие авторитеты, чтобы предоставить личное убедительное повествование о мире. По сути, постсекулярная перспектива рассматривает любую одну систему интерпретации — такую, как наука или религия, лишь как частичное объяснение реальности» [6].

Такая социальная ситуация получила название постсекулярности. Состояние «пост-» характеризует не возврат к минувшему состоянию, а переход в новую форму бытия, которая детерминирована произошедшими трансформациями. В случае с постсекулярностью — это транс-

формации, связанные с секуляризацией — происходившим с XVII в. в Европе, а с XVIII в. и в России вытеснением религии из различных сфер социальной жизни в сферу частной жизни, а в общественном сознании — в одну особую сферу, существующую наряду с другими, что означало утрату религией тотальности и приоритета в общественном сознании. Постсекулярность, при таком рассмотрении, оказывается диалектическим снятием досекулярной тотальности и секулярной ограниченности религии: религия возвращается в публичное пространство, но лишь как один из равноправных субъектов социальной деятельности.

Поскольку «дискурс как практика представляет собой часть социокультурного взаимодействия, то есть общение людей в той или иной социальной группе или типической коммуникативной ситуации» [3; с. 94], постольку изменившийся социальный контекст неминуемо приводит к трансформациям и самого дискурса. В отношении теологии можно говорить о постсекулярных трансформациях теологического дискурса.

Поскольку главной особенностью теологического дискурса является его конфессиональный характер, а в России доминирующей конфессией является Русская Православная Церковь (РПЦ), постольку под теологическим дискусом будет пониматься ее богословский дискурс. Примечательно, что некоторыми церковными авторами проводится различие богословия и теологии как специфических видов религиозного знания [1], первое считается основанным на опыте богообщения, воспроизводимом в Православной Традиции, второе — рациональным знанием, эксплицирующим принципы вероучения. В этом различии проявляется первая черта постсекулярной теологии — она объявляется рациональным знанием. В российском дискурсе речь ведется даже о теологической науке, хотя стремление представить некоторую систему знаний в виде научного, имеющее целью придать ей тем самым высокий эпистемологический статус, — черта секулярного дискурса. Особенность российских реалий такова, что процессы секуляризации, проходившие в европейских и североамериканских странах естественно-историческим образом, в нашей стране осуществлялись путем революционным и насильственным, соответственно и постсекулярные проявления в России оказываются не только более резкими и стремительными, но и захватывающими те моменты секулярного сознания, которые не получили исторического развития в предыдущую эпоху. Иначе говоря, российский теологический дискурс повторяет то, что происходило в западноевропейских теологических дискурсах — протестантском и католическом — лет 50 и более назад, но повторяет, не слепо копируя те или иные их элементы, а воспроизводя их в специфическом и конфессиональном, и социокультурном контексте.

Если для западной теологической мысли постсекулярная тенденция представлена диалогом теологии с наукой в качестве эпистемологически равноправного интерпретирующего дискурса, то в России теология

только осваивает академическое пространство светских вузов, в котором она никогда в своей истории не была представлена. Это обстоятельство обусловило наличие двух теологических дискурсов: «теологии семинарий» и «теологии университетов». Понимая всю условность данных именовании, и не отрицая взаимодействия и даже взаимозависимости этих дискурсов, следует отметить специфику каждого из них. «Дискурс семинарий» — это учение о Боге, основанное на Священном Писании и Священном Предании, во многом сохраняющее мыслительную и речевую стилистику духовных академий XIX в. Он формализует религиозный опыт Православия и охраняет его от ересей. Он пытается противостоять трансформационным процессам современности, полагая себя как бы вне истории, но именно поэтому он не может ни предложить решения современных социально-политических проблем, проблем массовой культуры и глобальной коммуникации, ни представить антропологическое учение, адекватное современному знанию о человеке.

Тем не менее указанные проблемы требуют и теологической интерпретации. Такая интерпретация осуществляется в «теологии университетов». «Теология университетов» представлена сообществом университетских преподавателей православного вероисповедания, которые знакомы с русской религиозной философией и западной философией XX в., читают произведения западных теологов в переводах и в оригинале, что позволяет им видеть и выражать проблемы современности в теологическом дискурсе. Они имеют разное представление о догматических границах теологии и, соответственно, границах собственной теологического творчества, что вызывает настороженность со стороны представителей охранительной «теологии» семинарий. Конфликтного столкновения двух теологических дискурсов позволяет избежать как предпринимаемая демаркация богословия и теологии, так и появление «теологий родительного падежа»: теологии политики, теологии права, теологии культуры и т.п. — якобы самостоятельных дисциплин или областей междисциплинарных исследований, не вторгающихся в предметное поле основного богословия.

Впрочем, дисциплинарное деление — характерная черта модернизма, это можно отчетливо видеть на примере «философий родительного падежа» как следствия стремления философии сохранить научный характер в исследовании определенного круга проблем. В западной культуре появление «теологий родительного падежа» и хронологически, и содержательно знаменует эпоху модерна, но служит проявлением переориентации теологии с решения метафизических проблем на проблемы экзистенциальные, связанные с деятельностью человека в разных сферах социальной действительности. Несмотря на существующую точку зрения об экзистенциальном характере теологии как таковой (например, П. Тиллих: «Богословие всегда необходимо экзистенциально» [5; с. 30]), теоцентризм теологической мысли делал эту

проблематику для теологических теорий вторичной. Теологии же «родительного падежа» заявляли о приоритетности для теологической интерпретации той деятельности, которая этим падежом выражена.

В российской мысли конструирование «теологий родительного падежа» — это не столько смещение акцента на осмысление экзистенциальных ожиданий современных верующих и неверующих, сколько экспансия теологии за пределы своей исторически сложившейся предметной области, стремление по образу философии быть метадискурсом всех наук. В научной периодике встречаются статьи о теологии религий [2] и даже теологии философии [4]. Это свидетельствует о том, что теологический дискурс в контексте возрастания роли религиозных сообществ в современном обществе претендует быть тотальным интерпретирующим дискурсом. Речь идет не о том, что он вытесняет другие дискурсы, стремясь быть единственным, а о том, что теологическая точка зрения по любым вопросам, прежде всего вопросам социальным (политическим, этическим, правовым и т.д.), не может не приниматься во внимание при обеспечении когерентной социальной среды.

В этом плане также заметно различие между дискурсами «теологии семинарий» и «теологии университетов». Если первая представляет собой институциональный дискурс Русской Православной Церкви — самой многочисленной религиозной организации в России, к которой номинально относят себя, по данным разных опросов более 60 % населения страны, то вторая — это внеинституциональный дискурс православных интеллектуалов, разумеется, испытывающий на себе влияние института Церкви, но в значительной степени независимый от него. Если для первого теология — это догматическая основа высказываний по социальным вопросам, то для второго — исследовательская оптика решения социальных проблем.

«Теологии родительного падежа» — явление, характерное для дискурса «теологии университетов». Сосредоточившись на решении проблем земной жизни, они расширяют границы предметного поля теологии до границ всего знания. Но, если посмотреть на ситуацию с теологическим знанием в западных странах, то можно отметить, что такое расширение сделало знание о Боге, то есть собственно теологическое знание, фоном для разного рода дискуссий философского, социально-политического, культурологического и т.п. характера. Импликация в теологическое знание предметов таких дискуссий было следствием секуляризационных процессов, а появление «теологий родительного падежа» означало дифференциацию теологического знания, среди разных отраслей которого остается и «теология о Боге».

В современной российской ситуации также размываются границы между сакральным и секулярным, и также происходит секуляризация теологии, что часто представляется в виде своеобразного синтеза с научным знанием или междисциплинарности. Но, поскольку для систем

знания эпохи постсекулярности и постмодерности характерны не процессы дисциплинарного членения, а наоборот диффузии, постольку размывание дисциплинарных границ выглядит вполне естественным и для теологии. В этой ситуации «теологией о Боге» остается «теология семинарий», а «теология университетов» эволюционирует в направлении религиозной философии.

Список литературы

1. *Бычков М.* Теология или богословие? [Электронный ресурс]. — URL: <https://sdamp.ru/news/n6900/> (дата обращения: 21.09.2021)
2. *Кочергин В. В.* Теология религий: очерчивая территорию // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2014. № 1. С. 103–110.
3. *Синицина Ю. Н.* Особенности и специфика религиозного дискурса // Культурная жизнь Юга России. 2014. № 2 (53). С. 94–95.
4. *Смирнов И. И.* Возможна ли теология философии? Парадигмы отношения теологии и философии // Философская мысль. — 2018. — № 7. — С. 1–17. DOI: 10.25136/2409-8728.2018.7.27004 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=27004
5. *Тиллих П.* Систематическое богословие. СПб.: Алетей, 1998.
6. *O'Brien T. L., Noy S.* Traditional, modern, and post-secular perspectives on science and religion in the United States [Электронный ресурс]. — URL: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0003122414558919> (дата обращения: 21.09.2021)

Батиев Левон Владимирович

*кандидат юридических наук, доцент,
заведующий лабораторией политологии и права
Южного научного центра РАН,
г. Ростов-на-Дону*

Право как предмет теологии в трактате Ф. Суареса «De legibus ac deo legislatore»¹

Аннотация: В статье на материалах трактата Ф. Суареса «О законах и Боге-законодателе» рассматривается обоснованность включения в предмет теологии проблематики права (закона). Рассматривается ряд аргументов, которые по мнению автора трактата доказывают, что выдающееся положение богословия обуславливает обязательное включение права в ее предмет.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44228 «Право и правосознание в теологическом измерении: история и современность».

Главный богословский аргумент – Бог не только творец, но и высший законодатель. Юриспруденция – приложение к моральной философии. Поэтому она должна быть присоединена к философии или подчинена ей. Задача теологии – забота о чистой совести людей в этой жизни, а она основывается на соблюдении законов. Следовательно, изучение закона также относится к сфере компетенции теолога. Теология не ограничивается каноническими законами, она принимает во внимание сам естественный (божественный, вечный) закон. Богословие рассматривает закон как стандарт человеческих действий по отношению к совести, и, тем самым, теология показывает, в какой степени законы способствуют достижению вечной жизни.

Ключевые слова: схоластика, теология, бог, нравственность, право, закон.

Batiev Levon Vladimirovich

*Candidate of Legal Sciences, Associate Professor,
Head of the Laboratory of Political Science and Law
Southern Scientific Center of the Russian Academy of Sciences,
Rostov-on-Don*

Law as a subject of theology in the tract de legibus ac deo legislatore by f. Suarez

Abstract: In an article on the materials of F. Suarez's treatise "On Laws and God the Legislator", the substantiation of including the problems of law in the subject of theology. Suarez cites a number of arguments that prove that the prominence of a warhead makes it mandatory to include the right in its subject matter. The main theological argument is that God is not only the creator, but also the supreme lawgiver. Jurisprudence is an application to moral philosophy. Therefore, it must be attached to philosophy or subordinated to it. The task of theology is to care for a clear conscience of people in this life. Theology is not limited to canonical laws, it takes into account the natural law itself (divine, eternal). Theology views the law as the standard of human action in relation to conscience, thus, theology shows the extent to which laws contribute to the achievement of eternal life.

Keywords: scholasticism, theology, God, morality, law, law.

Российская правовая наука практически полностью обошла своим вниманием труды второй схоластики [10] (поздней или постсредневековой схоластики [7], неосхоластики [10] или даже «схоластики барокко» [15], [14]), к числу которых относится и трактат выдающегося испанского богослова Франсиско Суареса «De legibus ac Deo legislatore in decem libros» («О законах и о Боге-законодателе в десяти книгах», Коимбра, 1612 г.). Между тем трактат называли энциклопедией схоластической философии [5; с. 868], высшим достижением иезуитского учения о праве и законе» [8; с. 352], в котором «все мнения всех докторов найдены, собраны, обобщены, сопоставлены и объединены

вместе таким образом, что всякий, кто его прочитал, знает всю мораль, все право (естественное и позитивное, каноническое и гражданское) и политику, известные до тех пор в Средние века [12; с. 153], [13; с. 13], [18; с. 28]. Как пишет современный российский историк философии «учения Витории, Сото, Молины и Суареса легли в основу новоевропейских философско-правовых теорий (Гроций, Пуфендорф) и во многом повлияли на формирование системы либерально-демократических ценностей современной цивилизации» [9]. Более того, в западной (католической, по преимуществу) научной литературе, трактат Суареса и сегодня называют источником вдохновения для современной философии права [11; с. 548]. В этом смысле исследование взглядов великого схоласта Франсиско Суареса имеет не только историческое значение. Оно может быть полезным и в современных поисках адекватного правопонимания.

Сам термин «теология» имеет большую, не менее чем двухтысячелетнюю, историю и не является уже поэтому однозначным при рассмотрении его как в историческом, так и в догматическом ключе. Поэтому мы должны оговорить, что используем его в том смысле, который в него вкладывала средневековая схоластика. Фома Аквинский, автор фундаментальной «Суммы теологии», которая включала в себя все основные проблемы теологического правопонимания, как отмечено исследователями, предпочитал синонимическое словосочетание «священное учение» (*sacra doctrina*) [1].

К началу XVII в. очевидно назрела проблема формирования новой философии права [10; с. 66]. Ответом схоластики на вызовы времени стало учение Ф. Суареса. И первая задача, которую посчитал необходимым решить автор трактата, — обоснование включения в предмет теологии («священной науки») вопросов права.

Суарес специально подчеркивает в предисловии к трактату «*De legibus*», что никого не должно смущать обращение профессионального теолога к обсуждению законов, «ибо выдающееся положение богословия, проистекающее из самого выдающегося предмета его изучения, исключает все основания для удивления» [19; с. 11]. По мнению автора, трактат о законах органично входит в состав теологии, и без него теология не будет полной. (Как писал предшественник, Франсиско Витория по этому же поводу, «должность теолога настолько обширна, что никакие аргументы, никакие споры, что бы то ни было, не кажутся чуждыми его профессии» [16; с. 10])

Главный исходный довод Суареса основан на самой сути теологического мировоззрения. В рамках такого видения мира Бог выступает не только творцом, но и конечной целью, к кому стремятся все разумные существа, и в котором состоит их единственное счастье [19; с. 11]. «Священное учение» (*sacra doctrina*), пишет Суарес, имеет в виду эту конечную цель и указывает путь к ее достижению. Ведь Бог — не толь-

ко цель, к которой стремятся все разумные существа, но и причина (в аристотелевском понимании) достижения этой цели. Бог направляет свои создания, ведет их к себе, сдерживает увещаниями, чтобы они не сбились с праведного пути, направляет обратно заблудших, увещевая советами, побуждая законами, и поддерживая с помощью благодати.

Путь к спасению человека лежит в его свободных действиях и в нравственной порядочности, которая, в свою очередь, в значительной степени зависит от закона, как правила человеческих действий. Но это означает, что изучение законов становится разделом теологии. «Когда священная наука рассматривает закон, эта наука, несомненно, не рассматривает ни один другой объект, кроме самого Бога как законодателя» [19; с. 12].

Как быть в таком случае с человеческими законами? Ведь богословие — это сверхъестественная наука, и видимо, следует запретить спускаться к тем вопросам, которые имеют своим источником естественную природу и никоим образом не возвышаются над ней. Если же это неверно, то тогда возможно, и натурфилософы или даже профессора римского права могут изучать божественные законы?

Поставленный им самим вопрос Суарес отбрасывает как малозначительный. «Ввиду того факта, что в теологии следует смотреть на Бога как на законодателя, и поскольку Бог является вселенским законодателем, либо через посредника, либо через непосредственное действие его собственной добродетели (используя терминологию философов), та же самая священная наука по необходимости должна иметь дело со всеми законами» [19; с. 13], заявляет он.

Итак, власть всех законов, в конечном итоге, должна быть приписана Богу. Если закон божественен, он исходит непосредственно от Бога, «если он человеческий, то этот закон определенно установлен человеком, действующим как служитель и наместник Бога» [19; с. 12]. Другими словами, Бог является вселенским законодателем либо через посредника, либо непосредственно, и поэтому «священная наука» по необходимости должна иметь дело со всеми законами [19; с. 13].

Еще один аргумент, который показывает соединение автором трактата в едином предмете теологии права (закона) и нравственности. Задача теологии, указывает Суарес, — «заботиться о совести людей в этой жизни». Чистота совести основывается на соблюдении законов, так же как извращение совести основывается на их нарушении; ибо любой закон является правилом, ведущим к вечному спасению, если его соблюдают, ... и к потере этого спасения, если он нарушается. «Следовательно, — заключает Суарес, — изучение закона как обязательного для совести будет также относиться к сфере компетенции теолога» [19; с. 13].

Философы-моралисты рассматривали многие вопросы, связанные с правом, отмечает Суарес, приводя в пример Платона, Цицерона, Аристотеля, Сенеку, Плутарха и др. Однако все они «почти полностью ограничивалось теми человеческими законами, которые помогают со-

хранять в содружестве или государстве справедливость и мир; и, самое большее, они в некоторой степени касались естественного права в той мере, в какой он может быть известен человеческому разуму и служит ориентиром для нравственной безупречности приобретенных добродетелей» [19; с. 14]. Римская юриспруденция следовала в этом же направлении, считая необходимым выводить право из философских принципов. Это означает, что юриспруденция есть не что иное, как приложение или расширение моральной философии по отношению к праву. Поэтому она должна быть присоединена к философии или подчинена ей [19; с. 14]. Имея в виду соответствующую установку и ее реализацию в трактате «*De legibus*» Б. Н. Чичерин справедливо отметил, что у Суареса юридическая область поглощается нравственной, а нравственная подчиняется религиозной [8; с. 356].

Суарес отмечает также ограниченность с точки зрения теологии философского познания права: трактовка законов философами не выходит за рамки их естественной цели; она даже не касается этой цели на всех ее этапах, а только тех этапов, которые необходимы для сохранения внешнего мира и справедливости в содружестве [19; с. 14]. Канонические законы, однако, относятся к сверхъестественному порядку и поэтому находятся за пределами философского понимания. В то же время, в самом каноническом праве Суарес различает две цели, которые оно преследует и, соответственно, две сферы регулирования. «Первая состоит в установлении во всем церковном государстве должного политического порядка, сохранении в этом состоянии мира и справедливости и в разумном регулировании всего, что относится к церковному суду». Вторая цель «состоит в установлении правильного и разумного порядка во всем, что касается поклонения Богу, спасения душ, чистоты веры и нравственного поведения» [19; с. 14].

При этом Суарес различает простое толкование канонического права и собственно теологию. Толкователи канонического права изучают и интерпретируют священные каноны с точки зрения высшей цели. Но теология охватывает все эти функции на более высоком уровне. Она принимает во внимание сам естественный закон, как подчиненный сверхъестественному порядку, определяет, в соответствии с правилами более высокого порядка, добродетельность и правильность гражданских законов, их соответствие принципам веры, обязательствам совести. Предметом теологии являются священные каноны и папские указы, поскольку они обязывают совесть и указывают путь к вечному спасению [19; с. 14–15]. Применительно ко всем этим системам права богословие проводит исследование первоисточников и конечных целей, оно спрашивает, каким образом упомянутые системы происходят от самого Бога, исходя от него к людям либо естественным, либо сверхъестественным путем. Наконец, богословие ясно показывает, каким образом все законы являются стандартами

человеческих действий по отношению к совести, и, таким образом, показывает, в какой степени законы способствуют заслугам или недостаткам для вечной жизни [19; с. 15]. Поэтому общее мнение богословов состоит в том, что изучение «права имеет отношение к рассмотрению священной науки в той мере, в какой это касается как сущностной природы закона в целом, так и его разделения по всем основным принципам на различные виды» [19; с. 16].

Итак, включение права (закона) в предмет теологии обосновано следующими доводами.

Во-первых, это выдающееся положение богословия, проистекающее из самого выдающегося предмета его изучения. В силу обширности теологии никакие аргументы, никакие споры, ни что бы то ни было, не кажутся чуждыми ее предмету.

Второй аргумент связан с правильным определением первоисточника закона. Именно Бог является истинным законодателем. И «когда священная наука рассматривает закон, эта наука, несомненно, не рассматривает ни один другой объект, кроме самого Бога как законодателя».

В-третьих, человеческие законы — это те же божественные законы, но доведенные до людей через посредников. Человеческий закон может быть установлен только «человеком, действующим как служитель и наместник Бога».

В-четвертых, юриспруденция есть не что иное, как приложение или расширение моральной философии по отношению к праву. Поэтому она должна быть присоединена к философии или подчинена ей. Задача теологии — «заботиться о совести людей в этой жизни». Чистота совести основывается на соблюдении законов, «следовательно, изучение закона как обязательного для совести будет также относиться к сфере компетенции теолога».

В-пятых, каноническое право включает в себя — а) организацию церковной жизни б) организацию духовной жизни человека. Теология не ограничивается каноническими законами, она принимает во внимание сам естественный (божественный, вечный) закон.

Наконец, в-шестых, богословие рассматривает закон как стандарт человеческих действий по отношению к совести, и, тем самым, теология показывает, в какой степени законы способствуют достижению вечной жизни.

В соответствии с указанным пониманием Суарес в десяти книгах своего трактата «De legibus» рассматривает следующие темы:

I. О природе закона в целом. Его причины и следствия;

II. О вечном и естественном законе и праве народов;

III. О позитивном человеческом законе; Книга III рассматривает позитивный человеческий закон, рассматриваемый сам по себе. В этой книге Суарес также рассказывает о гражданских законах и о том, как и когда они обязательны.

- IV. О позитивном каноническом праве;
- V. Разнообразии человеческих законов;
- VI. Толкование, изменение и прекращение человеческих законов;
- VII. Неписанный закон;
- VIII. Благоприятный человеческий закон или привилегия;
- IX. Древний позитивный божественный закон (Ветхий завет);
- X. О Новом божественном законе (Новый завет).

Наиболее близки к философско-теологической проблематике первые две книги из десяти. Они посвящены вопросам, непосредственно связанным с описанием, истолкованием и оценкой места и роли Бога (его разума и воли) в формировании и действии вечного и естественного права (закона).

Суарес, следуя почти во всем за Фомой Аквинским, акцентирует внимание на тех моментах, которые приобрели к началу XVII в. особое звучание. В первую очередь, необходимо было уточнить определение понятия закона (права). И Суарес специально подчеркивает, что закон — это моральная, а не физическая реальность, это моральные правила, которые относятся к человеку, а не природе. Далее он подводит к выводу о том, что именно закон делает то или иное действие добрым или злым или, другими словами, что источником моральности является божественный по своему происхождению закон. Тем самым исключается возможность рассуждений о праве и нравственности вне божественной регламентации, и моральной философии вне богословия.

В классификации законов Суарес сохраняет известное по Аквинату и другим теологам разделение, но при этом максимально сближает две категории — вечный и естественный законы. Это сближение не случайно. Выделение естественного права (закона) порождало «лишний» вопрос о том, кто является его источником естественного закона — Бог или сама сотворенная им природа (из которой его может вывести человеческий разум).

Признание природы и/или разума, открывающего ее указания, источником естественного закона фактически вело, во-первых, к деизму, отрицанию непосредственного вмешательства бога в дела творения. По этому пути пошли многие философы Нового времени (Гоббс, Локк и др.). Во-вторых, положения, выводимые из природы с помощью разума, не могли считаться законом в собственном смысле слова. Закон указующий (*lex indicativa*) или индикативное суждение разума, строго говоря, не считался законом. У закона должен быть автор, законодатель. Но и воля сама по себе не может определять содержание закона. Иначе мы придем к бессодержательной воле или произволу законодателя. Так, немногим позднее, Томас Гоббс, основываясь на идеях деизма и номинализма, утверждал, что «законы природы, ... не являются законами в той мере, в какой они исходят от природы» [4; с. 318–319], это всего лишь «заклочки или теоремы, относительно того, что ведет к сохранению и защите людей»

[3; с. 123]. Законы природы «требуют «лишь желания» исполнять законы [4; с. 317]. Реальным законодателем оказывался суверен.

Сблизив вечный и естественный законы, Суарес обесценил спор об источнике закона. Но остался вопрос о том, что именно является непосредственным источником вечного и естественного законов — разум или воля Бога? Аргументы сторон сводились к следующему: поскольку суждения разума сами по себе не имеют обязательной силы, то они не могут быть источником закона, который по определению должен обладать принудительной силой. Суарес пытается разрешить дилемму, сохраняя оба источника закона — и разум, и волю.

Вечный закон, согласно Суаресу — это свободный указ воли Бога, имеющий своим содержанием божественный разум. Вечный закон определяет порядок, который все части вселенной должны соблюдать в отношении общего блага, и, в частности, интеллектуальные существа в отношении своих свободных действий. Ипостасью вечного закона является естественный закон, из которого, далее, выводится временный человеческий закон.

Список литературы

1. *Аверинцев С. С., Шмалый В.* Богословие // Большая российская энциклопедия. Т. 3: «Банкетная компания» 1904 — Большой Иргиз». — М.: Большая российская энциклопедия, 2005. — 766 с. Электронный ресурс. URL: https://bigenc.ru/religious_studies/text/1868957 (последний доступ — 17.10.2021).
2. *Батиев Л. В.* Эволюция правопонимания от античности до Нового времени. — М. Юрлитинформ, 2014. — 472 с.
3. *Гоббс Т.* Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.* Сочинения в 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1991. — С. 3–545.
4. *Гоббс Т.* Основ философии. Часть третья. О гражданине // *Гоббс Т.* Сочинения в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1991. — С. 270–506.
5. *Дживелегов А. К.* Суарец, Франциск // Энциклопедический словарь. Т. 31. Статика-Судоустройство. — СПб., Типография Акц. Общ. «Издательское дело Брокгауз-Ефрон». 1901. — С. 868–869.
6. Католическая Россия. Суарес, Франциско. Электронный ресурс. URL: <http://www.catholic.ru/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=1288> (последний доступ — 18.10.2021)
7. *Савинов Р. В.* Постсредневековая схоластика как вариант философской парадигмы Нового времени // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Том 12. Выпуск 3. — С. 99–108.
8. *Чичерин Б. Н.* История политических учений. Т. 1. — СПб.: Издательство РХГА, 2006. — 720 с.
9. *Шмонин Д. В.* Вторая схоластика, XVI — начало XVII в.: Культурный контекст, метафизические основания, место в истории мысли. Авто-

- реферат дис. ... д-ра филос. наук. — СПб., 2003. — 42 с. // Электронный ресурс. URL: <http://www.plato.spbu.ru/DISSERTATION/shmonin.htm> (последний доступ — 17.10.2021).
10. Шмонин Д. В. Введение в философию контрреформации: иезуиты и вторая схоластика // *Verbum*. 1999. — С. 58–79.
 11. *Giacon Carlo*. La Segunda Escolástica. Siglos XVI y XVII // FABRO, Cornelio y otros: *Storia della filosofia*, Coletti, 2ª ed., Roma 1959, 2 vol. (cast.: “Historia de la filosofía”, Madrid 1965, 2 vol.: 633 y 730 pp.)
 12. *Janet Paul*. Historia de la ciencia Política, Madrid, 1910, t. 11.
 13. *Lanseros Mateo*. La autoridad civil en Francisco Suárez. — Madrid, 1949.
 14. *Novotný Daniel D*. In defense of baroque scholasticism // *Studia Neoaristotelica* 6 (2009) № 2. — S. 209–233.
 15. *Pereira José*. Suárez: between scholasticism and modernity. — Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2007. — 383 s.
 16. *Prieto I. Carrillo*. Cuestiones jurídico-políticas en Francisco Suárez / Ignacio Carrillo Prieto. — 1-a reimpr. — Mexico: Univ. nac. autónoma de México, 1986. — 74 p.
 17. *Puy Francisco*. Los conceptos de derecho, justicia y ley en el «De legibus» de Francisco Suárez (1548–1617) // *Persona y Derecho*, 40 (1999) p. 175–195.
 18. *Rommen Heinrich*. La teoría del estado y de la comunidad internacional en Francisco Suarez. Transl. from German by Valentin Garcia Yebra. Estudio preliminar de Enrique Gomez Arboleya. Madrid: Edit. C. S. I. C., 1951.
 19. *Suárez Francisco*. A Treatise on Laws and God the Lawgiver // *Natural law and enlightenment classics*. Editor Knud Haakonssen. — Indianapolis: Liberty fund. 2014. — P. 1–801.

Бойко Александр Иванович

*доктор юридических наук, профессор,
заведующий кафедрой уголовно-правовых дисциплин
Южно-Российского института управления РАНХиГС,
г. Ростов-на-Дону*

Христианские корни отечественного уголовного права¹

Аннотация: Статья посвящена обоснованию полезности опоры светского уголовного права на религиозные поучения мирянам. В ней показано влияние православия на формирование отраслевого правосознания и карательную деятельность Отчества, благодаря чему она выглядит намного гуманнее западной практики борьбы с преступностью. Раздельно показаны

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44228 «Право и правосознание в теологическом измерении: история и современность».

те положения христианского вероучения, которые давно вошли в текст уголовного закона, и те (12 позиций), которые власть по различным мотивам не прихорашивала либо задействовала односторонне.

Ключевые слова: Византия, грехи, добродетели, православие, Рим, священники, симфония, уголовное право, УК РФ, христианство.

Boyko Alexander Ivanovich

Doctor of Law, Professor,

Head of the Department of Criminal Law Disciplines

South Russian Institute of Management, RANEPА,

Rostov-on-Don

Christian roots of the domestic criminal law

Abstract: The article is devoted to substantiating the usefulness of the reliance of secular criminal law on religious teachings to laypeople. It shows the influence of Orthodoxy on the formation of sectoral legal awareness and punitive activities of the Patronymic, which makes it look much more humane than the Western practice of fighting crime. The provisions of the Christian doctrine that have long been included in the text of the criminal law are shown separately, and those (12 positions) that the authorities did not take into account or used unilaterally for various reasons.

Keywords: Byzantium, sins, virtues, Orthodoxy, Rome, priests, symphony, criminal law, Criminal Code of the Russian Federation, Christianity.

Общеизвестно, что пастыри Церкви не начинают свою богослужбную деятельность и даже трапезу без молитвы. Сотворю ее и я — до изложения основных положений своего понимания христианских корней отечественного уголовного права. Она проста, выглядит как светский аперитив, сводится к объяснению полезности обращения к многовековому религиозному опыту умиротворения человеческих страстей.

После выхода в свет первого издания моей монографии «Нравственно-религиозные основы уголовного права» [3] мои коллеги по цеху спрашивали с различной интонацией: не стал ли я воинствующим верующим, отвергаю ли я секуляризм, все ли нормально с психическим здоровьем? и т.п. Отвечал легко и с задором: а вы книгу-то читали, хотя бы Введение. Она ведь начинается с исповеди, где объявлено, что автор считает себя скорее атеистом, чем верующим; скорее порченным жизнью, чем способным первоапостольски противостоять ее искушениям. Но уважение к религии, клиру и верующим в последнее время усилилось по нескольким причинам.

Не отказываюсь от существенного значения духовных корней (прежде всего религии и нравственности) для благочинного поведения обывателей и гуманной карательной практики поныне. И вот

почему. *Во-первых*, светские власти все годы реформ обнаруживают недостаточные способности к грамотному и результативному разрешению текущих проблем общежития. В том числе в области борьбы с преступностью. На этом фоне грех не позаимствовать, не отступаясь от светского характера государственного управления страной, опыт благотворного влияния на население любых негосударственных структур, в том числе церковных. *Во-вторых*, современная жизнь показывает, что духовенство лучше (чище, порядочнее, совестливее) ведет себя в людском мире. Возможно, так происходит по той примитивной причине, что священники отлучены от приватизации и обслуживания бюджетных потоков, этих притягательнейших светских таинств, парализующих нравственные порывы души и рушащих преграды допустимого поведения, соблюдаемые окружающими. *В-третьих*, обыватель, чей прежний быт ранее расписывался по мелочам, не может мгновенно приспособиться к стремительно формирующемуся жизненному укладу; причем старое право обругано и отброшено, а новое создается на марше. В таких условиях востребовано спасительное обращение к духовным истокам и поведенческому багажу предшествующих поколений, к медленно вырабатываемым этносом естественным порядкам, а не к «**навязываемому**» властью праву [8, С. 44, 45]. В периоды кардинальных перемен пробивает звездный час для нормативных систем, принимаемых людьми добровольно и потому не рассчитанных на принуждение к повиновению. То, во что люди верят, не нуждается во внешнем подкреплении и мотивации. Посему религия, нравственность, обычаи и традиции мыслятся вполне пристойной помощью государственным юристам, работающим над сохранением гражданского мира.

Уступив праву по ходу эволюции титул *всеобщего* средства управления, религия, мораль, международные стандарты, естественно-правовая доктрина, культура и лексический багаж этноса приобрели взамен свойство эталонного материала, который служит очищающей средой для национального уголовного права, задает ему общую тональность и призывается для экспертизы наиболее значимых карательных экспериментов. *В-четвертых*, основное назначение права, и в первую голову — охранительной по своему назначению уголовной отрасли, консервировать общежитие, а не возбуждать его на перемены с неясным концом, чем систематически пробавляется политический класс. И тут религия — наш естественный союзник; она в союзе с нравственностью представляет своеобразный консервативный бандаж социума от обольщений и фантазий.

Наконец, *в-пятых*, своеобразной Библией для криминалистов России («намоленной» за четверть века действия) является Уголовный кодекс 1996 года. Полезно знать, что последний УК РСФСР власти отменили и под тем соусом, что в него за 36 лет внесено около 700

поправок, отчего данный нормативный акт утратил свойство системности. В текст же действующего УК за 25 лет инкорпорировано более 4,5 тысяч поправок. Что с ним делать, может ли он служить надежной основой для убедительного справедливого покаяния россиян? Ответ очевиден. А на другом фланге социального опыта — несменяемый текст Библии, приспособление которой к нуждам современной жизни осуществляется только через механизмы аккуратного синодального и прочего коллективного толкования текста архипастырями Церкви.

Пришла пора напомнить, что большую часть своей государственно-правовой истории Россия прошла под флагом **симфонии** — гармоничного сотрудничества Церкви и государства по управлению паствой и гражданами соответственно. Что это давало, к каким результатам приводило? Кратко обратимся к истории, ведь экскурсии в прошлое полезны для любой профессии и по любой проблематике. Так и тем предостерегаются от односторонностей и поспешностей в выводах и решениях. История, как говорили древние, — это *testis temporum, vita memoriale, lux veritatis*¹; ее откровения и уроки стреножат крайности во взглядах, упреждают завышенные расчеты и повторы ошибок.

Много лет назад автор по собственному почину покусился на древнеримские исторические корни отечественного уголовно-правового знания с изданием соответствующей монографии. Меня задевало и долго дразнило то обстоятельство, что юристы всех времен и народов издревле почитают античные правовые рецепты средиземноморской цивилизации наследственным сундуком исключительно цивилистов; якобы нет в этих залежах ничего полезного для организации уголовного преследования, для криминалистов. Н-е-е-т, позвольте! В ту эпоху не было такой жуткой специализации юридического труда, как ныне; квесторы и магистраты рассматривали все и любые деликты и конфликты независимо от так называемой отраслевой специализации; и если в сфере имущественного оборота появлялись изумительные правовые решения и рецепты они не могли не перекочевывать в область борьбы с преступностью.

По ходу исследования я вынужден был обратиться к **вопросам**: а) о причинах разделения исторического корня античной юриспруденции на два рукава (западный и восточный) и основных различиях между ними; б) о формах и побочных обстоятельствах трансмиссии античного по происхождению права на земли восточных славян; в) о последствиях данных процессов для практики борьбы с преступностью в Отечестве. И вот что у меня получилось:

1. Россия рецепировала не «первородное» римское, а греко-римское право, ибо к моменту образования государственности у восточ-

¹ «Свидетель прошлого», «живая память», «свет правды» — лат.

ных славян классическое римское право циркулировало только в Восточной части бывшей империи, да и то в византийской (православие плюс греческая культура и язык) упаковке; на Западе же юридические откровения некогда могучей цивилизации утаились от варваров под флагом принципа личного принципа подчинения праву.

2. Византийское законодательство пришло завоевывать Русь не в одиночку, а в компании с (православной) религией, а еще — переводилось и пропагандировалось служителями культа. Это — очень важный факт.

3. Длительности и устойчивости византийского влияния способствовало особое место Церкви в русском обществе. Она долгое время входила в качестве естественного элемента в государственный механизм и принимала самое деятельное участие в регулировании человеческих дел и страстей. Отсюда каноническим наставлениям была обеспечена даже бóльшая живучесть, чем правовым нормам светской власти.

4. Избежав юридической автокефальности, предки заложили на наших землях русифицированный византийский вариант римского права, и он долго работал, медленно формируя в числе прочего менталитет россиян, нашу правовую культуру. В ее основе — шадящий компромисс между объективным и субъективным правом, приоритет общинного интереса над личным, терпимость к нищим, убогим и приговоренным, относительная мягкость карательной практики.

5. Вопреки уничижительным суждениям и оценкам наших западных партнеров, где наша государственно-правовая история рисуется преимущественно в черных тонах: «варварство, империя зла, геноцид, ГУЛАГ, тоталитаризм...», уголовно-правовая действительность России, несмотря на отдельные трагические страницы (особенно 30–50-е гг. ушедшего века) дает не так уж много оснований для подобных попреков. Юридический менталитет наших народов, осевших на периферии первых цивилизаций, сформировался без религиозных исступлений Европы и варварских наклонностей рабовладения, был явно гуманнее. Наиболее известный и первый из дошедших до нас законодательный памятник русичей — Правда Роська — не содержит упоминания о смертной казни. Впервые данная мера приведена в Лаврентьевской летописи XIV в. Показателен Поименной список приговоренных к смертной казни в период с 1826 по 1906 г. В нем фамилии 612 человек или менее 8 осужденных к данной мере в год, причем из них реально казнены 128 несчастных [9]. А какие это были годы: декабризм и польское восстание, крестьянские волнения в годы реформ, холерные бунты, террористические акты народовольцев, революционные выступления пролетариата начала XX в.

Общественное воодушевление, охватившее страну после отмены крепостного права и сословного суда, привело к тому, что обязательным разделом мудрствований философов, юристов, просветителей

всех мастей конца XIX в. стали нравственные основы карательной деятельности государства, консолидированные в специальную теорию под названием «обоснование право наказывать», что явилось убедительным свидетельством чистоплотности и искренности доктрины. Заявляем: ни один национальный памятник права эпохи феодализма не может сравниться в этой части с Каролиной, ибо в нашей стране здравствующий воин и налогоплательщик значили больше, чем казненный преступник, в нашем Отечестве не было своего судьи фон Карпцова, пославшего на смерть 20 тысяч германцев, значительная часть приговоренных к исключительной мере наказания получала право на жизнь благодаря православной вере — обряду печалования или священнического увещевания, поскольку русская карательная доктрина исключала «прямолинейное искоренение преступности террористическими методами» [10, с. 261].

Ну и что в **«сухом остатке»**, чем поможет отраслевой доктрине каноническое учение, прежде всего православие? Религия в нашем упрощенном светском представлении, может пониматься как союз веры, богослужбных церемоний и наставлений мирянам. Оставим в покое первые два компонента и обратим свой взор на последний, самый земной и легко употребляемый обывателями слой религиозных заветов.

В нашем понимании религиозные постулаты давно и прочно вошли в дух и плоть светского уголовного права, но возможности творческого поглощения религиозных идей далеко не исчерпаны и даже увеличиваются. Связаны они со многими обстоятельствами нашего времени: опасными качественными изменениями криминальной активности населения; появлением общественно опасных поступков в новых сферах жизни общества, связанных с развитием техники, что предполагает необходимость возврата к каноническим догматам об основаниях уголовной ответственности вообще; имущественным расслоением населения и порожденными этим фактом различными мотивами преступного поведения у представителей разных групп общества; слабой результативностью уголовной юстиции и всей системы власти в плане предупреждения преступности; увеличивающимся разрывом между «сухим» и кратким законом в сравнении с усложняющейся динамичной жизнью; духовным (нравственным) обезвоживанием государственного управления и попытками его односторонней коррекции — посредством так называемых «общечеловеческих ценностей, которые в современном однополярном мире совпадают только с национальными интересами США» (Л. Шебаршин). А ведь есть еще так называемые общеуголовные деликты и все возрастающие в объемах политические преступления (терроризм и экстремизм), есть огромные миграционные процессы и рост посягательств «с иностранным элементом». В связи с этим можно говорить о нескольких уровнях влияния религии на нынешнее уголовное право.

I. Не подлежит сомнению, что именно под религиозным влиянием светское уголовное право приняло за основу и продолжает использовать следующие постулаты:

1) Церковь в ветхозаветные времена выдала на-гора предписания-запреты по криминализации поступков, большинство из которых сегодня высокопарно именуются «преступлениями против основных (конституционных) прав и свобод человека и гражданина» или «против личности» — отказ от содержания нетрудоспособных родителей, убийства, кражи, половые преступления, заведомо ложный донос. Зафиксированы эти злодеяния в Законах Моисея (Исх. 20,12-17), частично — в Нагорной проповеди Иисуса Христа (главы 5, 6 и 7 Евангелия от Матфея) и в его Разговоре с богатым юношей (Мф. 19,16-24; Лк. 18,18-25; Мк. 10,17-25);

2) 7 смертных [12] и 4 вопиющих (убийство [11, С. 45], содомский грех, изнасилование и насильственное удержание заработка — Левит. 18,22-23; 19,13) греха, а также 7 христианских [5] (мусульманских) [4] добродетелей и заповеди блаженства во многом рецепированы в уголовное законодательство в форме обстоятельств, смягчающих и отягчающих наказание;

3) принцип неотвратимости уголовной ответственности за преступления, на котором за небольшими исключениями (сроки давности, иммунитет, различные форс-мажорные обстоятельства) зиждется современное уголовное право, но который не фиксируется в УК, вероятно, по причине (необоснованного) отождествления его с идеей механического возмездия, составляет квинтэссенцию религиозного понимания основ ответственности — «что посеет человек, то и пожнет» (Гал. 6,7-8), «все взявшие меч, мечом погибнут» (Мф. 26,52), «делающие зло достойны смерти» (Рим. 1,31), «вдвое воздайте ей (великой блуднице — А. Б.) по делам ее» (Откр. 18,7-8), «ввергнут их (подверженных порокам — А. Б.) в печь огненную: там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 13,42,50); «каждый понесет свое время» (Гал. 6,5).

II. Но еще более значителен ряд религиозных догматов, которые либо не замечаются доктриной уголовного права вовсе, либо находятся под сомнением, либо светская власть не в состоянии их оприходовать по идеологическим причинам, либо задействованы они односторонне. Вот они:

1) Церковь с давних пор обеспокоена несправедностью расправ над нарушителями общественных устоев («каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такую и вам будут мерить» — Мф. 7,1; «твоими устами буду судить тебя» — Лк. 19,22), предлагает и даже меняет средства ее нейтрализации в сфере борьбы с преступностью. Вначале, по Ветхому Завету, справедливость видится в форме мести по закону Талиона: «а если будет вред, то отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб» (Исх. 21,23-25; Левит. 24,20). Однако новозаветные пророки ставят на место мести более высокий нравствен-

ный расчет: «наказание не отвергается, но его смысл (видится — А. Б.) в восстановлении справедливости, а не в отмщении» [14, С. 54], вместо голого устрашения ставка производится на любящего и милосердного Бога [13, С. 58]. «Вы слышали, — вопрошает один из евангелистов, — что сказано: око за око и зуб за зуб. А я говорю вам: не противься злому» (Мф. 5,38). «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А я говорю вам: любите врагов ваших» (Мф. 5,44).

2) Вопреки господствующим воззрениям современной доктрины, односторонне восхваляющей субъективное вменение [2], евангелисты особо выделяли идею объективного вменения в ее рациональном толковании: «по плодам их узнаете их» (Мф. 7.16,20). В этом завете предвосхищено будущее тысячелетнее развитие уголовного права, в основу преследования положившего по преимуществу то, что и как сделано (*tat justiz*), а не кем и почему (*person justiz*); в нем выражено непреходящее значение для справедливого правосудия признаков объективной стороны, общественно опасных последствий; в нем создана база для конструирования материальных составов преступлений.

3) Одновременно субъективная сторона и ее главный признак — вина, составляющая основу упрека причинителю вреда, также заявлены в первых канонических памятниках: «они знают праведный суд Божий, что делающие такие дела достойны смерти; однако не только их делают, но и делающих одобряют» (Рим. 1,28-32). Первый греховный поступок человека стал и примером соучастия, для фиксации которого также требуется индивидуальная вина: «Адам, совершив грехопадение, пытается сослаться на свое неволие, обвинив в совершенном свою жену Еву, давшую ему яблоко, заявив Богу при этом: «которую ты мне дал». Но Бог, что называется, не пошел у него на поводу: поставил все на свои места, возложил ответственность за нарушение запрета на обоих — на Адама и Еву, изгнав их из рая» [15, С. 65]. Позже гигантский рыбок в учении о субъективной стороне совершили теологи эпохи Реформации: от установки Ульриха фон Гуттена о вине клира — через утверждение Эразма Роттердамского о вине паствы — к призыву Мартина Лютера видеть в грехе свою (*mea culpa*) вину [6, С. 54-56]. В поле внимания священников в самом начале попал, помимо вины, и мотив опасного поведения. Мсть категорически причислена к отрицательным побуждениям («не мстите за себя» — Рим. 12,19), а упоминание в канонических памятниках мотива исправления предвосхитило будущую постановку педагогической цели перед наказанием (ч. 2 ст. 43 УК РФ): «как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху, ибо умерший освободился от греха» (Рим. 6,4-7).

4) Раннее христианство пошло на разрыв с Ветхим Заветом в принципиальнейшем вопросе равенства человека перед лицом закона (ст. 4 УК РФ): «неужели Бог есть Бог Иудеев только, а не и язычников? Конечно, и язычников» (Рим. 3,29); «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3,11). Ныне данная религиозная установка трансформирована в принцип уголовного права (ст. 4 УК РФ).

5) Выделив в свою компетенцию душу грешника и оставив его тело светской власти, Церковь уже в раннюю эпоху «замахивается» на сложнейшую уголовно-политическую и криминологическую проблему — о причинах преступного поведения. Призывая любого обывателя потенциальным преступником («если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас» — 1 Ин. 1,8; все под грехом» — Рим. 3,9), отцы церкви тем самым инициировали учение о причинах и условиях преступности.

6) Разумеется, основной предмет внимания священнослужителей — падшие люди, грешники, преступники: «не здоровые имеют нужду во враче, но больные; Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9,12-13; Мк. 2,17). Такой же миссии держится публичное уголовное право; после монополизации карательной деятельности государство почти забыло о законопослушных потерпевших. Они выглядят Золушками уголовного правосудия, ибо их полномочия на стадиях предварительного расследования и судебного разбирательства не идут ни в какое сравнение с процессуальными возможностями отстаивать свои интересы у обвиняемых. Что сия пропорция не вполне нормальна и уж точно асоциальна, в последние годы говорится и пишется много, но положение практически не меняется.

7) Будущий краеугольный принцип римского уголовного права «*nullum crimen, nulla poena sine lege*» четко зафиксирован в послании тем же римлянам: «и до закона грех был в мире, но грех не вменяется, когда нет закона» (Рим. 5,13); «где нет закона, нет и преступления» (Рим. 4,15).

8) Еще в дохристианские времена Ветхий Завет предпринимает попытку разрешить проблему посредственного причинения вреда и ответственности за преступное бездействие, сущность которого состоит в самовольном выключении из общественного разделения труда, в невыполнении юридических обязанностей, что влечет наступление опасных последствий, бездельником не порожденных. «Если вол забодает мужчину или женщину до смерти, то вола побить камнями и мяса его не есть; а хозяин вола не виноват; но если вол бодлив был и вчера и третьего дня, и хозяин его, быв извещен о сем, не стерек его, а он убил мужчину или женщину, то вола побить камнями, и хозяина его предать смерти» (Исх. 21.28-29).

9) Известно, что состояние опьянения существенно влияет на психику деятеля. Известно давно, и рецепты реагирования на него мед-

ленно меняются. Тот, кто совершает преступление будучи пьяным, подвергается наказанию, когда он трезв (*qui peccat ebrius, luat sobrius*) — требовали древние римляне. И добавляли: *per vinum delapsis, capitalis poena remittitur* (наказание за преступление, за которое закон устанавливает смертную казнь, смягчается, если преступление совершено в состоянии опьянения). В посланиях апостолов также выказано порицание алкогольному чревоугодию: «пьяницы... Царства Божия не наследуют» (1 Коринф. 6, 10); «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш дьявол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» (1 Петр. 5, 8); «и не упивайтесь вином, от которого бывает распутство» (Ефес. 5, 18). Жаль, что современный законодатель долго осторожничал, признавая состояние опьянения нейтральным обстоятельством, всего лишь не препятствующим наступлению уголовной ответственности (ст. 23 УК РФ). И лишь в последние годы лед тронулся: в 2014 г. состояние опьянения водителя, нарушившего Правила дорожного движения со смертельным исходом, удостоилось статуса квалифицирующего признака состава преступления [16]; а немного спустя [17] состояние опьянения внесено в списокотягчающих наказание обстоятельств.

10) Ранее уже отмечалось, что теологическому языку свойственны афористичность, намек, двусмысленность, притчевой стиль, парадоксальность, а сама религия поэтому стала пионером герменевтики. Язык светского закона в силу его краткости и неперсонифицированности также предполагает обязательной ступенью правоприменения толкование нормативных текстов. Апостолы Церкви призывали своих приверженцев к умению в толковании, провоцировали его расширительный и ограничительный типы; нужно «быть служителями... не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит» (2 Коринф. 3, 6).

11) Раннее христианство заметило проблему, которую на современном мудреном языке именовали бы «пороговыми значениями преступности» или антиобщественного поведения. Вот как это звучит в исполнении современного ученого: «греховность общества контролируется Богом; когда это зло переходит критическую черту, становится массовым (вспомним, что Господь готов был не истреблять город Содом, если в нем найдутся хотя бы десять праведников — Быт. 18, 32), Бог уничтожает человечество. По Ветхому Завету — это трагедия Содома и Гоморры, а также всемирного потопа» [15, С. 69–70].

Однако на современное информированное, развращенное, атеизированное население [7, С. 615] угрозы прижизненного Апокалипсиса или посмертного Ада, как известно, давно не действуют. Поголовный торговый бизнес, посредничество и ростовщичество с их хищническими повадками убили набожность, скромность, заботу о ближних и о личной репутации порядочного человека. Какое уж тут поголовное преследование грешников, если более 1/3 официально признанных судимыми лиц избегают реального наказания! А либеральное наступление на уго-

ловную кару продолжается. Но и преступность достигает по некоторым параметрам той критической черты, когда, как говорится, «потерявши голову, по волосам (демократическим ценностям — А. Б.) не плачут». Что делать? Какие меры реагирования будут сочтены разумными современной общественной совестью по принципу минимального зла? В нашем представлении, путь, завещанный несколько столетий назад апостолами Церкви, один: нужен государственный список злодеяний, в отношении которых никакие меры уголовно-правового поощрения принципиально невозможны. Усиления ответственности не будет, но и послабления (сроки давности преследования, иммунитеты, помилование, амнистия, условное осуждение и пр.) исключены. К таковым преступлениям мы бы отнесли преступления против мира и безопасности человечества, распространение наркотиков, убийства беременных женщин, крупные хищения казенных средств, геростратовские поступки, выборные фальсификации.

12) Наконец, в анналах религиозного опыта мы можем обнаружить положения, служащие прообразом будущих исключительных норм уголовного права. Их первым проповедникам, пробивавшимся через запреты и преследования официальных властей, познавшим катакомбы и распятия, слишком близкой стала мысль о том, что благочестие, вера в Абсолют, в нравственные мотивы поведения не могут быть признаны ни греховными, ни преступными, как бы ни тщи́лась в этом направлении официальная власть. «Человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3,28) — в этих словах апостола Павла религиозные установления прямо противопоставляются светскому законодательству и не в пользу последнего, проложен путь для формальных обстоятельств, изложенных в главе 8 УК РФ 1996 года (когда вред причиняется вынужденно или по нравственному побуждению).

Таким образом, обращение к религиозному опыту и духовным наставлениям Церкви для мирян в приложении к уголовно-правовой практике не предосудительно, но даже полезно. Если даже великий представитель естествознания (А. Эйнштейн) изрек, будто «**наука без религии хрома, а религия без науки слепа**», то гуманитариям, чья беспристрастность под большим сомнением у науковедов мира [1, С. 529–534], тем более потребно обращаться к знатокам «грешных душ», ибо мы работаем по результатам общественно опасного поведения человеческих тел, управляемых сознанием и волей.

Список литературы

1. *Бернал Дж.* Наука в истории общества. — М.: Иностранная литература, 1956. — 735 с.
2. См. подробную критику этого расхожего мнения в наших работах: *Бойко А. И.* О естественности правовых обязанностей и некорректно-

- сти возвеличивания субъективных прав // Правовая политика и правовая жизнь. 2004. № 1. С. 54–67; Преступное бездействие. — СПб.: Юридический центр «Пресс», 2003. С. 57–75.
3. *Бойко А. И.* Нравственно-религиозные основы уголовного права: Монография. — Ростов н/Д: Изд-во СКАГС, 2007. — 260 с.
 4. В Коране (сура 3, «Семейство Имрана», аят 159), от имени Абу Дарр и в пересказе аль-Бухари, говорится: «Мой друг пророк, да благословит его Аллах, дал мне семь наставлений: 1) люби бедных и будь близок им; 2) смотри всегда на тех, кто под тобою и не устремляй очей твоих на тех, кто над тобою; 3) никогда ничего не выпрашивай ни у кого; 4) будь верен своим родственникам, даже если они раздосадают тебя; 5) говори всегда правду, если даже она будет горька; 6) пусть не отпугивают тебя от пути Господня покушения носящих тебя; 7) восклицай как можно чаще: «Нет ни силы, ни власти помимо Аллаха», потому что это слова из сокровищницы, скрытой под престолом Аллаха».
 5. Имеются в виду: умеренность, храбрость, мудрость, справедливость, вера, надежда и любовь.
 6. История философии: Запад — Россия — Восток (книга вторая: Философия XV–XIX вв.): Учебник для студентов высших учебных заведений / Под ред. проф. Н. В. Мотрошиловой. — М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1996. — 557 с.
 7. По горькому признанию Г. Флобера, ныне «мы утратили веру даже в порок» // Мудрость тысячелетий. Энциклопедия. — М.: ОЛМА-ПРЕСС; ОАО ПФ «Красный пролетарий», 2006. — 830 с.
 8. Термин принадлежит известному французскому юристу Морису Ориу (Основы публичного права / Пер. с франц. под ред. Е. Пашуканиса и Н. Челяпова; Предисл. к рус. изд. Е. Пашуканиса. — М.: Изд-во Ком. акад., 1929. — 759 с.), который, оценивая классическое для его времени деление права на обычное, уставное (регламентарное) и законодательное, указывал, что любой закон есть всего лишь «историческая комбинация регламента и обычая», отчего «принятое право выше, чем право навязанное».
 9. См.: Против смертной казни: Сб. статей / Под ред. М. Н. Гернета. — М.: Тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1906. — 500 с.
 10. *Рогов В. А.* История уголовного права, террора и репрессий в Русском государстве XV–XVII веков. — М.: Юристь, 1995. — 288 с.
 11. Сегодняшняя наука продолжает искания в вопросе о том, что считать убийством. Совсем недавно в законодательстве состоялось четкое разграничение (умышленного, то есть истинного) убийства и (неосторожного) причинения смерти. Но шестая заповедь дифференцировалась еще в дохристианский период. «В древнееврейском языке есть несколько слов, обозначающих убийство человека. Убить на войне (хикка), убить по приговору суда (химмит), убить незаконно человека, принадлежащего к твоей общине (рацах). Именно это последнее слово

- употреблено в шестой заповеди». — *Борисов А.*, протоиерей. Десять заповедей — свод божественных законов для человека // *Российская юстиция*. 2002. № 3. С. 43–45.
12. Смертный грех означает, что его нельзя искупить, что он влечет за собой вечные муки в загробной жизни. К таковым в теологии причислены зависть, скупость, блуд (распутство), обжорство (чревоугодие), гордость (высокомерие), уныние (леность) и гнев.
 13. *Снытко Е.* От ветхозаветного к общечеловеческому праву (О проблемах взаимосвязи и различия религии и права) // *Российская юстиция*. 2001. № 6. С. 57–58.
 14. *Суroveгина Н. А.* Преступление и наказание как проблема христианской этики // *Государство и право*. 1995. № 8. С. 51–56.
 15. *Тер-Акопов А. А.* Христианство. Государство. Право: К 2000-летию христианства. — М.: МНЭПУ, 2000. — 100 с.
 16. Федеральный закон от 31.12.2014 № 528-ФЗ — «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации по вопросу усиления ответственности за совершение правонарушений в сфере безопасности дорожного движения» // *Собрание законодательства Российской Федерации* от 5 января 2015 г. № 1 (часть I). Ст. 81.
 17. Федеральный закон от 03.07.2016 № 328-ФЗ — «О внесении изменений в Уголовный кодекс Российской Федерации в части конкретизации понятия «состояние опьянения» // *Российская газета*. Федеральный выпуск № 149(7017). 2016. 8 июля.

Иванченко Андрей Викторович

*диакон, магистрант 2 курса
кафедры государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Пасечник Дмитрий Геннадьевич

*кандидат медицинских наук, доцент
кафедры биологии и общей патологии ДГТУ,
г. Ростов-на-Дону*

Статус человеческого эмбриона (взгляд государства и Православной Церкви)

Аннотация: В статье дается анализ законодательства Российской Федерации и позиции Русской Православной Церкви, касающегося правового статуса человеческого эмбриона. Отмечено, что соответственно законодательным актам РФ эмбрион рассматривается как часть организма матери и не имеет основополагающих прав человека до момента рождения. Та-

кой подход противоречит биологическим и религиозным представлениям о развитии человека и становлении человеческой личности с момента зачатия.

Ключевые слова: эмбрион, правовой статус, право на жизнь, православие, биоэтика, законодательство.

Ivanchenko Andrey Viktorovich

*deacon, 2nd year undergraduate student
Department of State-Confessional Relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

Pasechnik Dmitry Gennadievich

*Candidate of Medical Sciences, Associate Professor
Department of Biology and General Pathology, DSTU,
Rostov-on-Don*

Status of the human embryo (view of the state and the Orthodox Church)

Abstract: The article analyzes the legislation of the Russian Federation and the position of the Russian Orthodox Church regarding the legal status of the human embryo. It is noted that, in accordance with the legislative acts of the Russian Federation, the embryo is considered as a part of the mother's body and does not have fundamental human rights until the moment of birth. This approach contradicts biological and religious ideas about human development and the formation of a human personality from the moment of conception.

Key words: embryo, legal status, right to life, Orthodoxy, bioethics, legislation.

Прогресс биологии и медицины, внедрение новых медицинских технологий, позволяющих проводить исследования и манипуляции на живых клетках, в том числе и на стволовых, расширили возможности человека в области репродуктивных технологий. Также эти достижения помогли решить такую давнюю проблему как бесплодие.

Однако несмотря на то, что современные вспомогательные репродуктивные технологии (ВРТ) несут благо многим семьям, отчаявшимся иметь собственных детей, они вновь обостряют такие вечные вопросы как определение момента времени начала жизни человека, когда человек становится личностью, кем он является до своего рождения, каковы границы вмешательства человека в сокровенную область зачатия новой жизни? В связи с этим, особую актуальность приобретают

вопросы, связанные с правовым статусом эмбриона, другими словами, на каком этапе его развития к нему можно относиться как к человеческой личности, наделенной естественным основополагающим правом на жизнь? Насколько допустимы медицинские манипуляции с человеческими эмбрионами с лечебными и исследовательскими целями? Какова судьба «избыточных» и «бракованных» эмбрионов, получаемых при процедуре экстракорпорального оплодотворения (ЭКО)? Все эти вопросы вызывают дискуссии в среде правоведов, юристов, философов, медиков. И, конечно, эти вопросы не могут не волновать представителей различных религиозных конфессий.

С точки зрения биологии и медицины — эмбрион человека, это организм на ранней стадии развития от момента зачатия. В своем развитии он проходит несколько условных стадий в зависимости от этапов формирования организма: проэмбриона (до 2 недель от момента зачатия), собственно эмбриона (от 2 до 8 недель от зачатия) и плода (свыше 8 недель). В зависимости от стадии своего развития эмбрион представляет собой: «неоформленное» существо из развивающихся и дифференцирующихся клеток, организм со сформированным телом и органами, но еще не способный к самостоятельной жизни без организма матери, и, наконец, обособленное существо, уже способное к жизни и вне организма матери [9].

С точки зрения современного законодательства под эмбрионом человека понимается организм с момента зачатия и до рождения. Однако его правовой статус во многом остается неопределенным. Так, согласно ч. 2 ст. 17 Конституции Российской Федерации основные права и свободы человека неотчуждаемы и принадлежат каждому от **рождения** (*выделено нами — А. И. и Д. П.*) [5]. В ст. 17 Гражданского кодекса РФ определено, что правоспособность гражданина возникает в момент его рождения и прекращается смертью [2]. Таким образом, основополагающие законы РФ отрицают наличие правосубъектности у человека до его рождения, а, следовательно, и наличие у него права на жизнь, предусмотренного ст. 20 Конституции РФ. [6, с. 103, 1]

Закон РФ «О трансплантации органов и (или) тканей человека» от 22.12.1992 № 4180-1 рассматривает эмбрионы как разновидность органов, имеющих отношение к процессу воспроизводства человека. При этом в ст. 2 закон выделяет эмбрионы из общего списка органов человека — объектов трансплантации [4]. Законодательство РФ рассматривает эмбрион лишь как физиологическую часть организма матери, которым она может распоряжаться по своему усмотрению. В этом контексте эмбрион может расцениваться как вещь, по поводу которой могут возникнуть правоотношения имущественного характера, при-

зная при этом его объектом с ограниченным оборотом или, другими словами, объектом особого рода.

Уголовной защиты эмбриона и плода современным законодательством не предусмотрено. Несмотря на то, что существуют правовые нормы об особом статусе беременной женщины, — вред, причиненный плоду, считается вредом, причиненным его будущей матери, и то обстоятельство, что плод фактически приравнивается к части ее тела, означает, что будущая мать имеет почти полную власть над нерожденным ребенком, такую же, как власть над собственным телом. [1, 6, с. 105]

Позиция Русской Православной Церкви (РПЦ) в отношении прав человека до его рождения отражена в «Основах социальной концепции Русской православной церкви», принятых в 2000 г. Архиерейским Собором РПЦ [8]. Согласно этому документу, зарождение человеческого существа является даром Божиим, поэтому с момента зачатия всякое посягательство на жизнь будущей человеческой личности преступно. Так, псалмопевец описывает развитие плода в материнской утробе как творческий акт Бога: «Ты устроил внутренности мои и соткал меня во чреве матери моей... Не сокрыты были от Тебя кости мои, когда я созидаем был в тайне, образуем был во глубине утробы. Зародыш мой видели очи Твои» (Пс. 138. 13, 15–16). Господь говорит пророку Иеремии: «Я образовал тебя во чреве... и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя» (Иер. 1. 5–6). Исходя из этого РПЦ считает «нравственно недопустимыми с православной точки зрения являются также все разновидности экстракорпорального (внетелесного) оплодотворения, предполагающие заготовление, консервацию и намеренное разрушение «избыточных» эмбрионов. Именно на признании человеческого достоинства даже за эмбрионом основана моральная оценка аборта, осуждаемого Церковью».

В 2017 г. на обсуждение был представлен проект документа «О неприкосновенности жизни человека с момента зачатия», разработанный комиссией Межсоборного присутствия по вопросам богословия и богословского образования [7]. В данном проекте указано, что Священное Писание рассматривает жизнь как благой дар Благого Бога. Из всех живых существ человек обладает величайшим достоинством: о нем говорится как о вершине творения, он создан по образу и подобию Божию. Ветхий и Новый Завет признают личностное бытие человека с момента зачатия, тождество личности человека непрерывно с момента, когда Бог дает жизнь в зачатии и до момента смерти. «Церковь и христианская совесть с самого момента зачатия признают человека личностью, наделенной вечной и бессмертной участью.... Улучшение жизни других людей не может основываться на разруше-

нии миллионов человеческих существ на эмбриональной стадии развития», отмечается в документе. Православная Церковь подчеркивает, что фундаментальные права эмбриона как человеческой личности должны быть закреплены в законодательстве.

Таким образом, оценивая существующее отношение к правам эмбриона в законодательстве РФ, необходимо отметить, что оно противоречит как биологическим, так и религиозным представлениям о развитии человека и становлении человеческой личности. Человек является новой развивающейся личностью с момента **зачатия** (*выделено нами — А. И. и Д. П.*) и никак не может быть лишь частью тела матери, а значит должен обладать естественным неотчуждаемым правом на жизнь.

Однако, прямое признание за эмбрионом и плодом прав человека как субъекта правовых отношений, как это предлагается РПЦ, может создать существенные проблемы в светском государстве, разрешение которых потребует новых правовых подходов. Так, признание абсолютных прав эмбриона на жизнь с момента зачатия приведет к полному запрету аборт, в том числе в ранние сроки и по медицинским показаниям, ограничению использования методов фетальной хирургии (операции, проводимые внутриутробно), например, к невозможности вмешательства при многоплодной беременности только в пользу одного плода, значительному ограничению использования вспомогательных репродуктивных технологий для решения проблемы бесплодных семейных пар. Кроме того, такой подход может привести к необоснованному уголовному преследованию медицинских работников по факту антенатальной/интранатальной гибели плода (следует особо отметить, что крайне сложно определить причинно-следственные связи между действиями медицинского работника и гибелью плода!!!), а также возможной уголовной или административной ответственности женщины при нарушении ею правил ведения беременности и ненадлежащего отношения к своему здоровью [3].

Таким образом, вопрос о статусе эмбриона и его правах требует совместного рассмотрения правоведами, биологами, медиками, философами и теологами, чтобы не допустить использования современных медико-биологических технологий в области репродукции, трансплантации и регенеративной медицины во вред человеку как творению Бога и обеспечить защиту его прав с момента зачатия.

Список литературы

1. *Авакян А. М., Морозова А. А.* Эмбрион: субъект или объект гражданских правоотношений // http://dom-hors.ru/rus/files/arhiv_zhurnalaper/2017/5/law/avakyan-morozova.pdf (08.10.2021)
2. Гражданский кодекс Российской Федерации // <https://www.zakonrf.info/gk/>

3. Защита прав в зародыше // <https://painrussia.ru/upload/pdf/Эмбриональные%20права.pdf> (08.10.2021)
4. Закон РФ «О трансплантации органов и (или) тканей человека» от 22.12.1992 № 4180-1 // <https://legalacts.ru/doc/zakon-rf-ot-22121992-n-4180-1-o/>
5. Конституция Российской Федерации // <http://www.constitution.ru>
6. *Митрякова Е. С.* Правовой статус эмбриона в России // Обеспечение прав и свобод человека и гражданина: сборник статей по итогам международно-научно-практической конференции, Тюмень, 17–19 ноября 2005 г.: в 5 ч. / ред. Г. Н. Чеботарев; Тюм. гос. ун-т, Ин-т государства и права. — Тюмень: Изд-во Тюм. гос. ун-та. — Ч. 5. — 2006. — С. 103–107.
7. О неприкосновенности жизни человека с момента зачатия (проект документа) // <http://www.patriarchia.ru/db/text/5459449.html>
8. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>
9. *Попов Д. В.* Эмбриология о начале человеческой жизни // <https://www.noabort.net/node/64> (08.10.2021)

Инок Сергей (Ильин Дмитрий Алексеевич)

магистрант 2 курса

кафедры государственно-конфессиональных отношений

Донской духовной семинарии,

г. Ростов-на-Дону

Политическая теология лютеранства как основа государственной церковности

Аннотация: В статье рассматривается влияние лютеранской теологии на процесс возникновения государственных церквей как новой формы государственно-конфессиональных отношений XVI в. Показана специфика экклесиологических и сотериологических взглядов Лютера и его последователей, раскрыты вопросы содержания лютеровской теологии креста и католической теологии славы, проанализированы центральное учение лютеранства — об оправдании одной верой, доктрина Лютера о соотношении праведности дел и праведности веры, учение о двух Царствах (политическая теология Лютера) как способе сосуществования государства и христианской Церкви, представлена реакция Православной Церкви на возникновение лютеранства.

Ключевые слова: правовая теология, государственно-конфессиональные отношения, Реформация, государственная церковь, лютеранская теология, теология славы и теология креста, скрытый и явленный Бог, праведность дел и праведность веры, оправдание верой, доктрина двух Царств.

Monk Sergiy (Ilyin Dmitry Alekseevich)

2nd year master's student

Department of State-Confessional Relations

Don Theological Seminary,

Rostov-on-Don

The political theology of lutheranism as the basis of state ecclesiasticism

Abstract: The article examines the influence of Lutheran theology on the process of the emergence of state churches as a new form of state-confessional relations of the XVI century. The specifics of the ecclesiological and soteriological views of Luther and his followers are shown, the issues of the content of Luther's theology of the cross and Catholic theology of glory are revealed, the central teaching of Lutheranism – about justification by one faith, Luther's doctrine about the relationship between the righteousness of works and the righteousness of faith, the doctrine of the two Kingdoms (Luther's political theology) are analyzed as a way of coexistence of the state and the Christian Church, the reaction of the Orthodox Church to the emergence of Lutheranism is presented.

Keywords: legal theology, state-confessional relations, Reformation, state church, Lutheran theology, theology of glory and theology of the cross, hidden and revealed God, righteousness of works and righteousness of faith, justification by faith, the doctrine of the two Kingdoms.

Правовая теология — это относительно новая область современной академической науки. Возникнув на стыке богословия и юриспруденции, она позволяет особым образом взглянуть на традиционные области гуманитарного знания. Вопросы государственно-конфессиональных отношений становятся, безусловно, одной из важнейших тем, которые в ней изучаются и анализируются, а основные принципы и методы правовой теологии позволяют, при этом, системно взглянуть на сложные процессы формирования взаимоотношений Церкви и политической власти на протяжении всей истории государственно-церковного сосуществования.

В Основах социальной концепции РПЦ представлены различные модели взаимоотношений между Церковью и государством, которые имели место в истории. Эти модели можно определить как «исторические типы» сосуществования Церкви и христианского государства. Прежде всего, выделяются типы характерные для исторического христианства на Востоке и Западе — «византийская симфония властей» в Православии и «латинская доктрина двух мечей» в католицизме. Применительно к истории Русской Православной Церкви, важно отметить, что вплоть до конца XVII в. она развивалась именно в парадигме «византийской симфонии властей».

Однако, церковно-административная реформа Петра I, открывшая Синодальный период церковной истории, кардинально изменила положение Православной Церкви в российском государстве. Основы социальной концепции РПЦ констатируют: «Что касается Синодальной эпохи, то несомненное искажение симфонической нормы в течение двух столетий церковной истории связано с ясно прослеживаемым влиянием протестантской доктрины территориализма и государственной церковности на российское правосознание и политическую жизнь» [5]. При этом не уточняются ни конкретные протестантские взгляды, которые повлиели на данную реформу, ни их конфессиональная принадлежность внутри очень широкого спектра богословских и политико-правовых идей, уходящих своими корнями в Реформацию XVI в.

Выдающийся представитель историко-правовой мысли Русского зарубежья первой половины XX в. профессор Михаил Валерианович Зызыкин в своей работе «Царская власть и Закон о престолонаследии в России» 1924 г. отмечал по этому поводу: «Если при Петре I могло произойти появление в законодательстве начал, чуждых православию, то это ненормальное явление объясняется заимствованием из лютеранского воззрения на Церковь, т. е. из того источника, который совершенно неприемлем с православной точки зрения. Между православием — религией благодатного освящения через богоустановленную иерархию и стяжание благодати через подвиг смирения с одной стороны, и протестантизмом — религией деизма и индивидуалистического мистицизма, основанной на гордом восстании человеческого ума с другой стороны, лежит глубочайшая пропасть» [3].

Профессор Зызыкин однозначно связал церковную реформу Петра I с лютеранским мировоззрением, которое повлияло на развитие государственной церковности на всем пространстве своего исторического распространения. Если швейцарская линия Реформации стала политической основой для совершенно иного типа сосуществования Церкви и государства и связана с идеями и практиками полного и радикального отделения Церкви от государства, которые в наибольшей степени получили свое распространение не столько в самой Швейцарии сколько в протестантском англо-саксонском мире (история Английской революции, движущей силой которой были английские кальвинисты — пуритане и особая гражданская религиозность североамериканских колоний, предполагающая равноудаленность политического центра государства от всех религиозных конфессий и групп — характерные тому примеры), то лютеранская церковь с самого момента своего возникновения и развития не мыслила своего существования без опоры на монархическую государственную власть германских государств, входивших в XVI в. в состав Священной Римской империи.

В этой связи, рассмотрение богословских взглядов Мартина Лютера и его последователей, определивших политические и правовые реалии своего времени, является важной составной частью анализа государственно-конфессиональных отношений при рассмотрении возникновения и развития такого исторического типа сосуществования Церкви и государства как «государственная церковь». Как отмечает современный исследователь данных вопросов профессор Алексей Михайлович Величко, анализирующий влияние богословских идей на мировоззрение эпохи: «как человек воспринимает себя вокруг Бога, как он понимает окружающий его мир, кем в нем он себя ощущает — все эти вопросы в конечном итоге предопределяют политические идеалы целых поколений и особенности правосознания того или иного народа» [2].

Современный лютеранский богослов Роберт Колб в своих «10 лекциях о богословии Мартина Лютера» отмечает: «Если в богословии Лютера есть что-то уникальное, то оно заключается в двух наборах предпосылок — теологии креста и различии между двумя видами праведности» [8].

Теология креста стала очень важной частью лютеранского мировоззрения. Впервые в системном изложении эти взгляды были сформулированы на Гейдельбергском диспуте 1518 г. «Кратко данная теология может быть выражена в виде двух взаимосвязанных положений: 1. Божественное Откровение всегда является непрямым, Бог действует в мире сокрыто, под противоположным видом. 2. Крест Иисуса Христа есть место, где Бог являет Себя в максимальной открытости человеку, и куда должно смотреть богослову» [7].

Лютер противопоставил данный способ богословского осмысления христианства другой теологии, которая господствовала на протяжении всего латинского средневековья и которую немецкий реформатор определил как теологию славы. Для Лютера теология славы включала в себя три составляющие, три отдельных вида славы: 1. Славу Римской церкви, которая благодаря своей политической и экономической независимости господствовала на протяжении веков над любым из государств Европы. 2. Славу человеческого разума в схоластическом обучении, с которым Лютер познакомился будучи студентом Эрфуртского и преподавателем Виттенбергского университетов. 3. Славу человеческих дел. Он соприкоснулся с этим видом «славной» тропы к Богу, прежде всего, в благочестии своего монашеского ордена. Как известно, после знаменитого события с ударом молнии, Лютер был принят послушником в Эрфрутский августинский монастырь строгого устава, который отличался именно повышенным вниманием к делам личного благочестия.

Существование теологии славы на протяжении многих веков Лютер объясняет концепцией «скрытого и явленного Бога», которая

станет важнейшей частью теологии креста. «Скрытый Бог есть Бог, как мы себе Его представляем вне библейского Откровения. Это есть Бог, каким мы хотели бы Его видеть. Скрытый Бог, созданный человеческими измышлениями, всегда противоположен Богу креста, открытому в воплощении, страдании и воскресении Иисуса Христа. Тот Бог, которого человек изобретает своим умом — это всегда Бог славы. Именно такое понимание Бога стало господствовать в Римской церкви по мысли Лютера. Понимание Бога в контексте теологии славы привело к перерождению древней Церкви в современную Лютеру папскую Церковь мощи и внешнего величия. В противоположность скрытому Богу славы, есть явленный Бог, Бог, как Он представляет Себя нам в колыбели и на кресте. Для теологии креста явленный Бог — это Бог «чья сила совершается в немощи», когда Он идет на крест, чтобы освободить нас от смерти. Лютер проповедовал, что это бессилие креста Христова — есть сила Божия. Последнее место, где человеческие сила и мудрость стали бы искать Бога — это в яслях, в пеленках, или на кресте, на пути к могиле. Но именно там наш Бог открывает каков Он в действительности. Теология креста предполагает, что в сущности можно найти Бога лишь, как явленного Бога» [8].

И вот здесь возникает очень важный экклезиологический вопрос в контексте нашего исследования, — а могла ли с точки зрения теологии креста современная Лютеру Римская Церковь дать миру такого явленного Бога? Могла ли Церковь славы, отягощенная земельными владениями, контролирующая значительные финансовые потоки и ставящая себя выше любой светской и политической власти быть, в принципе, проповедницей теологии креста, провозглашающей идеи бедного и бездомного палестинского Страдальца? Для Лютера и его последователей ответ был однозначно отрицательным.

В 1520 г. Мартин Лютер опубликовал свою знаменитую «реформационную триаду» — три работы, которые заложили основу программы церковных реформ: «К христианскому дворянству немецкой нации», «О вавилонском пленении церкви» и «О свободе христианина». Лютер выдвинул идею возвращения к «первоапостольскому христианству», созданию «бедной и страждущей церкви», которая в современных Лютеру реалиях земной жизни могла бы провозглашать теологию креста. По существу, Лютер провозгласил новую экклезиологию, что позднее, в 1530 г. будет зафиксировано в VII Артикуле «О Церкви» Аугсбургского исповедания веры, который определит Церковь как «Собрание святых, в котором верно преподается Евангелие и правильно отправляются Таинства» [4]. Но как организационно будет существовать это «собрание святых» в политических и экономических реалиях XVI в.? Без земельных владений и собственных финансовых ресурсов. Как служители этого собрания

будут «верно преподавать Евангелие и отправлять Таинства»? Ведь Лютер противопоставил свою экклезиологию не только Римской церкви, не только своим «швейцарским коллегам» по магистратской Реформации — будущим кальвинистам, но и представителям радикальной Реформации — анабаптистам, которые выступали за полную автономию и независимость от любой власти отдельных поместных церквей. Ответ был очевиден. Он пришел из той поддержки, которую оказала Мартину Лютеру и его движению государственная власть северонемецких княжеств. Историки и богословы всех конфессий отмечают ведущую роль в развитии немецкой Реформации курфюрста Саксонского Фридриха Мудрого, поддерживавшего Лютера на всем протяжении его деятельности. Можно сказать, что произошло соединение лютеровской теологии креста в вопросах бытия «бедной и страждущей Церкви» и государственной власти, которая стала защитницей и опорой новой формы церковности. Безусловно, это был крупный шаг в сторону возникновения особого типа государственно-конфессиональных отношений — государственной церкви, того типа, который наиболее соответствовал лютеровскому пониманию существования Церкви в земной жизни, потому что только церковь находящаяся под полной правовой защитой и финансовым обеспечением государства может позволить себе в этом грешном мире быть слабой, бедной и страждущей, что в наибольшей степени и отвечало экклезиологическим идеалам, осмысленным Лютером в рамках теологии креста.

Другой важной составляющей лютеровской теологии стало учение о различии между двумя видами праведности — праведности дел и праведности веры. Многие исследователи считают, что именно это учение является главным во всей теологии Лютера. Кратко данное учение можно выразить следующим образом: каждый человек существует в двух измерениях — горизонтальном и вертикальном, в каждом из которых действуют свои Богом установленные правила. Горизонтальное измерение — это область первой праведности человека, праведности дел, которую Лютер определил как активную праведность. Очень многое здесь зависит от самого человека. Прправедность дел сложна по своей структуре так как включает в себя весь комплекс отношений, определяющих существование человека в греховном земном мире. Лютер выделял как минимум три вида человеческой активности, которые формируют праведность дел — политическую (бытие человека как гражданина общества, подчиняющегося всем установленным правилам, нормам и законам государства), церемониальную (бытие человека как члена земной Церкви, соблюдающего все религиозные постановления и обряды) и нравственную, заключающуюся в соблюдении требований Декалога (то есть в соблюдении Богом установ-

ленных заповедей по отношению к Самому Богу — заповеди Первой скрижали и по отношению к человеку — заповеди Второй скрижали). Человек должен прилагать все свои усилия чтобы добиться праведности в горизонтальной сфере, это его прямой долг как христианина и гражданина общества. Но в том-то и трагедия человека, что после грехопадения, находясь в том состоянии, в котором человек пребывает на протяжении всей своей истории, никакая активная праведность, праведность, производимая человеческими делами, не может по твердому убеждению Лютера сделать его праведным в глазах Бога, то есть в вертикальном измерении человеческого бытия. И вот тогда начинается действие второй праведности, праведности вертикального измерения, которое затрагивает взаимоотношения человека и Бога. В лютеранстве — это абсолютно пассивная по отношению к человеку, даруемая ему извне праведность веры. Лучше всего это сформулировано в IV Артикуле «Об оправдании» Аугсбургского исповедания веры, который гласит: «Далее наши церкви учат, что люди не могут оправдаться перед Богом собственными силами, заслугами или делами, но они оправдываются даром ради Христа, верой, когда они веруют, что принимаются с благосклонностью и, что их грехи прощены ради Христа, Который Своей смертью искупил наши грехи. Эту веру Бог вменяет нам в праведность перед Ним» [4]. Данный Артикул является основополагающим во всей лютеранской теологии и часто называется «Учением об оправдании верой».

Учение о различии между двумя видами праведности — праведности дел и праведности веры имеет два важных следствия: доктрину о разграничении Закона и Евангелия и доктрину о двух Царствах. В контексте рассматриваемой нами темы наиболее важным для нас является именно учение о двух Царствах, которое многими исследователями определяется как «политическая теология лютеранства».

Вот как суть этого учения показывает современный российский лютеранский богослов, ректор Теологической семинарии Антон Владимирович Тихомиров: «Бог «правит, царствует» — а лучше сказать: «действует» в нашем мире — двумя разными способами. Во-первых, он прощает и оправдывает грешников только по своей милости, без всяких условий и требований, абсолютно даром (это область вертикального бытия человека, область праведности веры). Весть о таком прощении называется в лютеранском богословии «Евангелием в узком смысле этого слова». Необходимо отметить, что под словом «Евангелие» в этом специальном смысле понимаются не четыре книги Нового Завета, носящие такое название, и не все, что говорил и проповедовал Христос (ведь Он много говорил о заповедях и требованиях, о нормах повседневной жизни). «Евангелие в узком смысле этого слова» означает исключительно Благоую Весть о любви Божьей и о том, что

Он прощает и спасает грешников только ради Христа, без каких-либо заслуг с их стороны.

«Как «работает» «Евангелие в узком смысле этого слова» показано во многих притчах Христа, например, в притче о работниках в винограднике из 20-й главы Евангелия от Матфея. Там все работники, независимо от затраченного ими времени и приложенных усилий, получают одинаковую плату только потому, что хозяин виноградника «добр». Собственно, поэтому весть Евангелия и является благой: нам сообщается, что мы любимы, прощены и спасены не из-за наших усилий и дел (которых заведомо недостаточно), не из-за нашего совершенства (которого у нас нет), а только по милости Бога.

Однако тут же неизбежно возникает серьезная трудность: данную притчу (как и множество других) невозможно применить к повседневной жизни. Ни один даже самый благочестивый христианин не будет платить наемным работникам одинаково. Даже самый верующий хозяин какого-либо предприятия не откажется от того, чтобы уволить нерадивого сотрудника, который халатно относится к своим профессиональным обязанностям. Евангелие в описанном выше смысле никак и никогда не сможет стать принципом экономического или политического устройства» [9].

Очевидно, что в окружающей нас действительности все устроено иначе. Здесь господствует принцип воздаяния: за добро получаешь награду, за зло — наказание. Это и есть второе «Царство» или второй образ действий Бога. Он так создал этот мир, так устроил его будничную жизнь, что она проходит по этому принципу. Бог, даруя нам вечное спасение исключительно по своей милости, желает, чтобы внутри мирской жизни, на земле все осуществлялось «по закону». А это значит, что в мире необходима политическая власть, устанавливающая нормы человеческого общежития, необходимы четкие правила, система поощрений и наказаний, и — при необходимости — даже применение насилия. В этом и есть смысл учения о двух Царствах, учение которое дает религиозное обоснование государственной власти. Да, Бог действует двумя разными способами. Он спасает нас, дарует вечное блаженство только по своей милости, по благодати. Но земную жизнь Он регулирует, исходя из необходимости определенного порядка, исходя из закона воздаяния. Соответственно, христианин может быть судьей, банкиром или полицейским. И это ни в коем случае не будет никаким компромиссом с совестью. Ведь все эти профессии служат сохранению порядка в мире, умножению общего блага и, значит, осуществлению Божьей воли. Если вы судья, то вы не можете уклониться от вынесения приговоров, ссылаясь на слова Христа: «не судите и не будете судимы». Ведь таким образом вы ввергнете окружающий мир в хаос и тем самым принесете людям много зла. Именно поэтому Лю-

тер считает, что любой честный труд в мире является в полном смысле этого слова богослужением. Ведь он служит общему благу всех людей. Такой труд может быть труден и неудобен, он может внешне противоречить евангельскому принципу всепрощения (как, например, труд военных), но он необходим ради благополучной жизни людей в этом мире. В этом смысле Лютер кардинально расходится со взглядами на устройство общества представителей современной ему радикальной Реформации, прежде всего, Томаса Мюнцера и его последователей которые подчеркивали значимость прежде всего социального переустройства общества, не отказываясь при этом от применения методов насилия.

«Таким образом, как в вопросе вечного спасения нельзя исходить из принципа воздаяния по заслугам, так и в решении земных проблем нельзя опираться на абсолютную любовь и безусловное прощение. Это две разные сферы бытия творения. Однако и та, и другая установлены Богом. И это один и тот же христианский Бог любви, благодати и милости. Поэтому принципы, существующие в обеих сферах различны, но не противоположны. И в вечности, и на земле Бог желает одного — блага для человека. Поэтому ценности Евангелия не могут радикально отличаться от ценности «мирского» царства Бога.

Учение о двух Царствах — это не просто попытка разграничить сферы влияния Церкви и государства, как это часто думают. Оно совсем не об этом. Оно о том, что нельзя смешивать Евангелие и нормы повседневной жизни. Оно о том, что Евангелие нельзя превращать в закон, с одной стороны. А, с другой, что нельзя оправдывать лень и безответственность, уклонение от тяжелых и неприятных решений в земных делах Божьим всепрощением» [9].

Политическое богословие Лютера является прагматичным. «Признавая политические реалии обстановки в Виттенберге и свою зависимость от поддержки германских князей, Лютер укреплял их политическую власть, основывая ее на Божественном Промысле. Бог правит миром, включая Церковь, посредством князей и магистратов. Церковь принадлежит этому миру и поэтому должна подчиняться мирскому политическому порядку» [1].

Лютеровское учение о двух Царствах — политическая теология Лютера, является, на наш взгляд, вторым важным богословским шагом к государственной церковности. Ведь Властителем в обоих Царствах является сам Бог. «Мирское» царство в этом смысле отнюдь не секулярно. Соединение Церкви и государства, даже превращение Церкви в часть государства в данной теологии вполне логично и объяснимо. «Возникновение протестантских государственных Церквей в странах, в которых получило распространение именно лютеранская ветвь Реформации — центральная и северная Германия, а также скандинав-

ские королевства было вполне закономерным — ведь если Церковь как социальный общественный институт существует в обоих Царствах и, следовательно, в Церкви есть неизбежная «мирская» сторона, сторона, подлежащая управлению через закон, то этим управлением должна заниматься компетентная инстанция, то есть государство. Это помогает церковным служителям сосредоточиться на существенном — проповеди Евангелия» [10].

Конечно, связывать процесс возникновения государственных церквей в XVI в. только лишь с особенностями богословских взглядов Мартина Лютера и его последователей, взглядов, которые к тому же претерпели определенную эволюцию на протяжении почти целого столетия и получили свою окончательную фиксацию в сборнике символических текстов, известном как Книга Согласия (1580 г.) вряд ли будет правильным. Рост национального самосознания в той же Германии, да и в других странах Европы, политические и социально-экономические изменения в жизни как отдельных людей так и целых народов, новые культурные реалии (достаточно только упомянуть книгопечатание, сыгравшее важнейшую роль в распространении реформационных идей), становление национальных государств, безусловно, сыграли свою не последнюю роль в возникновении и развитии новых форм государственно-церковных отношений. Но, однако, остается историческим фактом то обстоятельство, что именно в странах, в которых Реформация осуществлялась по лютеранской программе, она в наибольшей степени пользовалась поддержкой государственной власти, а зачастую ею и проводилась, как это происходило, например, в Швеции. Не последнюю роль в данном вопросе сыграли и такие составляющие богословских взглядов лютеран как «учение о всеобщем священстве верующих», «доктрина о невидимой Церкви», которые окончательно изменили все ранее существовавшие в течение веков традиционные взгляды на историческую христианскую церковность.

Эта теснейшая связь с государственной властью привела к тому, что сами лютеранские церкви неоднозначно воспринимаются протестантами других направлений, которые часто рассматривают лютеран как «недореформированных католиков», забывая при этом, что как раз католики в вопросе государственно-конфессиональных отношений никогда не ставили свою Церковь в зависимость от местной политической власти, а рассматривали ее раньше (и рассматривают сегодня) как универсальный институт, вселенскую Церковь, стоящую над любым государственным образованием.

«Исторически сложившаяся государственная церковность лютеранства служила источником множества злоупотреблений. Они проявлялись главным образом в крайнем политическом консерватизме

и чрезмерном верноподданничестве лютеранских церквей по отношению к существующим государственным формам как, якобы, богоданным. Например, даже знаменитый немецкий богослов XX в. и участник антифашистского сопротивления в Германии Дитрих Бонхеффер понимал свое участие в подготовке покушения на Гитлера как грех. Это грех, который он, как христианин, ради борьбы с очевидным злом обязан был взять на себя. Но это был для него все же грех, потому что он вынужден был противодействовать официальной политической власти государства» [10].

Для православного сознания экклезиологические (осмысленные в духе лютеровской теологии креста) и сотериологические (основывающиеся на учении об оправдании одной верой) взгляды немецких реформаторов являются богословским модернизмом XVI в., оторванным от святоотеческой традиции и абсолютно неприемлимы. Юридизм мышления Лютера и других протестантских theologов является очевидным развитием методов и способов богословствования, сложившихся еще в эпоху поздней Античности на христианском Западе. Патриарх Сергей (Страгородский) в своей статье «Разбор инославных учений об оправдании» отмечал: «Протестанство было чадом своего времени и школы. Первые реформаторы выучились говорить и мыслить на том же Аристотеле и Цицероне, как и их католические противники. Поэтому, возмущаясь тем вопиющим искажением Христовой истины, которое они видели в католичестве, они думали объяснить его только причинами случайными, злостью иерархии, и не подозревали, что вместо этих выводов, юридическая теория дает необходимые другие, столь же ложные, потому что ложь не в выводах, а в самой теории. Вместо того, чтобы отвергнуть всякое искажение в учении церковном, реформаторы постарались только заменить одно искажение другим. Оттого реформация, в смысле восстановления Христовой истины, и кончилась полным неуспехом» [6].

Когда младший коллега Лютера по Виттенбергскому университету, первый систематизатор его богословских взглядов, Филипп Меланхтон, потеряв всякую надежду на сближение и примирение с католиками, обратил свой взгляд на православный Восток и через православного диакона отправил в Константинополь текст составленного им Аугсбургского исповедания веры, то реакцией патриарха Иеремии II был документ, который вошел в историю как «Ответ Иеремии II на Аугсбургское вероисповедание». Он является первой вероучительной реакцией Православной Церкви на появление лютеранства. В данном ответе, отправленном в мае 1579 г., помимо раскрытия традиционного православного учения содержалось жесткое указание на то, что некоторые доктрины лютеранства абсолютно неприемлемы для Православной Церкви.

Но государственная церковность как форма государственно-конфессиональных отношений оказалась вполне применима для политических реалий, пришедших на смену европейскому Средневековью в эпоху Нового времени. Однако если в странах распространения лютеранства существование государственных Церквей богословски объяснимо и политически оправдано, то в инославной среде (а это касается, прежде всего, стран исторического традиционного христианства — православных и католических) подобная форма церковно-государственного сосуществования является свидетельством искажения традиционного уклада церковной жизни.

Упомянувшийся в начале данной статьи профессор Михаил Валерианович Зызыкин применительно к российской истории дает, на наш взгляд, одну из лучших характеристик государственной церковности в современной научной историографии: «В глазах Петра I Церковь не была самодовлеющим обществом, живущим по своим правилам, свыше данным и имеющим свои органы правления в лице иерархии; по характеристике Ю. Самарина, он в факте Церкви видел несколько различных явлений, никак не неразрывных между собой: доктрину, к которой он был равнодушен, и духовенство, которое он понимал, как особый класс государственных чиновников, которым государство поручило нравственное воспитание народа. Нетрудно видеть в этом влияние протестантизма. По учению Лютера, церковь есть общество духовное, обнаруживающееся во вне только в собраниях для проповеди и совершения богослужений, не имеющее никакой своей правовой организации; этому обществу не нужен видимый глава и видимое начальство; в нем нет учительного сана, полученного по преемству с правом учительства и руководства; каждый в меру своей веры может проповедовать, но и эта единственная должность не связывается ни с какими церковно-правительственными правами. Когда же с уничтожением епископской власти почувствовалась необходимость в правовых нормах для такого общества, то их нашли в общем источнике (по мнению многих) всех правомочий, — в государственной власти» [3].

Список литературы

1. *Алистер МакГрат*. Богословская мысль Реформации. [Электронный ресурс] URL: <https://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/books/mcgrath.pdf> (дата обращения: 01.10.2021)
2. *Величко А. М.* Исихазм как политическое явление. [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/isihazm-kak-politicheskoe-yavlenie/viewer> (дата обращения: 05.10.2021).
3. *Зызыкин М. В.* Царская власть и Закон о престолонаследии в России. [Электронный ресурс] URL: https://vtoroyaliteratura.com/pdf/zyzykin_zakon_o_prestolonasledii_1924__ocr.pdf (дата обращения: 25.09.2021).

4. Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской Церкви. [Электронный ресурс] URL: https://www.lhfmission.ru/pdfread/BofC_2019_web.pdf (дата обращения: 17.09.2021).
5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/osnovy-sotsialnoj-kontseptsii-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/> (дата обращения: 10.10.2021)
6. *Патриарх Сергей (Страгородский)*. Разбор инославных учений об оправдании. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Stragorodskij/razbor-inoslavnyh-uchenij-ob-opravdanii/ (дата обращения: 15.10.2021)
7. *Пименов С. С.* Лютерова теология Креста. [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/lyuterova-teologiya-kresta> (дата обращения: 03.10.2021).
8. *Роберт Колб*. 10 лекций о богословии Мартина Лютера. [Электронный ресурс] URL: <https://gudribassakums.files.wordpress.com/2012/07/roberts-kolbs-lutera-teoloc4a3ija-10-lekcijas-rus.pdf> (дата обращения: 11.10.2021).
9. *Тихомиров А. В.* Учение о двух Царствах Мартина Лютера. [Электронный ресурс] URL: <https://luther-theology.ru/resources/it8e-88905d905742488933a33e159e63ae2f2c23058ec7418bbfd5e0ed43556225.pdf> (дата обращения: 08.10.2021).
10. *Тихомиров А. В.* Церковь и государство. Основные богословские учения и концепции. [Электронный ресурс] URL: (дата обращения: 08.10.2021).

Келеберда Нина Григорьевна

*кандидат философских наук, доцент,
Ростовский юридический институт МВД России,
г. Ростов-на-Дону*

К вопросу о моделировании церковно-государственных отношений в условиях трансформации публичного пространства

Аннотация: Развитие современного общества меняет природу публичного пространства, в котором осуществляется взаимодействие церкви и власти. Автор анализирует некоторые теоретические модели государственно-религиозных отношений сквозь призму трансформации публичного пространства и делает вывод о несоответствии существующих моделей новым реалиям.

Ключевые слова: государство, церковь, государственно-религиозные отношения, публичное пространство, общество.

Keleberda Nina Grigorievna

*PhD in Philosophy, Associate Professor,
Rostov Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia,
Rostov-on-Don*

On the question of modeling church-state relations in the conditions of transformation of public space

Abstract: The development of modern society changes the nature of public sphere in which the mutual relation of church and power has taken place. The author analyses some theoretical models of state and religious relationships through the prism of transformation of public area and concludes that old models have not already corresponded to new realities.

Keywords: State, church, state and religion relationships, public sphere, digital society.

Происходящие в современной России и в мире в целом кардинальные изменения, связанные со становлением информационного общества, то есть с усилением значимости информационно-коммуникационных технологий в публичном пространстве, обусловили целесообразность пересмотра существующих моделей взаимоотношений между государством и религией, а более конкретно, с русской православной церковью. Развитие сетевого общества меняет природу публичного пространства, которая, с одной стороны, безгранично расширяется за счет виртуальности, а с другой стороны, анонимность, а значит и безнаказанность коммуникантов делает неустойчивыми традиционные нормы этики и поведения. Иными словами, уже создана новая социокультурная среда с иными по отношению к традиции ценностными установками, меняющая образ жизни и генерирующая иные принципы управления обществом. Сверхскоростная трансформация традиционных организационных отношений в публичном пространстве, при которой системообразующим началом становятся технологии публичных коммуникаций, вторгающиеся во все сферы жизни, включая вызванные глубинными технологическими изменениями модели государственного управления, а значит и в сферу государственно-религиозного взаимодействия, базируется на практике внедрения электронного правительства как внутривластной стратегии государства. Следовательно, сложившиеся прежде модели взаимоотношений между государством и церковью как институтами традиционного общества безнадежно устарели и требуют поиска адекватных механизмов коммуникации.

Новая модель предположительно включает религию в систему политико-административных отношений с изменением социальной базы как нормативной составляющей в общественном мнении.

Однако отправной точкой по-прежнему является вопрос о степени разделения церкви и государства в общественном пространстве. В этой связи снова становится актуальным вопрос о моделях государственно-религиозных отношений, а также то, с какой моделью будет коррелировать Федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях» [6].

Приоритет светского начала над религиозным юридически закреплен во многих странах и означает минимизацию запретов со стороны государственной власти при решении вопросов свободы совести, обеспечения прав личности. Государство при этом не отождествляется ни с одной из существующих на его территории религий: оба института общества взаимно уважают суверенитет принадлежащих им сфер ответственности.

Можно предположить, что упоминание термина «традиционные религии» и признание особой роли православной церкви в истории России в преамбуле Закона [6] — это всего лишь дань уважения и признания особой заслуги православных граждан России в деле государственного строительства. В тексте Закона нет определения термина «традиционная религия», хотя такая дефиниция могла бы ограничить деятельность псевдорелигиозных экстремистских организаций.

Между тем, начавшаяся социокультурная трансформация публичного пространства требует более определенного представления о будущем характере государственно-религиозных отношений в стране, где исторически традиционно основное место занимает православная церковь.

С точки зрения православных специалистов наилучшей моделью церковно-государственных отношений остается «византийская» модель, понимаемая не как «цезарепапизм», раскритикованный Н. Бердяевым [1], а как «симфония», сущность которой сформулирована Юстинианом в Шестой Новелле [2].

«Византизм» не просто отношения между государством и церковью как общественными институтами в современном смысле, но скорее единство между *sacerdotum* и *imperium*, существование которых не подлежат правовому регулированию. Византийская симфония — это принцип взаимного проникновения гражданского и священного, при котором светская власть в лице императора получила право или даже привилегию созывать соборы и утверждать их процедуру для решения догматических вопросов [3]. Симфония является принципом не политическим, а духовным устройением Царства Бога на земле: она не подходит для определения церкви как института общества, действующего в границах государства, но определяется как сообщество верующих (как тела Христа). Поэтому содержание понятие «православная церковь» не тождественно только Московскому Патриархату или иной поместной православной церкви.

В византийской модели государство в лице императора обладает особой властью над церковью, поскольку византийский император, является ответственным за организацию Царства Божиего на земле. Тем самым император получил особые права на церковное управление. В свою очередь в церкви устанавливается особый чин помазания государя с утверждением его особого священнического достоинства: оставаясь мирянином, он получает конкретные «богослужебные права».

Однако в России сложился специфический принцип византизма как особой модели отношений двух властей, выраженный в способности функционировать в духе христианской империи, и который в нашей истории никогда в полной мере воплощен не была, поскольку русское православие не допускало решение доктринальных вопросов в светские руки. Русские государи, хотя и оказывали давление на административные и экономические сферы церковной жизни, все же не стали главами русской церкви как это произошло в протестантском мире, поэтому и модель цезарепапизма у нас не стала определяющей.

В нашей стране в результате некоторых исторических обстоятельств была попытка обоснования идеи государственной церкви Феофаном Прокоповичем, однако ни канонически, ни догматически эта идея не была развита. Более того, в церковной среде эта попытка расценивалась как отступление от православного богословия и канонического права, что подтверждено на Поместном Соборе 1917 года [4].

В настоящее время понимание симфонии как принципа простого разграничения сфер компетенций Церкви и власти при взаимном невмешательстве, или иначе, обозначения сфер их сотрудничества, несостоятельно, поскольку связь между ними осуществляется в секулярном контексте, придающем секулярное значение этим институтам общества.

Современное государство — это не просто светское государство, но именно секулярное по идеологии, то есть противопоставленное религиозному, не имеющее ничего общего с понятием Царства Божиего, как это понимали в Византии.

Признание в Законе «О свободе совести» [6] первенствующей роли русской православной церкви в качестве традиционной религии касается только специфики церковно-государственного разделения и не означает особых привилегий для нее со стороны государства. Специфика обусловлена необходимостью конституционной гарантии государственного невмешательства в религиозную жизнь в условиях монополии общественного секуляризма.

Спорным является ограничение православной церкви национальными границами. С богословской точки зрения православие имеет гораздо более длинный исторический путь, чем отдельная нация, и оно открыто для всех людей любой национальности, поэтому не мо-

жет быть связано только с одной нацией или этнической группой, но с определенными границами своей территориальной юрисдикции. По этой причине православные церкви называются по названию города: существует патриарх Антиохийский, патриарх Иерусалимский, также патриарх Московский. Границы поместных церквей не совпадают с политическими границами.

Сегодня все православные церкви имеют свои юрисдикции за пределами национальных территорий государств [5], поэтому модель отношений между государством и церковью, с одной стороны, не может строиться только на политико-административном базисе, с другой стороны, существуя в матрице секулярных ценностей, религия меняет свою роль и функций в меняющемся публичном пространстве. Новая модель предположительно постепенно переходит в электронный формат, что может означать либо полное отделение церкви, и шире религии, от государства, либо полное слияние государственной и религиозной власти. То есть религиозный фактор в публичном пространстве остается, но утрачивает свои традиционные контуры и под разными проявлениями все активнее включается в современную политику.

Список литературы

1. *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. Собрание сочинений. Т. V. Париж: YMCA-Press, 1997. <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyayev/homiakov/5> (дата обращения: 02.10.2021)
2. Император Юстиниан I Великий и V Вселенский собор.
3. *Карташев А. В.* Вселенские соборы (527–565 гг.) // <https://www.sedmitza.ru/lib/text/435254/> (дата обращения: 02.10.2021)
4. *Кунильская Д. С.* Концепт и идеологема «византизм» в публицистике К. Н. Леонтьева // в сб. Проблемы исторической поэтики / М-во образования и науки РФ, Федер. гос. бюджет. образоват. учреждение высш. образования Петрозаводский гос. ун-т; [редкол.: В. Н. Захаров (отв. ред.) и др.]. — Вып. 14: Анализ, интерпретации, понимание. — Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 2016. — Рез.: англ. — 460 с. С. 262–276 https://poetica.pro/journal/content_list.php?id=69059 (дата обращения: 02.10.2021)
5. Поместный Собор Православной российской церкви 1917–1918 годов. <https://sfi.ru/tags/pomestnyi-sobor-russkoi-pravoslavnoi-tserkvi-1917-1918-godov.html> и <https://drevo-info.ru/articles/25207.html>
6. Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата // <http://www.patriarchia.ru/db/text/547842.html> (дата обращения: 02.10.2021)
7. Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (с изменениями и дополнениями). <http://base.garant.ru/171640/#ixzz6yW165K6l> (дата обращения: 02.10.2021)

Кондратенко Сергей Викторович

*диакон, магистрант 1 курса кафедры государственно-
конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Постсекулярность в современном государстве и праве

Аннотация: Данная статья посвящена теме «Постсекуляризма в России». В данной работе рассматривается понятие «постсекуляризма» с точки зрения различных философов, так и история развития советской секуляризации, после которой последовало разрушением Советского режима и постсекулярное переосмысление роли религии. Также в работе рассмотрены тенденции постсекуляризма в России на сегодняшний день и роль религии в жизни государства.

Ключевые слова: постсекуляризм, секуляризм, концепция, общество, религия, РПЦ, Россия, государство.

Kondratenko Sergey Viktorovich

*Deacon, 1st year undergraduate student of the Department
of State-Confessional Relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

Postsecularity in the modern state and law

Abstract: This article is devoted to the topic "Post-secularism in Russia". This paper examines the concept of "post-secularism" from the point of view of various philosophers, as well as the history of the development of Soviet secularization, followed by the destruction of the Soviet regime and the post-secular rethinking of the role of religion. The paper also examines the tendencies of post-secularism in Russia today and the role of religion in the life of the state.

Keywords: post-secularism, secularism, concept, society, religion, ROC, Russia, state.

Постсекуляризм. Что нам о нем известно? Понятие это остается размытым и многозначным и до сегодняшнего дня не обрело ясного смысла. Концепция (или парадигма) секуляризации долгое время определяла теоретический фундамент осмысления религиозной ситуации в эпоху модерна. Падение влияния религии в обществе рассматривалось исследователями как необходимый элемент модернизации.

Однако на исходе XX в. эта точка зрения оказалась пересмотренной по ряду причин. Наиболее существенными из них можно считать активизацию и политизацию ислама, новых протестантских церквей,

распространивших свою миссионерскую деятельность далеко за пределы Западного христианского мира, а также процессы религиозного возрождения в странах бывшего социалистического лагеря. Слабой стороной концепции секуляризации была и невозможность объяснить в ее рамках сохраняющийся высокий уровень религиозности в США. Ведь эта концепция подразумевала, что высокий уровень социально-экономического и культурного развития сопровождается падением значения религии.

Ответом на все эти вызовы стало появление нового теоретического подхода к анализу религиозной ситуации в мире на исходе XX — начале XXI в. Возникла новая концепция постсекулярного общества (Юрген Хабермас — немец. философ, 2008).

Если принять утверждение Хабермаса, что постсекулярными можно назвать только те общества, где секуляризация осуществилась, то российское общество кажется очевидным претендентом на статус постсекулярного. Мало где еще секуляризация была столь глубокой, как в СССР. Постсоветская Россия демонстрирует не только постсекулярное переосмысление роли религии, но и отчетливую тенденцию к десекуляризации. Движение российского общества в сторону постсекулярности было обусловлено разрушением Советского режима и «этического строя», по словам Э. Геллнера [1, С. 234].

Распад СССР и образование самостоятельных государств на его территории сопровождались своеобразной идейной инверсией: социалистическая идеология, боровшаяся с историческими религиями под знаменем научного атеизма, потеряла значение, а гонимые традиционные религии вернули себе утраченное влияние. В российском обществе, в отличие от западных обществ, роль религии переосмысливалась в связи с не внешними факторами, а с глубокими культурными и структурными изменениями в самом обществе. Роль Русской Православной Церкви выросла уже в последние годы существования Советского режима. В постсоветский период усиление РПЦ продолжалось, при этом само религиозное возрождение приняло парадоксальный характер, отмеченный практически всеми исследователями постсоветской религиозности.

Парадоксальность заключалась в том, что очевидное увеличение присутствия РПЦ в публичном и информационном пространстве, рост ее символического и идеологического влияния, а также увеличение количества россиян, идентифицирующих себя как православных, не сопровождалось ростом личной религиозности населения. Исследователи постсоветского православия пытались выработать критерии оценки религиозности верующих, учитывая ее формальные показатели — знание вероучения, регулярность посещения храмов — и по всем этим показателям подавляющее большинство россиян нельзя было признать практикующими, реальными верующими. Но подавляющее

большинство россиян имеют позитивное отношение к Церкви, независимо от их социального положения и от того, являются ли они верующими или нет.

Отсюда можно сделать вывод, что значение религии в российском обществе после советского режима привело к новому типу социальной и политической организации общества — православие вновь закрепилось в российском обществе.

Признавая значимость РПЦ для культуры, национальной традиции, морали, социальной работы, многие люди стремятся впустить РПЦ в сферы образования, семьи, здравоохранение, культуры. Даже в новостных передачах количество религиозных сюжетов за последние 10–15 лет постоянно увеличивается. К чему приведут эти новые процессы, пока непонятно. Разумеется, ни о каком возвращении к Средневековью речи быть не может просто потому, что история не имеет возвратного движения

Важной чертой постсекулярного общества является необходимость равноправного диалога между религиозными организациями и обществом, верующими и неверующими. В российском обществе в последние годы мы наблюдаем увеличение диалога и работы между РПЦ с различными светскими организациями.

Специфику российского секуляризма Кырлежев объясняет советским опытом секуляризации, который значительно отличался от западного. Характеризуя европейский опыт секуляризации, Кырлежев отмечает: «Европейская секуляризация была историческим процессом, в ходе которого секулярные принципы взаимодействовали с культурной матрицей, и в результате такого взаимодействия эта матрица постепенно трансформировалась, но на каждом этапе — “по принципу компромисса” ... западная секуляризация никогда не была столь жесткой, как советская». [2]. Иными словами, западная секуляризация никогда не отрывалась от религии. Во всех западных обществах осуществлялось религиозное образование, причем не только в собственно религиозных образовательных учреждениях, но и в государственных школах. Светское государство — важнейшее следствие секуляризации — не подразумевает полного разрыва отношений государства и религии. Их взаимодействие продолжается, принимая различные формы, определенные историей каждого конкретного общества.

Таким образом, в отличие от западной модели постсекулярного общества, формирование российского постсекулярного общества было связано не столько с внешними факторами, изменившими представления о перспективах и роли религии, сколько с глубокой трансформацией самого российского общества в ходе постсоветского транзита. Российская модель подразумевает не только изменение представлений о роли религии, но и институциональные изменения, связанные с де-

секуляризационными процессами. В постсекулярной России религия оказалась востребованной не только для решения индивидуальных духовных проблем, но и для формирования духовно-нравственных ценностей и патриотизма.

Характеризуя специфику советской секуляризации, исследователи, отмечают ее насильственность и целенаправленность [2]. Секуляризация в СССР не была стихийным процессом, порожденным естественной динамикой модернизирующегося общества. Она была проектом правящей партии, и ее целью было уничтожение религии. Необходимость уничтожения религии определялась победившей марксистско-ленинской идеологией, которая сама может быть понята как секулярная, или политическая, религия.

«Политический проект построения общества и государства, проводившийся в жизнь партией коммунистов-большевиков, представляется идеологическим экспериментом парарелигиозного характера, который не сводился к параметрам секуляризации. Коммунистическая идеология предлагала себя как политическую веру, можно сказать, “политическую религию”, которая должна была тотально формировать жизнь советских граждан, общества и государства», — отмечает А. Роккуччи [3, С. 95]. А. Роккуччи ссылается на ряд философов и исследователей, которые отмечали религиозный характер советской идеологии. Среди них — Н. А. Бердяев, который одним из первых заговорил о религиозных корнях русского коммунизма; Э. Хобсбаум, определявший сталинский режим как «своего рода секуляризованную версию универсальной и принудительной религии». Только на обманчивой поверхности она могла выдавать себя за научное мировоззрение... Душевная атмосфера не была здесь ни секуляристской, ни рационалистической» [3, С. 95].

Джентиле понимает политическую религию как одну из секулярных религий, которым свойственна сакрализация имманентных (нечто Божественного в материальном мире), а не трансцендентных феноменов. Более развернуто он определяет политические религии как доктрины, «направленные на преобразование индивида и масс посредством антропологической революции с целью перерождения человеческого вида и создания нового человека, душа и тело которого посвящены реализации революционной политики тоталитарной партии, конечной целью которой является создание новой цивилизации за рамками национального государства» [4]. Все эти признаки политической религии мы обнаруживаем в советской официальной идеологии. Понимание советской идеологии как политической религии позволяет по-новому анализировать конфигурацию отношений между религией, властью и культурой в советском и постсоветском обществе.

В заключении можно сделать вывод, что важнейшей чертой постсекуляризма в России является взаимодействие государства и религиозных организаций. При этом мы видим четкое разделение религии и политики. Такое понимание не предусматривает вмешательства государства в решение религиозных вопросов. Религия не представляется в роли одного из инструментов государства, а помогает каждому человеку найти путь ко спасению.

Список литературы

1. *Геллнер Э.* Условия свободы. М.: Ad Marginem, 1995.
2. *Кырлежев А.* Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире // Отечественные записки. 2013. № 1. [Электронный ресурс] URL: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/sekulyarizm-i-postsekulyarizm-v-rossii-i-v-mire>. (дата обращения: 05.10.2021)
3. *Роккуччи А.* Размышления о постсекулярном обществе и о секуляризации в истории России в Новое и Новейшее время // Человек. Ру. 2012. № 8.
4. *Джентиле Э.* Фашизм, тоталитаризм и политическая религия: определения и критические размышления над критицизмом интерпретации // Гефтер. 2013. [Электронный ресурс] URL: <http://gefeter.ru/archive/10519>. (дата обращения: 06.10.2021)

Ларионов Алексей Николаевич

*кандидат юридических наук, доцент
кафедры теории и истории государства и права
Южного федерального университета
г. Ростов-на-Дону*

Эволюция правового регулирования внутренней структуры и органов управления Русской Православной Церкви в X–XVIII вв.

Аннотация: Статья посвящена освещению эволюции правового регулирования внутренней структуры и органов управления Русской православной церкви на протяжении девяти веков ее сосуществования с отечественным государством. За этот период времени государственная и церковная организации прошли длительный путь развития от почти полного автономного сосуществования до инкорпорации в государственный аппарат Российской империи, освещение которого и является целью данной статьи.

Ключевые слова: Русская православная церковь, государство, правовое регулирование, органы управления, Монастырский приказ, Духовная коллегия, святительский суд, царская власть.

Larionov Alexey Nikolaevich

*Candidate of Legal Sciences, Associate Professor
Department of Theory and History of State and Law
Southern Federal University
Rostov-on-Don*

Evolution of legal regulation of the internal structure and governing bodies of the Russian Orthodox Church in the X–XVIII centuries

Abstract: The article is devoted to the evolution of the legal regulation of the internal structure and governing bodies of the Russian Orthodox Church over the course of nine centuries of its coexistence with the domestic state. During this period of time, state and church organizations have gone a long way of development from almost complete autonomous coexistence to incorporation into the state apparatus of the Russian Empire, the coverage of which is the purpose of this article.

Keywords: Russian Orthodox Church, state, legal regulation, governing bodies, Monastic order, Ecclesiastical Collegium, Holy Court, tsarist power.

Давно и неоднократно исследователями была отмечена значительная роль государства в становлении и развитии Русской православной церкви практически на всем протяжении ее существования. Однако, длительное время, с X по XVIII в., государство, по тем или иным причинам, не имело возможности полностью распространить свой суверенитет на эту громадную структуру, а в некоторые промежуточные времена, в частности, в период раздробленности, было вынуждено и вовсе искать в Церкви практически единственную свою надежную опору.

Целью настоящей работы является проследить эволюцию правового регулирования внутренней структуры и органов управления Русской православной церкви в период ее полной либо относительной независимости от государственного аппарата, который, по нашим оценкам, продолжался в X по XVIII в., учитывая то положение, что право является важнейшим механизмом государственного регулирования жизнедеятельности соответствующего человеческого общества.

Итак, с момента принятия христианства Киевской Русью в 988 г. можно отсчитывать начальный этап построения Русской православной церкви, хотя на первых порах своего развития она самостоятельной структурой еще не являлась и входила в качестве Киевской митрополии в состав Цареградской патриархии [1; с. 13]. Тем не менее, осознавая важнейшую роль этой организации в политической жизни государства Владимир Святой издал соответствующий нормативный акт, хоть и не вмешивавшийся напрямую во внутреннюю жизнь церк-

ви, но позволявший, тем не менее, иметь некоторое представление о ее внутренней структуре. Так, в ст. 8 древнейшей редакции Устава князя Владимира Святославича говорится: «А се митрополичи люди церковные: игумен, игуменья, поп, попададя, попович, чернец, черница, диякон, дяконова, проскурница, пономарь, вдовица, калика, строрник, задушный человек, прикладник, хромец, слепец, дяк, и вси причетници церковнии» [4; с. 238]. Также в ст. 9 упомянуты епископы [4; с. 238]. Как видно из приведенного списка в состав лиц, подлежащих церковной юрисдикции включены не только собственно представители духовенства, но и светские люди, экономически зависящие от церкви. При этом довольно четко просматривается церковная иерархия, во главе которой стоит Киевский митрополит, в подчинении у которого находятся епископы, которым, в свою очередь, подчинены представители черного (игумен, игуменья) и белого (поп) духовенства. Тем же организационно подчинены соответственно чернецы, черницы, дьяконы, пономари. Из текста просматриваются судебно-властные полномочия лишь двух высших ступеней церковной иерархии. Это полностью подтверждается Уставом Ярослава Владимировича (преамбула, ст. 32–35, заключение Краткой группы Восточно-русской редакции) [4; с. 259, 261–262]. При этом Устав Ярослава Владимировича, выступая в развитие законодательства Владимира Святославича, с одной стороны, расширяет юрисдикцию церковного суда за счет светских, не зависящих экономически от церкви лиц, но с другой стороны, ограничивает полномочия церковных судов за счет точного определения санкций [3; с. 115].

В условиях последовавшего периода раздробленности какого-либо существенного влияния на церковную организацию государственный аппарат удельных княжеств оказывать был не в состоянии. Напротив, удельный вес церковных структур в том или ином регионе страны, как и резиденция митрополитов, напрямую влияли на авторитет соответствующего государственного образования.

Процесс правового регулирования взаимоотношений церкви и государства возобновляется в период формирования Русского централизованного государства. Как итог объединения удельных княжеств вокруг Москвы был издан первый общерусский нормативно-правовой акт — Судебник 1497 года, который не мог не разграничить юрисдикцию между церковью и государством. Одновременно, по ст. 59 данного нормативного акта можно создать отдаленное представление о современной ему церковной иерархии: святитель (митрополит) и его судьи составляли судебно-властную надстройку, в то время как нижестоящие должностные лица, а также лица, «которые питаются от церкви божиа» составляли подвластный им контингент [7; с. 61]. С одной стороны, церковная подведомственность распространялась Судебником в том числе и на общеуголовные преступления, однако

вводился так называемый «суд вопчей» [7; с. 61], проводивший четкую грань церковной юрисдикции в отношении светских лиц.

Статья 91 Судебника 1550 года еще больше ограничивает церковную юрисдикцию, указывая, в частности: «А торговым людем городским в монастырей в городских дворах не жити, а которые торговые люди учнут жыти на монастырех, и тех с монастырех сводити да и наместником их судити. А на монастырех жыти нищим, которые питаются от церкви божией милостынею» [7; с. 119]. Внутренняя же структура церкви Судебником также практически не регулируется и не описывается.

Однако подобный пробел в правовом регулировании вовсе не означал полное безразличие государства к внутри церковным делам. Напротив, в духе времени, характеризующемся стремлением власти к повсеместному введению органов самоуправления и сословного представительства, именно Иваном IV был инициирован созыв так называемого «Стоглавого» собора, предметом рассмотрения которого явились целый ряд вопросов, поставленных царем. При этом царскую власть интересовал широкий спектр сторон внутренней жизни церкви: затрагивались тонкости отправления православных обрядов (о чине богослужения, о написании икон, о божественных книгах т.д.), а также внутри церковного устройства широкого спектра (поведение и внешний облик церковнослужителей всех рангов, от епископов до иноков, внутреннее устройство монастырей и церквей, милостыни и поведение прихожан, а также вопросы церковного хозяйства и доходов) [7; с. 268–277]. Отдельно на этом же соборе, не без царской инициативы, четко указывались основы правового регулирования святительского суда: его автономность подтверждалась ссылками на акты греческих царей, Великого киевского князя Владимира и митрополита Киприана [7; с. 329–344]. Как видим, царская власть в середине XVI в. явно давала понять Православной церкви, что более не намерена беспристрастно и со стороны наблюдать за столь важной сферой общественной жизни, тем более что позиционировала себя высшим покровителем Православия как на своей территории, так и за ее пределами.

Реалии последовавшего смутного времени и иностранной интервенции, сильно ослабившие государственный аппарат, а также пришедшего ему на смену дуалистического правление первых Романовых не позволили государству продолжить движение в направлении дальнейшей инкорпорации церковной структуры в единый государственный механизм, однако одной из реформ, проведенных новым царем, Алексеем Михайловичем, была ликвидация автономии церковного суда. Согласно главе XIII Уложения 1649 года: «На митрополитов, и на архиепископов, и епископов, и на их приказных, и на дворовых людей, и на детей боярских, и на их крестьян, и на монастыри, на архимари-

тов, и игуменов, и на строителей, и на келарей, и на казначеев, и на рядовую братию, и на монастырских слуг, и на крестьян, и на попов, и на церковной причет, во всяких делах, по нынешнее государево уложение, суд даван в Приказе Большаго Дворца. А ныне государь царь и великий князь Алексей Михайлович всеа Руси, по челобитью стольников, и стряпчих, и дворян московских, и городских дворян, и детей боярских, и гостей, и суконные, и иных разных сотен и слобод и городских торговых и посадских людей, указал Монастырскому приказу быти особно, и на митрополитов, и на архиепископов, и на епископов, и на их приказных и дворовых людей, и на детей боярских, и на их крестьян, и на монастыри, на архимаритов, и игуменов, и на строителей, и на келарей, и на казначеев, и на рядовую братию, и на монастырских слуг, и на крестьян, и на попов, и на церковный причет, во всяких исцовых исках суд давати в Монастырском приказе» [8; с. 158]. Лишь за Патриархом сохранялась привилегия суда над своими непосредственными подчиненными (приказные и дворовые люди, дети боярские, крестьяне и всяких чинов люди, живущие в патриарших домовых вотчинах) [8; с. 157]. Монастырский приказ был вполне светским органом, фактически следившим за внутренним порядком в среде лиц, входивших в сферу влияния Русской православной церкви и монополизировавшим применение физического принуждения за совершаемые данными лицами правонарушения. И несмотря на то, что в духовной сфере юридическая ответственность должностных лиц не всегда была решающей, это нововведение было одним из коренных, и являлось четким выражением воли государства на установление своего суверенитета над церковью. Согласно сведениям Григория Котошихина: «Монастырской Приказ; а в нем сидит околничей, да два дьяка. А ведомо в том Приказе всего Московского государства всякой духовной чин, митрополиты, и архиепископы, и епископы, и монастыри, и попы, во всяких делах, и со властелинских и с монастырских крестьян подати к царю; и соберется тех податей в год болши 20,000 рублей; а расход тем денгам бывает против того ж куды понадобится, что и из иных Приказов, и куды царь роскажет» [2; с. 87]. Столь радикальное ограничение внутренней церковной автономии не могло не вызвать широких протестных движений среди высших церковных иерархов, которым в 1677 г. удалось добиться ликвидации Монастырского приказа [1; с. 83].

Однако это были последние успехи сторонников церковной автономии. С началом активной деятельности на царском престоле Петр I стал принимать непосредственное участие во внутренних делах Русской православной церкви, приобретя своих сторонников в среде ее высших иерархов. «После смерти Патриарха Адриана Петр I не позволил избирать нового предстоятеля, а назначил Местоблюстителя

Патриаршего престола. Им стал митрополит Рязанский Стефан (Яворский) (1701—1721 гг.)» [1; с. 91]. Примерно в это же время, 24 января 1701 г. был восстановлен Монастырский приказ: «Дом Святейшаго Патриарха и дома ж Архиерейские, и монастырския дела ведать Боярину Ивану Алексеевичу Мусину Пушкину, а с ним у тех дел быть Дьяку Ефиму Зотову; и сидеть на Патриарше дворе в палатах, где был Патриарш Розряд, и писать Монастырским приказом; а в приказе Большаго Дворца монастырских дел не ведать, и прежняя дела отослать в тот приказ» [5; с. 133].

И, наконец, завершающим этапом инкорпорации Русской православной церкви в государственный аппарат стало создание 25 января 1721 г. Духовной коллегии, в последствии Святейшего Правительствующего Синода. Этот орган, наряду с иными коллегиями, подлежал полному государственному правовому регулированию и его создание объяснялось тем, что «по долгу Богоданная Нам власти, попеченьми о исправлении народа Нашего, и прочих подданных Нам Государств, посмотри и на Духовный чин, и видя в нем много нестроения и великую в делах его скудость, не суетный на совести Нашей возымели Мы страх, да не явимся неблагодарни Вышнему, аще толикая от Него получив благопоспешства во исправлении как Воинскаго, так и Гражданскаго чина, пренебрежем исправление и чина Духовнаго» [6; с. 314]. Структура Духовной коллегии была вполне типичной и состояла из Президента, двух Вице-президентов, четырех Советников и четырех Ассессоров [6; с. 314]. В первой своей части Регламент коллегии довольно подробно пояснял причины ее учреждения в противовес единоличному правлению Патриархов [6; с. 316—319], вторая часть была посвящена подробному описанию предметов ведения Коллегии [6; с. 319—343]. Наконец, третья часть Регламента регулировала сам состав Коллегии [6; с. 343—346]. При этом, изначально предполагалось, что все ее двенадцать должностей займут церковнослужители: «Число особ правительствующих довольно есть 12. Быть же лицам разнаго чина: Архиереом, Архимандритом, Игуменом, Протопопом, из котораго числа, трем Архиереом, а прочих чинов, сколько котораго достойных сыщется» [6; с. 343—344]. Однако уже 11 мая 1722 г. именным указом предписывалось «В Синод выбрать из Офицеров добраго человека, кто б имел смелость и мог управление Синодскаго дела знать, и быть ему Обер-Прокурором и дать ему инструкцию, применясь к инструкции Генераль-Прокурора» [6; с. 676].

Таким образом, в мае 1722 г. некогда автономная структура Русской православной церкви окончательно была инкорпорирована в государственный аппарат Российской империи с полным распространением на нее суверенитета государственной власти.

Список литературы

1. История русской православной церкви: учеб. пособие для общеобразовательных организаций. — М.: Просвещение, 2017. — 257 с.
2. *Котошихин Г.* О России в царствование Алексея Михайловича. — С.-Пб., 1884. — 137 с.
3. *Ларионов А. Н.* Роль Русской православной церкви в осуществлении государством функции правосудия в XI–XVIII веках // *Философия права*. 2018. № 4 (87). — 115 с.
4. Памятники русского права. Выпуск первый. — М.: Государственное издательство юридической литературы, 1952. — 288 с.
5. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Том IV. 1700–1712 гг. — С.-Пб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. — 890 с.
6. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. Том VI. 1720–1722 гг. — С.-Пб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. — 817 с.
7. Российское законодательство X–XX веков. Т. 2. — М.: Юридическая литература, 1985. — 520 с.
8. Российское законодательство X–XX веков. Т. 3. — М.: Юридическая литература, 1985. — 512 с.

Макаренко Константин Геннадьевич

*протоиерей, магистрант 2 курса кафедры
государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Вопрос о границах церкви в богословии священномученика Илариона (Троицкого)

Аннотация: Статья посвящена анализу экклесиологии одного из значимых отечественных богословов – священномученика Илариона (Троицкого). Особое внимание автор уделяет вопросу о том, как владыка Иларион решал проблему принятия раскольников и инославных в лоно Православной Церкви. В данном исследовании на основе трудов архиепископа Илариона раскрыты некоторые особенности его экклесиологического богословия. Также в статье затрагивается вопрос о догматических истоках выкристаллизовавшегося за века чина приема в Православие через Крещение, Миропомазание и покаяние.

Ключевые слова: Православие, инославие, вероисповедание, экклесиология, сакраментология.

Makarenko Konstantin Gennadievich

*Archpriest, 2nd year master student of the department
state-confessional relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

The question of the boundaries the church in the theology of bishop Hilarion (Troitsky)

Abstract: The article is devoted to the analysis of the ecclesiology of one of the most important Russian theologians – the Hieromartyr Hilarion (Troitsky). The author pays special attention to the question of how Bishop Hilarion solved the problem of accepting schismatics and non-Orthodox into the bosom of the Orthodox Church. In this study, based on the writings of Archbishop Hilarion, some features of his ecclesiological are revealed. The article also touches upon the question of the dogmatic origins of the order of admission to Orthodoxy that has crystallized over the centuries through Baptism, Chrismation and repentance.

Keywords: Orthodoxy, non-Orthodoxy, religion, ecclesiology, sacramentology.

Как известно, уже в конце XIX – начале XX в. в русском богословии возрастает интерес к вопросам экклесиологии. Это внимание к учению о Церкви обуславливается главным образом тем, что в данную эпоху все чаще раздаются голоса, вопрошающие о границах т.н. «церковности». Многие протестантские авторы либерального направления открыто выступают против церковной догмы, четко очерчивающей границы аутентичного христианства. Данная борьба с традиционной экклесиологической позицией была мотивирована тем, что некоторые западные христианские конфессии, уже на тот момент активно вовлеченные в зарождающееся экуменическое движение, стремились собрать под общим знаменем «христианской веры» представителей самых различных деноминаций и течений. Этой цели т.н. «глобального христианства» мешало вероучительное своеобразие каждой отдельной конфессии. Именно это своеобразие вероучительного характера и пыталось нивелировать экуменическое движение за объединение всех христиан.

В этом контексте обозначенной выше проблематики и следует рассматривать богословскую позицию священномученика Илариона. При взгляде со стороны она может показаться необоснованно жесткой и даже жестокой. Но его экклесиология, которая, несомненно, имеет полемический характер, сформировалась не на пустом месте, а явилась попыткой некоего противостояния той либерализации церковной жизни, которая уже к концу XIX в. стала приобретать четкие и однозначные очертания в западном мире. Известным фактом является то, что размышления о Церкви Христовой, как едином богочеловеческом

организме, занимали владыку Илариона на протяжении всей его творческой жизни.

В своих сочинениях владыка Иларион, давая характеристику Церкви Христовой, пользуется терминологией, созвучной с теми образами, которые предлагает в своих посланиях святой Апостол Павел. По мысли архиепископа Илариона, Церковь является именно живым богочеловеческим организмом. Главой Церкви и ее средоточием может быть только Господь Иисус Христос. Дух Божий вдыхает жизнь в Тело Церкви, оживотворяя и преображая ее: «Дух Божий, проникающий Собою все Тело Церкви, подающий всем членам этого тела различные дарования, и делает возможным новую жизнь для человечества» — пишет владыка Иларион [5, с. 78]. Та подлинная жизнь в Духе возможна лишь в том случае, если человек пребывает в Церкви.

Пользуясь образом живого организма, владыка Иларион продолжает свою мысль, говоря о том, что любые отсечения от живого тела церковной общности, неминуемо приводят к умиранию той части, которая была отсечена. Часть не может обладать полнотой благодати, она теряет ее, т.к. благодать пребывает в живом церковном организме, а не в отсеченных частях. Другими словами, за оградой Православной Церкви нет и не может быть, по мысли архиепископа Илариона, никакой подлинной духовной жизни.

В своем знаменитом труде, который называется «Христианства нет без Церкви», владыка Иларион особо подчеркивает одну очень важную мысль: «Потому люди и начинают рассуждать слишком самоуверенно о делах веры, что допускают возможность существования какого-то христианства, не только независимого от Церкви, но даже и враждебного Церкви. Наше время, — время всяких подделок и фальсификаций, Церковь подменена христианством [имеется в виду абстрактное христианство]... Стираются в сознании многих границы между Православием и ересью, между истиной и заблуждением. Выплыло в современном религиозном сознании какое-то неведомое Церкви всерхристианство. Православие и католичество поставлены на одну ступень. Появилось несколько Церквей — православная, католическая, даже протестантская, англиканская и т. д., хотя, казалось бы, должно быть ясно, что у одной Главы может быть лишь одно Тело» [6].

Анализируя экклесиологию архиепископа Илариона, отечественный исследователь Андрей Горбачев отмечает, что в трудах владыки Церковь «едина и единственна, и другой такой или подобной ей нет. Один Христос создал одну Церковь, оживотворяемую одним Духом» [3]. Отсюда неминуемо следует, что те, кто не приобщился к этой единой Церкви, находятся «вне богообщения, вне благодати, вне спасения» [3].

Такая богословская позиция, с одной стороны, вполне логична: Один Христос — одна Церковь (Тело Христово). Но, как известно, проблемным моментом данной богословской позиции является во-

прос практического характера, который можно сформулировать следующим образом: как согласовывается идея Церкви, т.е. живого организма, вне которого не может быть жизни, с канонической практикой приема в церковное лоно инославных?

Общеизвестным фактом является то, что, согласно каноническим правилам, люди, приходящие к Православию из раскольнических организаций или еретических групп, присоединяются совсем не единым чином. В зависимости от того, что представляет собой религиозная организация, присоединение к Православию может происходить через покаяние, таинство Миропомазания, или же через Крещение. Но, тут возникает вполне оправданный вопрос: если благодать присутствует в Едином Теле Христовом, т.е. в Православной Церкви, и вне Православия нет Божественных даров, то почему мы не принимаем всех инославных исключительно через крещение?

Подвергая тщательному анализу церковные установления, руководствуясь которыми Православная Церковь принимает тех, кто решил оставить еретическую организацию или раскольническое сообщество, владыка Иларион делает достаточно интересный вывод, говоря, что все эти установления о разных чинах приема, по сути, не имеют опоры в церковных догматах. Поэтому данные установления не дают еще основания рассуждать о наличии благодати в сообществах, которые по тем или иным причинам отделились от Православия.

Аргументируя свои выводы, он приводит следующие тезисы:

Во-первых: Если мы обратимся к церковным постановлениям, то увидим, что в них нет определения, согласно которому проследивалась бы связь между степенью поврежденности учения какой-либо общины, отделившейся от Православия и степенью наличия или отсутствия благодати в совершаемых данной общиной таинств. Сам чин приема в Православие не соответствует искаженности вероучения еретических или раскольнических групп, поэтому «из церковной практики нельзя вывести никакой общей руководящей мысли» догматически обоснованной [4, с. 499].

Во-вторых: В канонических постановлениях существует возможность применения различной практики приема в Православие раскольников или еретиков из одних и тех же групп. В этих же канонах обосновывается и причина, по которой могут быть применены разные подходы принятия одних и тех же еретиков. В качестве примера владыка Иларион приводит правила Карфагенского Собора, говоря, что эти действия служат: «в пользу желающих сим образом прейти к кафолической Церкви»; «ради пользы братии» [там же, с. 502].

Этот аргумент, который можно обозначить как «икономический подход», действительно имеет под собой определенные основания, т.к. невозможно уложить все сложные и многообразные жизненные ситуации в один шаблон.

Архиепископ Иларион, аргументируя свою позицию, ссылается на святителя Василия Великого, который тоже говорит о различных подходах к одним и тем же еретикам, объясняя это тем, что многообразие подходов существует «ради пользы многих», «по некоторому благоусмотрению» [1]. Святитель Василий Великий использует термин «икономия». Впоследствии, как мы знаем, этот термин стал достаточно популярным в христианском богословии, выражая возможность определенной вариативности (т.е. индивидуальный подход) в церковной практике. Поэтому священномученик Иларион данную концепцию и называет, как уже было сказано, «икономической теорией».

Подтверждая свою мысль о том, что к одним и тем же группам Православная Церковь, на протяжении истории своего существования применяла, порой, совершенно различные подходы и способы воцерковления, владыка Иларион (Троицкий) приводит исторические примеры, согласно которым практика принятия инославных в Греческой и Русской Поместных Церквях в период с XI по XVII в. была различной. Следует особо подчеркнуть, что она зачастую разнилась до крайней противоположности. К примеру, когда русские крестили католиков, то греки принимали их в основном через таинство Миропомазания. Когда в же России укоренилась практика принимать латинян через помазание миром (а иногда даже через покаяние), то греки начали их крестить. Этот пример ярко показывает неоднозначность подходов в церковной практике чиноприема из раскольнических организаций и еретических объединений.

Чтобы еще более упрочить свои взгляды цитатами из святоотеческой литературы, архиепископ Иларион приводит знаменитые свидетельства древних Отцов, таких как святитель Иоанн Златоуст и священномученик Киприан Карфагенский. В их трактатах явно прослеживается мысль об отсутствии благодати у всех тех, кто позволил себе отступить от истины. Также святитель Афанасий Александрийский, цитируемый владыкой Иларионом, настаивает на «опустошенности» таинства Крещения у еретиков. Это крещение не приносит духовного плода даже при правильном выполнении крещальной формулы.

Таким образом, мы видим, что владыка Иларион, опираясь на святоотеческое наследие, пытается показать неоднозначность ответов на поставленный вопрос о способах приема инославных в лоно Православной Церкви. Эти способы могут варьироваться в зависимости от времени, различных обстоятельств и иных факторов, что и случилось в церковной истории неоднократно.

Подводя итоги необходимо отметить, что вышеприведенная позиция архиепископа Илариона (Троицкого) касательно всех тех, кто откололся от Православия, выглядит достаточно консервативной. По его мнению, все те, кто отпал от единого живого церковного организма,

т.е. раскольники, еретики, самочинные сборища и т.п., не имеют ни духовной благодатной жизни, ни благодатных таинств.

Но, так или иначе, актуальным остается вопрос о том, каким образом отступники от Православия могут быть приняты в Церковь без совершения таинств Миропомазания и Крещения, если таинства тех религиозных групп, в которых они находились ранее — безблагодатны? Не является ли это, по сути, конфликтной ситуацией между догматическим учением о Церкви как о едином Телѣ Христовом и той канонической практикой приема, которая уже веками осуществляется в Православии?

Владыка Иларион (Троицкий) дает такой ответ: «Только ради пользы церковной, ради облегчения присоединения к Церкви можно не повторять над обращающимися обряда крещения, если он правильно совершен вне Церкви. Не потому, что этот обряд был уже благодатным Таинством, а в надежде, что благодатный дар получен будет в самом единении с телом Церкви» [4, с. 521]. По мнению священномученика Илариона такое обоснование приема инославных в Церковь соответствует ее догматическому учению, т.е. православной экклесиологии и вместе с тем вполне согласуется с устоявшейся канонической практикой.

Ценность богословия священномученика Илариона заключается, конечно, не только в том, что он создал несколько оригинальных концепций или внес в православную мысль какие-то новые категории. В первую очередь его заслугой является то, что на пороге XX в. он попытался со всей отчетливостью сформулировать святоотеческое учение о Церкви. Несмотря на то, что богословие Илариона строится на Святых Отцах, самостоятельность его мысли вполне очевидна. Консервативная позиция которой он придерживался, вызвала значительную реакцию в русском богословии. Труды патриарха Сергия, отца Николая Афанасьева, протоиерея Георгия Флоровского и многих других писались с оглядкой на богословие архиепископа Вереяского.

Список литературы

1. *Василий Великий, святитель*. Второе Каноническое Послание к Амфилохию Иконийскому. [Интернет ресурс]. URL: <http://mstud.org/library/canons/basil02.htm> (дата обращения: 07.10.2021).
2. *Горбачев А.* Богословское обоснование «икономической теории». [Интернет ресурс]. URL: <https://narod.pravoslavie.ru/112436.html> (дата обращения: 08.10.2021).
3. *Горбачев А.* Священномученик Иларион (Троицкий) о свойствах Церкви и ее границах. [Интернет ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/33271.html> (дата обращения: 08.10.2021).
4. *Иларион (Троицкий), архим.* Единство Церкви и Всемирная конференция христианства // Священномученик Иларион (Троицкий).

Творения: В 3 т. Т. 3. Москва: Издательство Сретенского монастыря, 2004. — 600 с.

5. *Иларион (Троицкий), священномученик*. Творения. В 3 т. Т. 1. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. — 516 с.
6. *Иларион (Троицкий), священномученик*. Христианства нет без Церкви. [Интернет ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Troitskij/khristianstva-net-bez-tserkvi/ (дата обращения: 08.10.2021).

Медушевская Наталья Федоровна

*доктор юридических наук, доцент,
профессор кафедры философии
Московского университета МВД России
имени В.Я. Кикотя,
г. Москва*

Роль православного исихазма в формировании отечественного правосознания

Аннотация: В статье рассматривается православный исихазм и его влияние на формирование отечественного правосознания. Отмечается, что исихастская традиция способствовала формированию личной ответственности, воспитанию человека в духе патриотизма, смиренного и жертвенного отношения к жизни, создавала почву для наполнения права духовным содержанием.

Ключевые слова: исихазм, правосознание, смирение, подвиг, свобода, правда, соборность.

Medushevskaya Natalia Fedorovna

*Doctor of Law, Associate Professor,
Professor of the Department of Philosophy
Moscow University of the Ministry of Internal Affairs of Russia
named after V.Ya. Kikotya,
Moscow*

The role of orthodox hesychasm in the formation of national legal consciousness

Abstract: The article examines Orthodox hesychasm and its influence on the formation of national legal consciousness. It is noted that the hesychast tradition contributed to the formation of personal responsibility, the upbringing of a person in the spirit of patriotism, a humble and sacrificial attitude to life, created the basis for filling the law with spiritual content.

Key words: hesychasm, legal consciousness, humility, feat, freedom, truth, conciliarity.

Современная постнеклассическая наука одним из важнейших требований считает рассмотрение явлений, событий, понятий в контексте социокультурных особенностей, которые складываются не сиюминутно, а на протяжении длительного времени. Это могут быть не десятилетия, а столетия: социальное время имеет тенденцию убыстряться, а пространство расширяться. И те изменения, которые происходят в социальной жизни ныне по своей скорости и стремительности существенно отличаются от тех, в которых жил социум ранее. Но вместе с тем, они определяли культурный код, ядро которого обладает устойчивостью и стабильностью.

Если обратиться к анализу российского правосознания, то следует выявить те константы, те архетипические черты, формировавшиеся под влиянием христианского мировоззрения, которое, с одной стороны, сохранило в определенной степени языческие черты, с другой — оказалось глубоко укорененным в общественном сознании россиян.

Особую роль в становлении отечественного правосознания сыграла византийская традиция исихазма с ее пафосом свободы православного верующего. Исихазм оказал большое воздействие на понимание духовного смысла права, его восприятие как необходимого способа жизни благодаря утверждению свободы и ответственности человека за свои поступки путем свободного отказа от своеволия и развития терпимости, самостоятельности мышления и принятия решений. Для исихастов политическая и религиозная борьба ведут к общей цели — становлению славянского государства общности духа. Утверждая эти принципы, исихасты способствовали формированию правовой дисциплинированности, требующей упорных внутренних и внешних усилий, подвига.

Один их авторитетных специалистов по исихазму — американский теолог, протоирей Иоанн Мейендорф выделил четыре смысловых значения исихазма: 1) идеал индивидуального отшельничества раннехристианских анахоретов в духе Евагрия Понтийский; 2) психосоматический метод самоуглубленной медитации с постоянным творением «Иисусовой молитвы»; 3) система богословско-философских понятий, разработанных Григорием Паламой в полемике с Варлаамом; 4) «политический исихазм» как социальная и культурная программа, проводившаяся византийскими деятелями и широко распространившаяся в славянских странах [6; с. 67–100].

С лингвистической точки зрения такие сложные понятия как «исихазм» всегда обладают многозначностью, но различия эти не являются антиподами. Трактовки исихазма тесно связаны между собой, а их полисемантизм допускает «разнообразие практических выражений, начиная с полного ухода от мира по примеру древнеегипетских пустынников и в соответствии с наставлениями Евагрия Понтика и Макария Египетского и кончая активным богословско-полемическим писательством и весьма влиятельным вмешательством в общественные и международные дела» [7; с. 285].

Исихазм исходит из целостности человеческой природы, но целостность индивида не является предзаданной, ее еще требуется достичь. Эту задачу и решает практика исихазма. Целостность человека осуществляется путем «сведения сердца воедино», или «очищения сердца». Притом сердце понимается не как орган человека, а некий символ, утверждающий и воплощающий средоточие духовной жизни индивида, он представляет собой его внутренний центр. Итак, от рождения человек не обладает целостностью, ее надо обрести путем неустанных молитв, внутреннего сосредоточения и подвига. Притом сердце не ассоциируется исключительно с эмоциональным миром личности. Макарий Египетский под сердцем понимает в целом внутренний мир «Я» с его глубиной, конфликтностью и противоречивостью.

Исихасты совершенствуют практику «умного делания», в процессе которой происходит восхождение верующего от своей естественной природы к сверхъестественному путем приобщения к благодати и видению Божественного света. С. С. Хоружий отмечает, что достигается это сверхприродной «умной способностью» и включает в себя также соединение с созерцаемым [9; с. 313].

После Крещения Руси в нашу страну проникают идеи Симеона Нового Богослова о «безмолвии», учение этого выдающегося христианского мыслителя оказало существенное влияние на моление «Слово о законе и Благодати» митрополита Илариона, которое пронизано исихастским духом. Исихазм и практика «умного делания» имели существенное влияние на отечественное богословие домонгольского периода. Это произведение было, пожалуй, первым трактатом, составленным русичем после принятия христианства на Руси. Из истории нам известно, что оно было произнесено между 1037 и 1050 гг. в период княжения Ярослава Мудрого. Иларион создает произведение, пронизанное глубокой верой, страстностью и патриотизмом. Благодать направлена к душе человека, его внутреннему духовному миру, в отличие от закона, который проявляется внешне и обладает формальной формой. Благодать исходит из правды-справедливости, закон же необходим для постижения благодати.

В середине XIV столетия в афонских монастырях возникли так называемые «паламитские споры», которые повлияли на формирование двух различных парадигм — византийско-московской и западноевропейской. Главное острие полемики Григория Паламы против Варлаама было направлено против эллинизма в богословии. Во-первых, варлаамиты и томисты, отрицая нетварные энергии, фактически не признавая возможности прямого богопознания и богообщения, утверждали раздельность Бога и мира и тем самым заложили основы западноевропейского индивидуализма. Бог понимался ими как самостоятельный объект и сущность, трансцендентная миру, в рамках данного миропонимания он остается не явленным, человек же оказывается

практически полностью предоставленным самому себе, абсолютно свободным, полагающимся на свою волю, желания и разум. «Для варлаамитов, — указывал А. Лосев, — *принципиально* самостоятельна тоже неизреченная божественная сущность, *фактически* же самостоятельна только тварь, и проявление, энергия, имя Божие уже не есть сам Бог, но — тварь, так что Бог, оставаясь неявленным, превращается, таким образом, в абстрактное понятие... Фактически же нет никакого Бога, а есть безбожная Тварь» [5; с. 873–874]. Бог становится абстрактным понятием, что способствует его рационализации. В эпоху Возрождения эта позиция превращается в центральную установку: человек — самостоятельное и автономное существо, он независим ни от каких догматов, он живет согласно своим предпочтениям, абсолютно свободен и повелевает всем, что создано для него Богом, человек — совокупность эстетических достоинств. Конечно, это самовозвышение человека превращает его в титана мысли и актора, но, с другой стороны, релятивизация ценностей приводит к разгулу страстей, разрушению человеческого в человеке и пробуждению низменного.

Оценивая роль «паламитских споров», А. М. Величко отмечает: «Пожалуй, не было в истории византийской цивилизации большего борения между традиционными духовными практиками христианства и ренессансом языческого «просвещения», чем так называемые исихастские споры XIV столетия. Именно победа исихии (исихазм от греческого «спокойствие», «уединение», «тишина») отодвинула гибель величественной Византии почти на столетие. А измена ей стала в конечном итоге наряду с другими явлениями причиной катастрофы великой империи» [1; с. 104–105].

Важнейшим положением Григория Паламы является соучастие человека в Божественной жизни. Прот. И. Мейендроп пишет: «Богосознание требует вовлечения всего человека в молитву и служения посредством любви к Богу и ближнему; а затем оно открывается не только как «интеллектуальное переживание одного лишь ума, но и как «духовное ощущение», которое передает восприятие ни чисто «интеллектуально», ни чисто материально» [8; с. 110]. Учитывая важность социокультурного контекста в понимании права, о котором говорилось выше, следует отметить, что эта достаточно отдаленная от нашего времени позиция звучит вполне актуально в связи с возникшим относительно недавно новым этапом в развитии мировой культуры цивилизованных стран, пришедшим на смену постмодернизму. Речь идет о метамодернизме, который, обращаясь к понятию «структура чувства», акцентирует в иных, нежели выдающийся византийский теолог терминах поворот к субъекту с его сложным и противоречивым внутренним миром, в правосознании которого помимо нормативности присутствуют и архетипы коллективного бессознательного, и правые переживания, эмоции и настроения, ментальные основания.

Вопрос о человечности в сегодняшнем мире несмотря на относительную избыточность этого понятия, остается весьма актуальным и своевременным в связи с утратой абсолютных ценностей и причастности Богу. Гуманизм понимается уже даже не абстрактно в западном мире, его трактовка, по сути дела, попирает традиционные ценности человечества, размывает грани дозволенного и недозволенного, разрушает основы цивилизации.

Возвращаясь к исихазму, следует подчеркнуть, что в нем поднимается извечный вопрос о соотношении личности и общества. Притом личность не отделяется от социума: спасая себя, индивид спасает и все человечество. В исихазме находит отражение идея симфонии — единства Церкви и государства, которое осуществляется путем внесения в мир высших ценностей с целью духовного преображения. И это первая идея, которая укореняется в общественном правосознании благодаря исихазму.

Вторая идея, вытекающая из традиции исихастов, связана с воспитанием индивида в духе патриотизма, где любовь к Родине пронизана общностью духа, соборностью или коммюнитарностью (Н. А. Бердяев), олицетворяет поиски национальной самоидентичности. Иерей Олег Климков подчеркивает, что исихазм является важнейшим основанием византийской культуры, а значит, и отечественной культуры. Человек должен закалить себя, усилить физически и духовно, чтобы выстоять в общей борьбе по сохранению традиционных святынь. Он отмечает: «...Нельзя не упомянуть такой важный момент, как культурно-практический аспект исихастского влияния в деле воспитания народа в целом и самовоспитания отдельной человеческой личности в частности» [4; с. 19].

Последователем исихастской традиции в России был Нил Сорский, который применил ее идеи в определении социальной практики, опираясь на идею духовного самосовершенствования, честность и моральность. В своем труде «Устав» Нил обращал внимание, что борьбу со злом следует начинать внутри себя путем очищения сознания от скверны и греховности мира. Он пишет: «Истинная победа над сребролюбием и вообще вещелюбием состоит в том, чтобы не только не иметь, но и не желать никаких стяжаний» [3; с. 46].

Третья идея, которая представляется автору важной в контексте формирования правовой культуры и правового сознания, — это идея смирения. А. М. Величко пишет: «В свою очередь покаяние и смирение формируют специфическое христианское правосознание, где доминирует понятие «кеносиса», смирения, которое есть «риза Божества». Оно предполагает принесение человеком в жертву Богу своей воли, самоограничение внешней свободы без внешнего принудительного побуждения во имя любви» [2; с. 43]. Идея смирения не означает

отказ человека от мирского, уход в себя, погружение во внутренний мир и отрешенность от общества. Смирение в правосознании — это прежде всего законопослушность, ответственность и уважение права, это умение сдерживать свои деструктивные порывы.

Итак, исихазм не умаляет значения разума человека, он открывает ему высшие ценности, ориентирует на самосовершенствование и самовоспитание, на выработку у человека личной ответственности, жертвенности, на отказ от своеволия, по сути, формальной свободы или произвола, указывает путь, ведущий к стойкому неприятию зла и торжеству добра, материального потребительства и смысла жизни в стяжательстве.

Список литературы

1. *Величко А. М.* Исихазм в праве и политике. — М.: Вече, 2019. — 256 с.
2. *Величко А. М.* Исихазм как политическое явление // Вестник Юридического факультета ЮФУ, 2019. — Т. 6. — № 1. — С. 35–45.
3. *Исаев И. А., Золотухина Н. М.* История правовых учений России: Хрестоматия. — М.: Юристъ, 2003. — 415 с.
4. *Климов О. С.* Опыт безмолвия: Человек в мирозерцании византийских исихастов. — СПб.: Алетейя 2001. — 285 с.
5. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — 962 с.
6. *Медушевская Н. Ф.* Интеллектуально-духовные основания российского права: монография. — М.: СГА, 2011. — 391 с.
7. *Мейендорф И. Ф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. / ТОДРЛ. — Л.: Наука, 1974. — Т. XXIX. — С. 291–305.
8. *Мейендорф Иоанн (протоиерей).* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / пер. с англ. В. Марутина. — Мн.: Лучи Софии, 2001. — 336 с.
9. *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. — СПб.: Алетейя, 1994. — 448 с.

Мякушко Виктор Викторович

магистрант 1 курса

кафедры государственно-конфессиональных отношений

Донской духовной семинарии,

г. Ростов-на-Дону

Христианское государство: природа и смысл

Аннотация: В статье проанализирована проблема становления, природы и смысла христианского государства, осуществлен краткий исторический

экскурс, позволяющий проследить развитие доктрины христианского государства, его значение в истории и культуре, его теологические основы.

Ключевые слова: христианское государство, православие, церковь, государственная власть, политика, симфония, суверенитет.

Myakushko Viktor Viktorovich

1st year master's student

Department of State-Confessional Relations

Don Theological Seminary,

Rostov-on-Don

The christian state: nature and meaning

Abstract: The article analyzes the problem of the formation, nature and meaning of the Christian state, provides a brief historical digression that allows us to trace the development of the doctrine of the Christian state, its significance in history and culture, its theological foundations.

Keywords: Christian state, Orthodoxy, church, state power, politics, symphony, sovereignty.

Как мы знаем из Священного Писания, государство имеет Богоустановленную природу. В следствие того, что первичной единицей всякого общества является семья, в результате развития внутренних взаимоотношений, ведомых Божиим Промыслом, их умножения и усложнения и приводит к появлению первых государственных образований. «Для направления человеческих законов... к цели, предначертанной Промыслом Божиим, Бог даровал, как и первому главе семьи, государственной власти силу, чтобы она рукою, вооруженною мечом правды и справедливости, вела людей во имя Его благим путем» [1].

Из Ветхого Завета мы знаем, что существуют три формы служения: первосвященническое, пророческое, царское. Всякая государственная власть независимо от формы является освященной от Бога вследствие благословения первого Израильского Царя Саула на царствование. Данное благословения было дано первому царю при условии выполнении Правды Божьей и следовании Его закону. Впоследствии, когда Саул уклонился от исполнения заповедей, Господь отвернулся от него и велел Самуилу помазать другого своего избранника — Давида, сына простого человека по имени Иссей, который стал предком Спасителя по плоти.

Иисус Христос, являясь владыкой всего сущего, неба и земли пришедши в наш мир посчитал возможным подчиниться существующему на тот момент мироустройству и проявлял послушание к представителям государственной власти. Так прокуратору Иудеи Понтию Пилату, Господь говорил: «Ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше», тем самым давая понять, что источни-

ком любой власти является Бог, а в ответ фарисею искушавшего Его сказал: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» [2].

Святые апостолы свидетельствовали о необходимости повиноваться государственным властям даже при условии их негативного отношения к Церкви, а мы знаем, что в апостольский век гонения на Церковь осуществляли как местная иудейская, так и римская государственная власть.

Вследствие того, что государство имеет богоустановленную природу христиане обязаны не только подчиняться органам государственной власти и исполнять их предписания, но и возносить за нее молитвы, «Дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте» [3].

Для того, чтобы правильно понять взаимоотношения между представителями государственной власти и Церковью нужно понимать различие их природы. Церковь создана Самим Иисусом Христом, а появление государственной власти обосновано исторической необходимостью и развитием общества, которое осуществляется непосредственно по Промыслу Божию. Если Церковь заботится о спасении людей, то государство заботится об их материальном благополучии. Соответственно имея разные цели Церковь и государственная власть используют разные инструменты для их достижения. Если государство опирается в основном на физическую силу, то Церковь использует таинства и морально-нравственные ценности для духовного развития своих членов.

Для того, чтобы государственные и церковные дела не смешивались и не приобретали мирского характера церковные каноны запрещают клирикам участвовать в государственных делах. Так, Апостольское правило 81 говорит: «Не подобно епископу, или пресвитеру вдаваться в народное управление, но всегда быть при делах церковных». То же говорится в 6 и 10 Апостольском правиле 7 Вселенского Собора. История же политических процессов говорит о том, что Церковь разрешала своим духовным персонам участвовать в представительных органах власти сохраняя запрет на осуществление властных полномочий, как и сказано в канонах.

За проповедь истины Церковь часто подвергалась гонениям от ее врагов, но и в этом случае Церковь не прибегает к приемам политической борьбы для реализации своей задачи. Члены Церкви должны спокойно переносить гонения и быть лояльными к государственной власти если это не противоречит основной задаче Церкви Христовой.

Юридически статус поместной Церкви определяется правовым суверенитетом того государства, на территории которого она находится и на которой она и осуществляет свою деятельность. Помогая или ограничивая деятельность Церкви государство тем самым перед Богом свидетельствует о самом себе таким образом выбирая свою судьбу. Но в любом случае Церковь не может отказывать, даже самому

антицерковному государству в повиновении. Единственной причиной отказа в повиновении Церкви государству является требование государством нарушить Божественную заповедь — совершение спасения Христиан, в самых разных обстоятельствах «Когда государство станет в неприязненное и враждебное положение, то, Церковь займет положение, обусловливаемое обстоятельствами, сосредоточится в себе самой и будет терпеливо ожидать времени, когда наступит победа правды Божией» [4].

Обладая полнотой истинных знаний Православная Церковь сформулировала идеальную форму отношений между Церковью и государством. Так как эти отношения имеют двухсторонний характер, то и выработаны эти нормы могли быть только в Православном государстве. Нужно иметь в виду, что если в Православном государстве, где Церковь имеет особый статус и пользуется привилегиями есть определенные религиозные группы и интересы которых не учитываются или ущемлены, то нельзя говорить о том, что тут полностью решены проблемы церковно-государственного взаимодействия. В таком случае только моноконфессиональное государство может выстроить справедливые отношения с Церковью основываясь на использовании Православных постулатов.

Вышеперечисленным условиям, конечно, с большими оговорками, соответствовала Византия (Ромейская империя) так как полностью соответствовать этим высоким принципам нельзя, ибо на земле совершенство невозможно. В Византийской империи были сформулированы основные формы взаимодействия между государством и церковью нашедшие свое отражение в государственных актах, канонах и творениях отцов Церкви. Характеризовались данных принципы как симфония между Церковью и государством. Суть данного явления подразумевает их взаимодействие, взаимоуважение, поддержку и сотрудничество без вмешательства в дела друг друга. «Епископ подчинялся государственной власти, как подданный, а не потому, чтобы епископская власть его исходила от представителя государственной власти; точно так же и представитель государственной власти повинуются епископу, как член Церкви, как грешный человек, ищущий спасения, а не потому, чтобы власть его происходила от власти епископа» [5].

В 104 каноне Карфагенского собора была выражена мысль о том, что благочестивые государственные чиновники должны защищать Церковь — «Царскому человеколюбию предлежит попещися, чтобы Кафолическая Церковь, благочестною утробою Христа их родившая и крепостию веры воспитавшая, была ограждена их промышленiem, дабы в благочестивыя их времена дерзновенные человеки не возгосподствовали над безсильным народом посредством некоего страха, когда не могут совратить оный посредством убеждения» [6].

Церковь может просить о помощи в защите своих чад и храмов у власти не зависимо от ее к ней отношения и тем более у государства, находящегося с ней в симфонии. В самые сложные моменты императоры Византии приходили на помощь Церкви.

Шестая новелла Юстиниана говорит о принципе симфонии государства и Церкви: «Величайшие блага, дарованные людям высшею благодатью Божией, суть священство и царство, из которых первое (священство, церковная власть) заботится о божественных делах, а второе (царство, государственная власть) руководит и заботится о человеческих делах, а оба, исходя из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни» [7]. В ней признаны имеющими силу закона каноны Церкви.

Данная формула отношений государства и Церкви закреплена в «Эпанагоге» (конец IX в.) — «Мирская власть и священство относятся между собою, как тело и душа, необходимы для государственного устройства точно так же, как тело и душа в живом человеке. В связи и согласии их состоит благоденствие государства». Данные взаимоотношения между государством и Церковью подразумевают получение двойной санкции как от государства, так и от Церкви. Это обуславливает помазание императоров, позже царей России и их участие в интронизации Патриархов.

Симфония как идеальная форма взаимоотношений государства и Церкви ни в Византии, ни в России никогда не существовала в задуманном виде. Зачастую она была подвержена нарушениям. Государственная власть регулярно подвергала Церковь цезарепапистским нападкам суть которых сводилась к тому, что императоры пытались присвоить себе право управлять Церковью и самостоятельно решать ее внутренние вопросы. Корень таких посягательств состоит не только в греховном властолюбии, но и имеет исторический аспект. До принятия христианства римские императоры среди других титулов имели и такой (*pontifex maximus* — главный священник) и эта опасное наследие, в более легкой форме, иногда было заметно в действиях некоторых православных императоров. Особенно остро цезарепапистские склонности проявлялись во время правления императоров-еретиков [8].

В России не было такого исторического наследия и цезарепапистские склонности у русских царей проявлялись более мягко и зачастую имели индивидуальный характер. В синодальный период 200-летнее искажение принципов симфонии обуславливается не пережитками византийской империи, но воспринятой из протестантизма доктриной территориализма. В условиях падения Российской империи и складывающихся новых форм государственной власти на Поместном Соборе 1917–1918 гг. была предпринята попытка удержания симфонического принципа во взаимоотношениях между государством и Церковью. Профессор С. Н. Булгаков, впоследствии протоиерей, в декларации перед Определением Собора

о взаимоотношениях Церкви и государственной власти писал — «Солнце не светило, а огонь не согревал. Церковь по внутреннему закону своего бытия не может отказаться от призвания просветлять, преображать всю жизнь человечества, пронизывать ее своими лучами» [9].

В средневековье, в западной части империи у католиков под влиянием работ Августина, блаженного «О граде Божьем» появилась доктрина «Двух мечей», в которой обе власти и государственная, и церковная восходят к епископу Рима. В то время светские цари считались вассалами папы и только папы имели право короновать царей на царство и лишать их власти. Первым средневековым императором был Карл Великий и так как он не был прямым наследником императоров Рима, то как и многим другим варварским королям даровал ему титул папа, что послужило укреплению доктрины о папском принципате. Данные притязания ожидаемо вызвали неприятие местных правителей, которые во главе с Генрихом 4 вступили в борьбу с папой Григорием 7 в которой потерпели поражение. Главным оружием пап стал интердикт (запрещение богослужений на той территории правителем которой был отлученный папой монарх). Папы для достижения своих целей не брезговали ни материальными ни военными средствами. XVII-XIX вв. политическая ситуация в католических странах изменилась на столько, что Католическая Церковь полностью утратила влияние на государственную власть. Проведение реформации положило конец влиянию папы и католического епископата в реформированных странах. Отголосками доктрины «Двух мечей» является стремление Рима заключать договоры (конкордаты) со странами где находится католическая община. Таким образом жизнь этих общин регулируется не только законами страны пребывания, но и международным правом к которому и относятся конкордаты.

В странах реформации, а также в некоторых католических странах реализуется принцип территориализма. Смысл его состоит в обеспечении государственного суверенитета не только над территорией, но и над религиозными общинами, находящимися на ней. Суть этой системы определяется так — «*cujus est regio, illius est religio*» (у кого власть, у того и религия). Реализация такого принципа подразумевает изгнание инакомыслящих с данной территории или их избиение.

Многоконфессиональные государства не могут обеспечить существование в них государственной церковности, так как она не может быть органичной вследствие зависимости обеспечения прав людей от их вероисповедания.

В США, которое является многоконфессиональным государством с самого начала реализован принцип отделения государства от Церкви. Это принцип предполагает невмешательство государства в жизнь общин и равное к ним отношение. Тем не менее, абсолютного нейтралитета достигнуть невозможно. В связи с тем, что основной состав

населения является все-таки христианским, то и Президент приводится к присяге на Библии и выходной в воскресенье.

Однако у принципа отделения государства от Церкви есть и другое происхождение. В Европе его реализация явилась результатом антицерковной и антирелигиозной борьбы во время революций во Франции. В этом случае государство отделяется от Церкви не вследствие многоконфессиональности населения, а вследствие приверженности антирелигиозной идеологии, что влечет для Церкви ограничения и гонения.

Православная Церковь несет свое служение в разных странах. В Греции, Румынии, Болгарии она представляет собой национальное вероисповедание, других исповедание большинством граждан — Россия. В некоторых странах православные люди представляют меньшинство (Польша, Финляндия, США) или живут в окружении иноверцев (Япония, Турция, Сирия). В некоторых странах Православие имеет статус государственной религии, а в других нет. Поместные Церкви живут в разных политических реалиях, но их объединяет то, что все они неизменно опираются на заповеди Господа, на апостольские труды и каноны, на многовековой опыт христианской жизни. Православная Церковь в любых обстоятельствах использует возможность проповедания Истины обнаруживая свое Божественное происхождение и небесную природу.

Список литературы

1. *Протоиерей Владислав Цыпин*. Каноническое право. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladislav_Tsypin/kanonicheskoe-pravo/9_1 (дата обращения 23.09.2021)
2. Евангелие от Иоанна. Евангелие от Матфея. Толкование Священного Писания. URL: <https://azbyka.ru/biblia/in/?Jn.19:11&r~c> (дата обращения 24.09.2021)
3. *Святитель Иоанн Златоуст*. Толкование на первое послание к Тимофею. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolkovanie-na-pervoe-poslanie-k-timofeju/7 (дата обращения 26.09.2021)
4. *Священноисповедник Никодим (Милаш)*. Православное церковное право. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravoslavnoe-tserkovnoe-pravo/5_1_3 (дата обращения: 27.09.2021)
5. *Сергей Попов*. Законодательство Юстиниана I. URL: <https://sdamp.ru/news/n8548/> (дата обращения: 27.09.2021)
6. Правила святого поместного собора Карфагенского (393–419). URL: https://azbyka.ru/otechnik/pravila/kanony-ili-kniga-pravil/18_114 (дата обращения: 28.09.2021)
7. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/osnovy-sotsialnoj-kontseptsii-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/> (дата обращения: 29.09.2021)

8. *Протоиерей Владислав Цыпин*. Православное учение о государстве. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladislav_Tsypin/kanonicheskoe-pravo/9_4 (дата обращения: 01.10.2021)
9. *Протоиерей Владислав Цыпин*. Православная Церковь и инославные Церкви. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladislav_Tsypin/tserkovnoe-pravo/8_2 (дата обращения: 04.10.2021)

Овчинников Алексей Игоревич

*доктор юридических наук, профессор, заведующий
кафедрой теории и истории государства и права Южного
федерального университета.*

Эл.почта: k_fp3@mail.ru тел. 89282793628

Правовая теология: предметное поле и междисциплинарный дискурс¹

Аннотация: В статье рассматривается значение нового междисциплинарного направления в исследовании права – правовой теологии. Автор приводит аргументы в пользу признания ценности теологического измерения права и правосознания для современного постсекулярного мира. Обосновывается и практическое значение правовой теологии для формирования правовой культуры и правовой идеологии современного российского государства с учетом достижений дореволюционной русской философии права и зарубежной философско-правовой мысли.

Ключевые слова: правовая теология, философия права, правовая культура, постсекуляризм, правовая идеология, правовые ценности.

Legal theology and its value in the postsecular world

Annotation: The article examines the importance of a new interdisciplinary direction in the study of law – legal theology. The author gives arguments in favor of recognizing the value of the theological dimension of law and legal consciousness for the modern post-secular world. The practical significance of legal theology for the formation of legal culture and legal ideology of the modern Russian state is also substantiated, taking into account the achievements of the pre-revolutionary Russian philosophy of law and foreign philosophical and legal thought.

Keywords: legal theology, philosophy of law, legal culture, post-secularism, legal ideology, legal values.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44228 «Право и правосознание в теологическом измерении: история и современность».

Постсекулярный мир представляет собой новую фазу развития отношений между светским и мирским, сакральным и профанным, религиозным и индифферентным, религиозной и научной рациональностью. После нескольких веков антогонизма настало время взаимного признания веры и науки как важных и равнозначимых направлений в познании мира. Постсекулярность пришла на смену рациональному секуляризму модерна с его претензией на «расколдовывание мира» и в некотором смысле может рассматриваться как его преодоление. Постсекуляризм представляет собой новую парадигму философского мышления, в рамках которой религиозность уже не рассматривается как нечто пережитое человечеством, а религиозным идеям и мировоззрению отводится свое важное место в современном мире. Известный немецкий политический философ Юрген Хабермас рассматривает постсекулярность как такое состояние общества, в котором присутствует забота о продолжении существования религиозных сообществ в беспрестанно секуляризирующемся окружении [9; с. 22].

Государство, базирующееся на нейтральном мировоззренческом фундаменте, по убеждению немецкого мыслителя, не принимает позицию одной из сторон (веры или знания) в ходе принятия политических решений, сохраняя одинаковую дистанцию и для веры, и для знания, для веры и разума, оставаясь для них открытым. В постсекулярном мире у верующих людей нет нужды переводить свои религиозные убеждения на секулярный язык, так как эти убеждения признаются ничуть не менее значимыми чем убеждения гуманистов в идеях о правах человека, а язык заповедей и духовно-нравственных принципов равен профанному языку носителей светской морали. Установление и признание границ между секулярными и религиозными сферами общественной жизни происходит в русле кооперативности и взаимоуважительности по отношению к перспективам каждой из этих сфер. В постсекулярном мире ценность религиозной веры в жизни человека не подвергается отрицанию и остракизму.

Правовая теология представляет собой новое междисциплинарное направление в исследовании представлений и сущностных характеристик государства и права, а также религиозно-правовых систем. В современной ситуации постсекулярного мира представления о природе права с точки зрения теологии в целом, христианской теологии, в частности, не могут не претерпевать изменений, особенно в связи с многочисленными дискуссиями о соотношении права и религии, государственной власти и духовной власти, закона и веры в новых условиях сосуществования и взаимного уважения веры и знания, а также ввиду новых достижений теологической и богословской науки. Не менее важным и значимым обладает философско-правовой и юридический анализ религиозных систем, неизбежно определяющих правопонимание, правовую культуру, правосознание и правовые ценности в том или ином государстве.

В современной российской философии права и юридической науке представления о религиозных идеалах построения государства и его правовой системы, о христианском взгляде на природу государства и права практически полностью построены на взглядах представителей дореволюционной государственно-правовой и богословской мысли. Однако уже тогда произошли разделения на сторонников и противников теократического понимания права и государства, восточного и западного понимания взаимоотношений духовной и светской власти (симфонии властей), духовно-нравственных оснований права. Однако важно отметить, что практически все без исключения русские правоведы отмечали ценность религиозно-философского анализа права, правосознания и правовой культуры.

Если относительно политической теологии и ее ценности для политологической науки со времен К. Шмитта исследования ведутся более полувека, то ценность правовой теологии для юридической науки требует отдельного обоснования. Хотя в последние годы библейские корни европейской и мировой правовой культуры все чаще становятся предметом научных исследований [2; 6; 8; 5].

В зарубежной литературе теология права или правовая теология давно развивается в качестве самостоятельного направления на стыке юриспруденции и теологии. Например, за рубежом исследования в данной сфере активно ведутся, издается даже «Журнал права и религии» издательством «Cambridge University Press, в котором, кстати, сравнительно недавно была опубликована статья Марка Хилла «Правовая теология», посвященная рассмотрению проблем данной междисциплинарной области знаний и предметности теолого-правовой мысли [12]. Юридическое богословие он рассматривает как раздел экклезиологии (от греч. *ekklêsia* «народное собрание, Церковь» и *logos* «слово, учение»). Многие ученые называют церковное право прикладной экклезиологией, и при этом они говорят о «богословии церковного права» и «богословии в церковном праве».

Исследователи христианской правовой теологии отмечают необходимость изучения христианского права. Экуменическую роль правовой теологии осветил в своей статье Норман Дой «Экуменическое значение сравнительного церковного права: к категории христианского права» [11]. Он указывает, что церкви разделяют общие принципы и что их существование предполагает категорию «христианское право», а тождество между нормами христианских церквей показывает, что законы верных, независимо от их различных конфессиональных принадлежностей, связывают христиан через общие формы действий. По этой причине сравнительное церковное право должно иметь сегодня большее значение в экуменизме.

Проблемы правовой теологии попали в поле зрения современных ученых в связи с кризисом западной традиции права, порожденным

десакрализацией, дехристианизацией правовых систем западных стран [3]. Их внимание приковано к проблемам катастрофических изменений в праве в связи с утратой духовных ценностей и норм. При этом, «корень зла» они видят в материализме современного правового мышления, в радикальной либерализации правосознания. Известный в США судья Роберт Борк, во время президента Р. Рэйгана был кандидатом в члены Верховного Суда. В своих работах «Скат Америки к Гоморе. Крайний либерализм и американский упадок» он описывает отрицательные последствия утраты веры в Бога и «культурной революции» 1960-х гг., появление крайнего либерализма и следующей за ним деградации общества, отмечая, при этом, кризис правосознания на почве утраты веры в Бога. Ученый предлагает развивать правовую теологию и христианское богословие права для возвращения правовых систем Запада к своим религиозным, нравственным корням [14].

Примерно те же идеи высказывают и американцы Мартин Л. Гросс в работе «Конец здравомыслия, Социальное и культурное сумасшествие в Америке» [13], Патрик Бьюкенен в работе «Смерть Запада» [4]. Бьюкенен показывает, что с 1960-х гг. в США под предлогом уважения свободы вероисповедания были приняты десятки решений Верховного суда, ставящих вне закона христианские традиции, организации, символы. При этом атеистический либерализм достиг крайней точки порока: допустимым и желаемым является оскорбление чувств христиан, но жестко пресекаются и преследуются проявления скепсиса в отношении леволиберальных постулатов (напр., природы гомосексуализма, равенства (физического) рас и культур, оценок исторического прошлого, эволюционного происхождения биологических видов и т. д.). Он пишет: «Дехристианизация Америки — рискованная игра, ставкой в которой выступает наша цивилизация. Америка швырнула за борт «этический компас», по которому республика держала путь в течение двухсот лет, и теперь плывет наугад» [4; с. 34]. Ученый также пишет о необходимости «возврата к истокам» в деле правовой науки, обращает внимание на то, что дехристианизация современного мира влечет за собой рост себялюбия и эгоизма. Как известно, наиболее устойчив тот правопорядок, который держится не на страхе перед наказанием, не на харизме законодателя и не на рациональном одобрении, а на нравственной силе закона.

Верующему человеку, а их в России, судя по социологическим исследованиям подавляющее большинство, невозможно не заинтересоваться вопросом о природе права и государства, в котором он проживает, так как многие конфликты повседневности решаются именно в отпавлении от идей государства и права, представлений об их сущности: например, вопрос о юридическом запрете на посещение храмов в период COVID-19 со стороны светского государства.

На страницах СМИ высказывались священнослужители и активные миряне, обвинявшие государство в сослужении надвигающемуся Антихристу, что невольно напомнило отношение к государству со стороны старообрядцев, когда государство стало «приютом дьявола», «образом зверя», «царством Антихриста». Так что вопрос об отношении религиозного сознания к идеям права и государства далеко не праздный: еще не раз возникнет спор о природе государства и его законов с точки зрения религиозного мировоззрения.

В России теологический или теократический подход к сущности права и государства уже не рассматривается как устаревший, как артефакт политико-правового мышления прошлых лет. Поэтому не удивительно, что в современном российском обществе происходит процесс пересмотра глубинных оснований конституционного правосознания, что выразилось и в дискуссии относительно упоминания Бога в Конституции РФ в ч. 2 новой ст. 67 со зн. 1: «2. Российская Федерация, объединенная тысячелетней историей, сохраняя память предков, передавших нам идеалы и веру в Бога, а также преемственность в развитии Российского государства, признает исторически сложившееся государственное единство»¹.

Данная поправка неизбежно будет влиять и на светское, и на церковное право, что потребует рассмотрение ее в единстве с иными правовыми ценностями Конституции РФ. Поэтому аксиологические исследования в рамках правовой теологии имеют как теоретическую, так и практическую значимость.

Отечественной юридической мысли еще предстоит обосновывать научно-теоретическую и концептуальную важность правовой теологии, разработать ее методологические, аксиологические, отраслевые, институциональные и системные модели, направления и принципы, рассмотреть ее важнейшие темы и междисциплинарные связи.

Правовая теология позволяет не только обнаружить, но и оказать помощь в решении целого ряда фундаментальных проблем, стоящих перед современным обществом и государством. Во-первых, это кризис современного правосознания, о котором давно говорят ученые как зарубежных стран, так и России (здесь нельзя не упомянуть П. И. Новгородцева и его труд «О кризисе современного правосознания»), который возник именно в результате духовно-нравственного кризиса. Он порожден забвением христианских нравственных ценностей, святоотеческого опыта исправления человека посредством внутренней работы над своими страстями: гордыней, тщеславием, сребролюбием, завистью, чревоугодием, а также десакрализацией права, превращением права в механизм, алгоритм и производственный процесс.

¹ Полный текст Закона «О поправке к Конституции Российской Федерации» // <http://duma.gov.ru/news/48045/>

Здесь следует указать на огромный опыт святоотеческой антропологии в анализе человеческого поведения с позиции нравственных и правовых ценностей, которые не разделены в христианстве. Правовая теология позволяет реанимировать «духовное сердце» правосознания — «совесть человека» (И. А. Ильин), восстановить представление о праве как о «науке о добром и справедливом» (Цельс). Ведь отечественная философия и теория права в дореволюционные годы, а, в последствии, и в эмигрантской зарубежной печати была интересна мировой юридической мысли своими рассуждениями о неразрывном единстве нравственности и права, о духовно-нравственных основаниях права и правосознания.

Во-вторых, современный период государственно-правового развития России характеризуется поиском стратегической цели, идеала, идеи государства, так как не сформулирован вектор правовой политики, не показан «образ будущего», ради которого осуществляется государственное строительство. Отсутствие государственной идеи и идеологии — вполне закономерный итог советского прошлого: у народа выработался устойчивый иммунитет на различные «заманчивые» проекты «земного рая». Между тем, государство нуждается в четкой иерархии ценностей, в том числе и высших, абсолютных ценностей. Упоминание Бога в Конституции РФ не могло не вызвать серьезной дискуссии в обществе. Какова роль религиозных ценностей в современном обществе? Каковы взаимоотношения Церкви и государства в современном, постсекулярном мире? Можно ли привлекать к ответственности за неуважение к чувствам верующих в Бога? Каковы границы свободы личности? В чем коренится достоинство человека, его естественные права? Оказалось, что ответы на эти и многие другие вопросы не могут быть решены вне теологического дискурса, так как именно в христианстве коренится идея естественных прав человека.

Здесь следует обратить внимание на то, что основные конфессии Российской Федерации — христианство, ислам, иудаизм основываются на едином ценностном фундаменте, на заповедях пророка Моисея, на нравственно-правовых нормах библейского Декалога, так как все три религии восходят к общему для них святому пророку Аврааму. Эти конфессии так и называются «Авраамическими». Их базовые ценности и убеждения совпадают: святость брака, абсолютная ценность жизни и достоинства каждого человека, милосердие к ближнему, сострадание, вера в Бога, жизнь души после смерти и сохранение ее личностной идентичности и мн.др. Эти ценности разделяются и атеистами, которые являются «по инерции» носителями ценностного кода Авраамических религий.

Для мировой правовой культуры Пятикнижие Моисея является общим религиозным текстом, оказывающим влияние на богословие

и правовую культуру. Поэтому Библия является важнейшим источником правовых, политических и социально-экономических взглядов, идей, ценностей и норм для многих народов России, не говоря уже о государствообразующем русском народе. Огромную ценность сегодня представляют работы, раскрывающие глубинные библейские корни современных политических и правовых институтов, а также рассматривающих библейские государственно-правовые идеалы.

В-третьих, до сих пор не найден компромисс относительно идеалов: спор между консерваторами и западниками-модернистами относительно пути России в XXI в. не утихает, нет единства относительно оценки прошлого (дореволюционной России, Советского периода и их деятелей, Февральской и октябрьской революций), отсутствуют и общие взгляды на будущее, в том числе и на веру в Бога. Современное российское общество объединяет память, прошлое, достижения и результаты жизни прошлых поколений: не случайно столь любимой и значимой для государственной власти и для всего народа является тема Великой Победы. Однако, история России — это не только и не столько XX в., сколько тысячелетие аналогичных великих побед, достижений, свершений, сформировавших нашу культуру, в которой одно из центральных мест занимала вера в Бога. В юридической, политологической и социально-философской литературе постсоветской России часто доминирует упрощенное восприятие веры, навеянное марксистско-ленинским тезисом об «опиуме для народа». Утрачены и забыты достижения русской богословско-правовой, богословско-политической и исторической мысли, от чего не может не «страдать», не претерпевать ущерба философия права, политология, теория государства и права. Между тем, европейская политическая и правовая культура, отечественная государственность и правовая ментальность обусловлены библейским правовым и политическим идеалом, христианскими ценностями и этическими взглядами.

В-четвертых, библейский идеал государства и права нуждается в обстоятельном анализе и изучении, так как в последние века его образ подвергся сильному искажению ввиду секуляризации политико-правового мышления. Но религиозное сознание и мировоззрение продолжает определять судьбы мира: большинство крупных конфликтов современности возникло по линии разлома цивилизационно-культурного, а если быть точным, то скорее религиозного, а не экономического. На индивидуальном уровне религиозные ценности продолжают определять поведение и быт человека, хотя определенный обществом потребления спад духовности в странах Западной Европы очевиден.

Таким образом, ценность правовой теологии для постсекулярного мира и современного правового мышления заключается в том, что изучение духовно-нравственных аспектов правового регулирования как необходимого компонента решения ряда сложных проблем формирования правосознания, правовой культуры, правового воспитания, изучения правомерного и противоправного поведения, исследования различных аспектов правоприменения и механизма социального действия права не может протекать индифферентно по отношению к религиозным основам жизни современного общества. Разработка теоретических концепций, которые бы в полной мере учли религиозные основания государства и права является необходимым этапом формирования и развития современной общественной мысли, в которой важное место должно быть отведено и правовой теологии. Это важно и с точки зрения государственного строительства, так как современные процессы в этой сфере, оказавшейся неготовой к вызовам политико-правовой модернизации, являются серьезным испытанием российской государственности на прочность.

Список литературы

1. *Баренбойм П. Д.* Трактаат о библейском начале философии права. М.: ЛУМ, 2012. — 113 с.
2. *Баренбойм Петр.* Первая Конституция Мира: Библейские корни независимости суда. М.: Белые альвы, 1997. — 141 с.;
3. *Берман Г. Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования / пер. с англ. — 2-е изд. — М.: Изд-во МГУ: Издательская группа НОРМА, 1998. — 624 с.
4. *Патрик Дж. Бьюкенен.* Смерть Запада. — АСТ Москва, 2003. — 344 с.
5. *Величко А. М.* Исихазм в праве и политике. М.: Вече. 2019. — 324 с.
6. *Папаян Р. А.* Христианские корни современного права. М.: Норма, 2002. — 403 с.
7. Русская философия права: философия веры и нравственности // сост. А. П. Альбов, Д. В. Масленников, А. И. Числов, С. В. Филиппова. СПб., Алетейя, 1997. — 340 с.
8. *Сорокин В. В.* Понятие и сущность права в духовной культуре России. М.: Проспект, 2007. — 479 с.
9. *Хабермас Ю.* Вера и знание // Будущее человеческой природы. Пер. с нем. — М.: Весь Мир, 2002. — 144 с.
10. *Шмитт К.* Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца // *Шмитт К.* Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 5–59.
11. *Doe N.* The Ecumenical Value of Comparative Church Law: Towards the Category of Christian Law. *Ecclesiastical Law Journal*, V.17(2). 2015. Pp. 135–169. doi:10.1017/S0956618X15000034

12. Hill M. Legal theology // Journal of Law and Religion. V. 32, Issue 1, March 2017. Pp. 59–63 doi: <https://doi.org/10.1017/jlr.2017.20>
13. Martin L. Gross. The End of Sanity, Social and Cultural Madness in America. N.Y., 1997.
14. Robert H. Bork. Slouching Towards Gomorrah, Modern Liberalism and American Decline. N.Y., 1996.

Осветимская Ия Ильинична

*кандидат юридических наук, доцент
кафедры теории и истории права и государства
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики» (филиал в Санкт-Петербурге);
доцент кафедры теории и истории государства и права
Санкт-Петербургского государственного университета
г. Санкт-Петербург*

**Права человека vs. традиционные ценности:
причины конфликта**

Аннотация: Существует мнение, согласно которому уважение традиционных ценностей способствует поощрению и соблюдению прав человека и его основных свобод. Однако, в данной статье автор обосновывает принципиальную конфликтность концепции прав человека и традиционных ценностей. Эта конфликтность обусловлена следующими аспектами: представлением о человеке, интерпретацией ценностей, приоритетом частного или общего, пониманием свободы, определением добра и зла.

Ключевые слова: права человека, традиционные ценности, конфликт, свобода, добро, зло.

Osvetimskaya Iya Ilyinichna

*Candidate of Legal Sciences, Associate Professor
Department of Theory and History of Law and State
National Research University
Higher School of Economics (branch in St. Petersburg);
Associate Professor of the Department of Theory and History
of State and Law
St. Petersburg State University
St. Petersburg*

Human rights vs. traditional values: basis of conflict

Abstract: It is believed that respect of traditional values contributes to the promotion and realization of human rights and fundamental freedoms. However, in this article the author substantiates the fundamental conflict between the

concept of human rights and traditional values. This conflict potential is due to the following aspects: the idea of a person, the interpretation of values, the priority of the individual or the collective, the understanding of freedom, the definition of the good and the evil.

Keywords: human rights, traditional values, conflict, freedom, good, evil.

Совет по правам человека ООН еще в 2012 г. по инициативе Российской Федерации принял резолюцию, в которой признал, что поощрению и защите прав человека и основных свобод способствует глубокое понимание и уважение традиционных ценностей, таких как достоинство, свобода и ответственность [13]. То есть укреплению всеобщего уважения к правам человека и признанию их универсального характера содействует признание связи между традиционными ценностями и правами человека. Но какова же эта связь? Многие говорят о том, что истоки прав человека следует искать именно в традиционных ценностях, что основополагающий принцип достоинства человека вытекает из презумпции творения человека по образу и подобию Божьему. Не отрицая существование такого Божественного источника достоинства личности, необходимо продемонстрировать принципиальную конфликтность традиционных ценностей и содержательного наполнения концепции прав человека.

Концепция прав человека неизбежно входит и будет входить в конфликт с автохтонными идеологиями, имеющими собственные, обусловленные традицией и религией представления о свободе и достоинстве человека. Можно сколько угодно осуждать эти идеологии как проявление ограниченности и национальной узости, но они от этого не перестанут быть менее действенными в сознании людей. И данное положение определяется именно культурной традицией того или иного исторически состоявшегося народа.

Прежде всего следует разобраться, о каких ценностях мы говорим в том или ином контексте обсуждения и какое место занимает в системе этих ценностей религия.

В самом простом виде ценности определяются как разделяемые в обществе убеждения относительно целей, к которым люди должны стремиться, и основных средств их достижения. Т. Парсонс предполагал, что социальный порядок зависит от существования общих разделяемых всеми людьми ценностей, которые считаются легитимными и обязательными, выступая в качестве стандарта, посредством которого отбираются цели действия. Связь между социальной системой и системой личности осуществляется через интернализацию ценностей в процессе социализации [11; с. 44, 49, 62]. При этом каждый человек не просто выбирает ценности. Он придает им различную значимость, т.е. выстраивает в определенной иерархической системе. Как отмечает американский ученый Х. Лэйси, «ценности «вплетены»

в жизнь в большей или в меньшей степени так, что траектория жизни личности демонстрирует их через поведение постоянно и последовательно» [7; с. 67].

По этой причине универсальность термина «права человека» отнюдь не означает универсальности содержания прав человека. Как отмечает Д. И. Луковская, «универсализм прав человека предполагает плюрализм их восприятия, интерпретации, способов “встраиваться” в разные культуры с несхожими традициями и ценностями» [6; с. 36]. Так же и универсальность термина «свобода» отнюдь не означает универсальности содержания этого понятия и уж тем более не предполагает универсальности его ценности для каждого отдельного человека или социальной группы. Столь же (если не более) очевидной основополагающей ценностью во все времена человеческой истории являлась жизнь, причем не только человеческая (в духе европейской гуманистической традиции), но и всякого живого существа на Земле (в духе восточной метафизики и религиозной традиции). Ведь если нет земного существования, остальные ценности утрачивают свою непреложность. Человечество не сможет продлить собственное бытие, если оно перестанет воспринимать жизнь как сверхценность. И все-таки ценность жизни в различных культурах оказывается неодинаковой.

Принятию указанной выше резолюции ООН предшествовала дискуссия по традиционным ценностям, на которой выступил с докладом профессор Т. Зварт с темой «Как традиционные ценности и права человека могут усилить друг друга: рецепторный подход» [3]. Согласно Т. Зварту, с позиции «теории рецепторов», проникновение международных норм в ткань национального законодательства происходит через принципы, отстаивающие традиционные ценности, которые он сравнивает с рецепторами. Если эти нормы противоречат традиционным ценностям, они не приживаются, не проникают в эту ткань законодательства. Поэтому государства могут и должны опираться на местные культурные практики для выполнения международных обязательств в области прав человека.

Несмотря на то, что данная картина выглядит достаточно релятивистской, так как традиционные ценности уподобляются инструментальным акторам, некоторым точкам на теле культурного организма общества — «рецепторам», не дающим заразиться организму чужеродными ценностями, она показывает конфликт двух парадигм современности в отношении прав человека — традиционалистской и модернистской. Методологическое и идеологическое расхождение указанных парадигм заключается в приверженности религиозному и секулярному дискурсам. При этом, автор рецепторного подхода и некоторые другие исследователи считают, что при всем идеологическом различии возможен научный консенсус сторон, научная

и философская площадка диалога. «Если отказаться от негативных коннотатов в либеральном и алиберальном прочтении терминов диалога (традиция, ценности, цивилизационный дискурс), то перспективы такого цивилизационного диалога значительно увеличиваются» [9; с. 209]. Попробую показать, что это не так.

Главное в процессе взаимодействия культур — определить приоритетную систему ценностей. Однако функционирование традиционных ценностей с иными ценностно-коммуникативными системами осложняется сущностной конфликтогенностью традиционных и нетрадиционных ценностей. Эта конфликтогенность содержится в следующих аспектах:

1. Представление о человеке

В основании концепции прав человека и в основании традиционных ценностей лежат разные представления о самом человеке. В христианстве человек, созданный по образу и подобию Божьему, выступает одновременно и познавателем мира, созданного Богом, и создателем мира социального. Такое представление о человеке не только наделяет его определенными правами, но и возлагает на него обязанности перед Богом, обществом и другими людьми. В дискурсе либерализма человек выступает хозяином своей собственной персоны, он сам знает, что ему нужно. Никто и ничто не может препятствовать ему реализовывать свои интересы, пока они не затрагивают интересы других. Человек является высшей ценностью. В то время, как в христианстве высшей ценностью выступает Бог.

2. Интерпретация ценностей

Современные либеральные дискурсы, подвержены влиянию глобализации, которая ориентирована на стирание традиционных ценностей и культурного многообразия, на достижение унификации культурного пространства, в своей основе несут секулярные и релятивистские установки. Религиозные же дискурсы, отстаивающие сакральное ядро ценностей цивилизации вступают с дискурсами глобализации в идеологическое противоречие. Это противоречие имеет и методологический аспект, который раскрывается с помощью выделения двух основных аксиологических парадигм в отношении ценностей, принятых в гуманитарных науках: «верующий в Бога человек ценность может понимать как значение объектов и субъектов для Бога как Творца мироздания, которые в тоже время предстают для субъекта объективными свойствами вещей. Но для неверующего такое понимание ценностей будет казаться ложным, иллюзорным. Ценности неверующий человек может воспринимать как значение объектов для субъектов или как чистые абстракции, полагаемые ин-

туацией и т. п. И примирить эти две позиции невозможно» [8; с. 13]. В религиозном христианском представлении человек выступает как творец ценностей подобно Богу, наслаждается ими, как целями своей сопричастности с духовным миром, но не пользуется в корыстных целях как средствами. Релятивистская парадигма определяет ценности как свойства субъект-объектных отношений, они субъективны, индивидуальны, являются средствами человека в организации и ориентации в социальной жизни, в достижении прагматичных целей, в удовлетворении его потребностей, имеют плюралистический характер и относительность в достижении и исполнении. Классическая традиционная парадигма религиозно-философской мысли опирается на первую субстанциальную эссенциалистскую концепцию ценностей, неклассическая либерально-секулярная парадигма выбирает в качестве антитезы релятивистскую гедонистически-прагматическую парадигму ценностей.

3. Приоритет частного или общего

Права человека являются индивидуальными и отражают точку зрения индивида, а не общества: права человека не защищают традиции, культуры, религии как таковые, а защищают свободу человека делиться своими убеждениями, мыслями и взглядом на общество, быть частью общества и жить при этом по-своему. Именно индивидуализм лежит в основе права каждого человека на жизнь, свободу и частную собственность, а в некоторых трактовках либерализма и на стремление к счастью.

Традиционные представления рассматривают человека как часть общественного организма, который должен стремиться к всеобщему благу. Традиционным обществам индивидуализм чужд, и на первое место ставится подчинение личности коллективу. «Господство над материальной чувственностью, солидарность с живыми существами и внутреннее добровольное подчинение сверхчеловеческому началу — вот вечные, незыблемые основы нравственной жизни человечества» [14; с. 130].

4. Понимание свободы

Если Апостол Павел призывает к свободе во Христе, то есть к освобождению от греха, то либеральная идея не призывает к освобождению от греха, так как само понятие греха отсутствует в либерализме. Греховные проявления человека допускаются, если они не входят в противоречие с законом и не нарушают свободы другого человека. В итоге, либеральная доктрина, согласно традиционным подходам, заключает в себе идею раскрепощения греховного индивидуума, а значит, высвобождения потенциала греха в человеческой личности. В этой своей

части либеральная идея диаметрально противоположна христианству. Без нравственных ценностей свобода, демократия, права человека, достоинство личности теряют смысл и способны превратиться в нечто противоположное. Права человека, с позиции христианства, способны превратиться в права человека на грех. Как писал С. Л. Франк, «свобода личности дана не в ее изолированности и обособленности, которая есть именно ее ограничение, а именно в ее органической связи с другими личностями» [15; с. 135].

5. Определение добра и зла

Любое общество стремится к самосохранению, поэтому оно не может признавать строго оппозиционную себе точку зрения на человека и его права как равноправную. По одной простой причине — потому что между представлением общества о человеке и его правах и представлением противоположным находится граница, которая пролегает между добром и злом. Если общество считает, что к фундаментальным правам человека относится право на заключение нетрадиционных браков, на усыновление такими парами детей, то такое общество не станет мириться с альтернативной точкой зрения на гомосексуализм как на грех и то, что не должно поощряться в обществе. Для такого общества традиционное христианство, именуемое гомосексуализм грехом, — зло. А злу не дают таких же прав, как добру, потому что это обесценивает структурность общества.

С другой стороны, если в обществе устанавливаются как основные и наиболее охраняемые традиционные ценности, то право на аборт будет восприниматься как отменяющее право на жизнь. Аборт — это зло. А у зла нет и не может быть равной ценности с добром, равной защиты и так далее. И. А. Ильин раскрывал добро через понятия любви, духовности и совершенства. С точки зрения И. А. Ильина, человек духовен только если он добровольно устремлен к Божественному началу. Поэтому добро состоит в преданности Божье воле. Зло в таком случае выступает как антипод добра, и проявляется в отвращенности от Божественного замысла [4; с. 6–134].

Таким образом, права человека и традиционные ценности конфликтуют по своей природе и их невозможно примирить.

Здесь кто-либо может возразить таким образом, что традиционные ценности лежат в сфере морали, а права человека — в сфере права, поэтому они не должны мешать друг другу функционировать. Но здесь следует иметь в виду, что права человека не берутся из ниоткуда, они не являются абсолютной истиной. Права человека требуют обоснования. Необходимость их обоснования вызвана связью между правами человека и соответствующими обязанностями: каждый человек не только обладает правами, но и должен уважать права

других. Согласно утверждению Р. Алекси, «для того чтобы согласовываться с представлениями о собственно правах человека, их существование зависит исключительно от возможности их обоснования» [17; с. 369–370]. Ю. Хабермас называет человеческое достоинство «моральным истоком», который по содержанию питает все базисные права. По его мнению, от самого начала в права человека имплицитно записана «нормативная субстанция равнодостоинства людей». Идея человеческого достоинства — это тот понятийный мост, который соединяет «мораль равного уважения к каждому с позитивным правом и демократическими правовыми декларациями» [16]. Итогом такого соединения становится политический порядок и правовая система, базирующиеся на правах человека. Надо отметить, что и Ю. Хабермас и Р. Алекси настаивают на том, что права человека как моральные права (моральные требования) «принадлежат исключительно идеальному измерению права» [1; с. 150]. Однако «их преобразование в конституционные права, т. е. в позитивные права, представляет собой попытку соединить идеальное измерение с реальным» [1; с. 150].

Еще ранее, русские дореволюционные мыслители отстаивали идею о том, что право должно базироваться на нравственности. Так, П. И. Новгородцев, рассуждая над свободой личности, пришел к осознанию неверности своего первоначального представления разделении права и нравственности, и стал обосновывать необходимость их неразрывной связи. Он обратился к проекту В. С. Соловьева, в котором сочетаются индивидуализм и универсализм, личность и общество, и стал видеть в основании права нравственность. П. И. Новгородцев, как и В. С. Соловьев видели исполнение нравственности в идеале солидарности [10; с. 377].

Права человека в правовом аспекте не могут обосновать права человека в их нравственном аспекте из-за ограниченной законности первого. Следовательно, правовой аспект прав человека должен найти свое обоснование в их нравственном аспекте. В итоге обоснование прав человека может быть реализовано законным путем только в нравственном аспекте, который зависит от морального обоснования (оправдания). В государстве, в котором невозможно требовать осуществления прав человека законным образом, каждый человек все равно обладает этими правами независимо от официальной позиции государства. Права человека понимаются как права предгосударственные, то есть как еще не ставшие узаконенным позитивным правом и существующие, соответственно, в моральной сфере.

П. Кирхшлегер пишет, что «права человека защищают основные элементы и сферы человеческого существования, необходимые для выживания» [5; с. 29]. С этим сложно не согласиться. Но что происходит на самом деле? К чему приведет в долгосрочной перспективе

признание однополых браков и их прав на усыновление детей, а также беспрепятственное право на аборт? Не к вымиранию ли человечества? Это тенденции, являющиеся разрушительными для института семьи и воспроизводства населения.

С другой стороны, в странах по всему миру Human Rights Watch фиксирует, как элементы дискриминации, содержащиеся в традициях и обычаях, препятствуют, а не способствуют соблюдению социальных, политических, гражданских, культурных и экономических прав человека [2]. В связи с тем, что в международном праве нет однозначного определения таким понятиям, как «традиции» и «ценности», эти понятия могут быть использованы в ущерб правам человека. При желании «традиционные ценности» можно обнаружить в таких явлениях, как домашнее насилие и рабство. Традиционными ценностями государства прикрывают нарушения свободы слова, равенства и т.д.¹. Никакие обычаи, традиции, культурные ценности и религиозные убеждения не могут оправдать лишение человека его прав.

В одном из докладов Human Rights Watch сказано, что движение за права человека не возражает против существования обычного права, религиозного права и традиции, оно выступает против тех их аспектов, которые нарушают права человека [12]. Human Rights Watch призывает к трансформации обычной и традиционной практики, нарушающей права человека, в сторону устранения дискриминационных элементов. Однако, мне представляется, что примирить традиционные ценности и права человека невозможно. Проистекая из одного источника, они наполняются противоположным содержанием. Их борьба неизбежна, потому что в случае их примирения, существование человечества станет под угрозой.

Список литературы

1. *Алекси Р.* Дуальная природа права // Правоведение. 2010. № 2. С. 138–152.
2. Всемирный доклад Human Rights Watch. 2021. URL: <https://www.hrw.org/ru/world-report/vsemirnyy-doklad-2021> (дата обращения: 31.10.2021).

¹ В Саудовской Аравии власти, ссылаясь на культурные нормы и религиозные установления, препятствуют осуществлению прав женщин и девочек на занятия спортом, которые, по словам одного из религиозных лидеров, являются «ступенями дьявола» на пути к аморальности. В Кении обычное право некоторых этнических общин дискриминирует женщин в вопросах собственности и наследования, и в то время как некоторые традиционные лидеры поддерживают преобразование этих законов, многие другие защищают их как воплощение «традиции» (Проблемы с традицией. Всемирный доклад Human Rights Watch. 2013. URL: <https://www.hrw.org/ru/world-report/2013/country-chapters/259930> (дата обращения: 31.10.2021)).

3. *Зварт Т.* Как традиционные ценности и права человека могут усилить друг друга: рецепторный подход. Доклад. Школа исследований по правам человека, Нидерланды. 04.10.2010 г. URL: http://www.chinahumanrights.org/messages/focus/59/6/t20111011_803080_2.htm (дата обращения: 29.10.2021).
4. *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою // *Ильин И. А.* Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. — 432 с.
5. *Кирхилегер П.* Демократия и права человека // *Век глобализации.* 2014. № 1. С. 28–42.
6. *Луковская Д. И.* Понятие прав человека: многообразие подходов. Проблема универсальности прав человека // *История государства и права.* 2007 № 12. С. 32–36.
7. *Лэйси Х.* Свободна ли наука от ценностей? Ценности и научное понимание. М.: Логос, 2001. — 360 с.
8. *Матвеев П. Е.* Моральные ценности. Монография. — Владимир: изд-во Владим. гос. ун-та, 2004. — 190 с.
9. *Мишучков А. А.* Диалог цивилизаций: традиционные ценности в условиях глобализации: монография / А. А. Мишучков; Оренбургский гос. ун-т. — Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2017. — 520 с.
10. *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале / П. И. Новгородцев // *Вопросы философии и психологии.* М.: 1911–1913. XXIII. Кн. 115 (V).
11. *Парсонс Т.* Социальные системы / пер. с англ. В. Г. Николаева // *Вопросы социальной теории.* 2008. Том II. Вып. 1 (2). С. 38–72.
12. Проблемы с традицией. Всемирный доклад Human Rights Watch. 2013. URL: <https://www.hrw.org/ru/world-report/2013/country-chapters/259930> (дата обращения: 31.10.2021).
13. Резолюция Совета по правам человека А/НRC/RES/21/3 «Поощрение прав человека и основных свобод благодаря более глубокому пониманию традиционных ценностей человечества». URL: <https://undocs.org/pdf?symbol=ru/A/HRC/RES/21/3> (дата обращения: 29.10.2021).
14. *Соловьев В. С.* Сочинения в 2 т. Т. 2 / *Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева; примеч. С. Л. Кравца и др.* М.: Мысль, 1988. — 822 с.
15. *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 135. — 511 с.
16. *Хабермас Ю.* Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека // *Вопросы философии.* № 2. 2012. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=474 (дата обращения: 31.10.2021).
17. *Alexy R.* A Theory of Constitutional Rights. Oxford University Press, 2010. — 462 p.

Павлов Вадим Иванович

*кандидат юридических наук,
докторант научно-педагогического факультета
Академии МВД Республики Беларусь,
г. Минск*

Восточнохристианская концепция личности и ее значение для формирования человекоориентированного подхода к праву

Аннотация: Статья посвящена возможности использования восточнохристианской антропологии для формирования юридического дискурса. Анализируется и сравнивается учение о человеке, личности и его природе в восточнохристианской антропологии и в новоевропейской концепции человека. Делается вывод о необходимости различения понятий человека, его природы и личности. Предлагаются направления использования восточнохристианской концепции личности для дальнейшего развития отдельных направлений правового познания.

Ключевые слова: восточнохристианская антропология, человек в праве, личность человека, природа человека, права человека, антропология права.

Pavlov Vadim Ivanovich

*candidate of legal sciences,
doctoral student of the scientific and pedagogical faculty
Academy of the Ministry of Internal Affairs of the Republic
of Belarus,
Minsk*

Eastern christian concept of personality and its importance for forming a human-focused approach to the law

Abstract: The article is devoted to the possibility of using Eastern Christian anthropology for the formation of legal discourse. The article analyzes and compares the doctrine of man, personality and his nature in Eastern Christian anthropology and in the new European concept of man. The conclusion is made about the need to distinguish between the concepts of man, his nature and personality. The directions of using the Eastern Christian concept of personality for the further development of certain areas of legal knowledge are proposed.

Keywords: Eastern Christian anthropology, man in law, human personality, human nature, human rights, anthropology of law

1. Развитие юридической науки в постсоветский период происходит одновременно по нескольким важным направлениям, одним из которых выступает ее методологическая переориентация. В отличие от эпохи советского правоведения, в которой господствовал методоло-

гический монизм, после распада СССР исследователи руководствуются принципом методологического плюрализма. Особенно это касается теоретиков и философов права, которые разрабатывают сегодня те или иные проблемы права с позиции различных сосуществующих и конкурирующих правовых концепций и методологических подходов. В современной юридической науке в связи с этим стало общепринятым выделение двух парадигм развития фундаментального правоведения: классической и постклассической [7; 13; 15; 18].

Помимо появления постклассического правоведения, связанного с привлечением в правовое познание новых философских теорий и концепций, существенное значение для дальнейшего развития юриспруденции является обращение к дореволюционному правовому наследию. Необходимость решения этой задачи была осмыслена уже в конце 80-х гг. прошлого столетия, когда началось издание русской дореволюционной юридической литературы. Сегодня, спустя 30 лет после прекращения господства советской методологической парадигмы, интерес к дореволюционному правовому наследию угасает. Это связано с рядом причин, среди которых следует назвать две: во-первых, это стремительное развитие современного общества, связанного с появлением информационно-коммуникационных технологий, которое все больше привлекает внимание исследователей и требует новых методологических подходов, которых ранее не могло быть в связи с новизной объекта познания; во-вторых, это отсутствие полноценной реконструкции методологической ситуации, в которой создавалась дореволюционная правовая доктрина. Последнее обстоятельство очень важно, поскольку дореволюционные правовые идеи требуют адаптации к условиям современной социокультурной ситуации и методологии, которая сформировалась за прошедшие 100 лет.

Реактуализация дореволюционного правового наследия, на наш взгляд, должна осуществляться, прежде всего, по линии религиозно-ориентированной философии права, представленной Московской школой философии права во главе с П. И. Новгородцевым и его учениками, в том числе и постоктябрьского периода поколения русской эмиграции. Внимание именно к религиозной философии права связано с антропологической проблематикой в праве, которая в современной юриспруденции постепенно выходит на первое место. Антропологический кризис в социогуманитарной сфере, в том числе в правовой сфере, связан с рядом недостатков классической новоевропейской модели человека, которая с эпохи Нового времени стала основой для всех социогуманитарных наук. Главный недостаток — это нечувствительность к вопросам личностных ценностей в ситуации человеческого существования, редуцирование человека к рациональной сущности, ассоциированной с разумностью и мышлением, гипертрофированность формально-догматических конструкций в ущерб реальной правовой

жизни. Именно с этими и схожими причинами связано большинство проблем правового регулирования, когда, казалось бы, юридико-техническое совершенство права, причем дополненное возможностями информационно-коммуникационных технологий в юридической деятельности, не делает общество более замиренным, бесконфликтным, нравственным.

2. Извлечение из дореволюционной религиозной философии права модели правового человека, а также аксиологической проблематики, связанной с православной верой, в современной методологической ситуации должно осуществляться с учетом соблюдения ряда условий. Прежде всего, это недопущение прямой интервенции религиозно фундированного дискурса в дискурс правовой. Те аргументы и исходные базовые положения, которыми нередко руководствовались дореволюционные правоведы, требуют методологической адаптации. Например, И. А. Ильин оперировал понятием духовность и духовное правосознание, в котором за словом «духовность» в его понимании стояла целая православная традиция и практика [5; см. также об этом: 3]. Разумеется, сегодня использование этого понятия требует методологического перевода и адекватной расшифровки применительно к современной правовой ситуации. Иначе это понятие или будет отождествляться со светской нравственностью и этикой, культурностью, т.е. будет избыточным, либо будет инородной языковой единицей в юридическом дискурсе вследствие своего узко религиозного значения, учитывая общепризнанность в современной теории права положения о необходимости разделения права и морали. Кроме того, прямая интервенция понятий из религиозного дискурса в дискурс юридический может привести даже к определенным имиджевым потерям, связанным с обвинением тех или иных исследователей, а за ними и всего направления к попытке лишить юриспруденцию принципов объективности, научности и т.д. Здесь можно в качестве иллюстрации привести пример с христианизацией римского права, которая началась в правление императора Константина Великого, а также продолжилась в правление последующих византийских василевсов [16; 19]. Византийские юристы раннего периода, а также и юристы VIII и последующих столетий существования империи были христиане и выступали носителями христианского сознания. Однако они не делали попыток, например, прямого переноса понятия «душа» в юриспруденцию. Они руководствовались классическими идеями римского права, изменяя только его нравственные основания в тех положениях, которые противоречили основам православной веры.

Не менее важным является и определение дисциплинарных границ юридического и богословского дискурсов — это очень важно для формирования того направления, которое организаторы конференции назвали «Правовой теологией». Ведь традиционно в византийской

правовой традиции, например, существовали школы и доктрина канонического права [9], в которых осуществлялся своего рода методологический синтез двух дискурсов. Но сегодня реализовать это также вряд ли возможно, поскольку в отличие от Византии мы не имеем религиозно фундированного общества и государства. В то же время использование методологических подходов доктрины канонической правовой школы для светского правового регулирования достаточно перспективно, хотя и требует, как отмечалось выше, определенной концептуальной работы.

В этой связи немаловажным является и разумно критическое отношение к религиозной философии права эпохи Серебряного века. Несмотря на всю ее оригинальность, тем не менее, она также воспринимала базовые правовые положения западноевропейской буржуазной юриспруденции в качестве отправных и использовала их в совокупности, даже в смешении с религиозной философией [22]. Отец Георгий Флоровский, актуализировав идею неопатристического синтеза, критически проанализировал этот феномен русской религиозной мысли и призвал вернуться к идентичному формированию восточнохристианского, святоотеческого дискурса, а, следовательно, во многом это связано и со взглядом на весь социогуманитарный дискурс [21].

3. Что может дать восточно-христианская традиция для права? Как отмечалось выше, одним из продуктивных положений является восточно-христианская антропология, модель человека, которая в качестве философско-методологического основания может быть использована для построения модели правового человека, разумеется, при условии методологической адаптации. Эта антропология содержит в себе возможность использования следующих понятий: человек, личность, человеческая природа, или, сущность, человеческое существование, личностная ценность, свобода и воля человека и некоторые другие. Для примера охарактеризуем только два понятия из этого ряда — понятия личности и природы человека. Отметим, что указанная проблематика разрабатывается нами в рамках построения антропологической концепции права.

По сравнению с новоевропейским учением о человеке восточнохристианская антропология основывается на двух базовых положениях:

- 1) четкое различие личности человека и его природы, или сущности;
- 2) признание за лицом особого, несводимого к природе способа личностного существования.

Принцип энергичности или, можно сказать, ипостасности человека, т.е. характеристика человека через его антропологические проявления, в восточнохристианском дискурсе традиционно раскрывается через такие понятия, как «ипостась», «личность» в отличие от таких

понятий как «природа», или, «сущность» человека. Понятия же «сущность человека» и «природа человека» в здесь являются тождественными. О. В. Давиденков отмечает, что «у православных авторов эпохи Вселенских соборов понятия “сущность” и “природа” если и не являются совершенными синонимами, тем не менее, обычно используются как взаимозаменяемые без ущерба для смысла» [4, с. 178]. Впервые это сделали отцы-каппадокийцы, которые в своей триадологии отождествили, с одной стороны, понятия «сущность» и «природа», а с другой — понятия «ипостась» и «лицо» [4, с. 182].

Таким образом, человеческая сущность, или, природа познается через личность как способ существования с присущими ему антропологическими проявлениями.

Поскольку понятия личность и природа человека принципиально отличаются, постольку в такой антропологической концепции личность не может быть сведена к каким-либо природным свойствам человека, даже к самым высшим из них, таким как разум, воля и др. Это важнейшее методологическое положение лежит в основе отличия новоевропейского и восточнохристианского, или византийского понятий личности.

Одним из первых осмысление антропологического понятия личности на основе различения личности и сущности человека предпринял В. Н. Лосский, который в своем известном апофатическом определении и назвал личностью «несводимость человека к [его] природе» [11, с. 409]. При этом мыслитель подчеркивал, что личность есть «незыблемое начало динамической и изменяющейся человеческой природы, всегда стремящейся по своей воле к внешней цели» [12, с. 166]. Наряду с В. Н. Лосским понятие личности, альтернативное ее классическому новоевропейскому пониманию, сформулировал также Н. А. Бердяев. «Личность, — говорит Н. А. Бердяев, — не есть природа, она не принадлежит к объективной, природной иерархии, как соподчиненная ее часть... <...> ...Личность нельзя мыслить как субстанцию, это было бы натуралистическое мышление о личности... <...> ...Личность в человеке есть победа над детерминацией социальной группы... <...> ...Личность есть существо разумное, но она не определяется разумом, и ее нельзя определить как носителя разума» [2, с. 19–20, 22]. П. Ю. Малков по поводу понятия личности отмечает, что личность есть «разумный, мыслящий, свободный субъект, определяющий конкретное бытие собственной природы, ею распоряжающийся, содержащий ее в себе и в то же время неотделимый от нее и вообще немислимый в каких-либо самоприродных, самобытийных категориях» [14, с. 79]. О. В. Давиденков утверждает, что «каждый человек представляет собой особый личностный субъект, некое “я”, которое отличает себя как от своей природы, так и от других “я”, яв-

ляется единственным подлежащим всех действий и состояний своей природы, имеет имя собственное и способно вступать с другими “я” в межличностное общение» [4, с. 185]. Ю.А. Крамаренко подчеркивает, что «для личности, в отличие от индивидуума, ...противоестественен путь самоутверждения или противоположения по причине ее уникальности и неповторимости» [8, с. 133].

Как видим, приведенные определения личности также, как и новоевропейское понимание личности, описываются через такие характеристики, как разумность, свобода, воля и др., однако основываются на различии личности и сущности человека.

Византийская антропология традиционно исходит из положения о тождестве понятий «лицо» и «ипостась». Максим Исповедник уже в VII в. утверждал, что «ипостась и лицо [суть] одно и то же» («ὐλότασς καὶ πρόσωπον, ταὐτόν») [23]. Как отмечает болгарский исследователь Г. Каприев, «отождествление этих двух понятий [лицо и ипостась] ...является результатом продолжительного исторического процесса, начавшегося с противопоставления их у Василия Великого и примиряющих формулировок Григория Богослова. Оно попало в формулу халкидонского догмата (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν) и нашло разрешение в приведенном определении» [6]. Известный русский мыслитель и богослов Георгий Флоровский также отмечал, что в Халкидонской формуле «прямо и решительно приравниваются выражения: “одно лицо” и “одна ипостась”, — ἓν πρόσωπον и μίαν ὑπόστασιν, первое закрепляется и вместе усиливается через второе... описательное “лицо” переносится в онтологический план: ипостась» [20, с. 29].

В связи со сказанным следует подчеркнуть, что сама антропологическая идея различения природы и личности, или, способа существования выступает в качестве своего рода универсального методологического ключа, с помощью которого можно подходить к анализу человека и его проявлений, действий, в том числе и в правовой сфере.

Также немаловажно, что восточнохристианская антропология позволяет отстаивать и принципиально утверждать личностность каждого человека независимо от его актуального природного состояния, однако без отождествления ее с сущностью, или, человеческой природой. Личность здесь имеет значение эмпирического факта, наличной конкретной человеческой ситуации в целом независимо от нравственного состояния и той или иной антропологической практики, техники жизни, реализуемой человеком. Однако в то же время личностность одновременно есть и некоторая заданность, посыл в отношении вполне определенного способа существования, т.е. личность есть также и идеал, а не только ситуация данности человеческого существования.

Она есть одновременно и данность, и задание для человека, определенный ориентир человеческого бытия.

Формулирование антрополого-правовых положений, отличных от новоевропейских, предпринимались и в правоведении п.п. XX столетия. Так, русский правовед Н. Н. Алексеев отмечал, что «личность, как начало объединения всех возможных актов, может быть носителем и положительных, и отрицательных ценностей — и добра, и зла — также как и различных ценностных модальностей, чувственных и духовных, нравственных и эстетических. Отсюда видно, с какой осторожностью мы должны отнестись к известному утверждению, что личность сама по себе есть ценность и даже высшая из ценностей... <...> ...не выходя из пределов взгляда на личность как на носителя возможных актов мы вправе сказать, что она не есть, но только может быть носителем высших ценностей» [1, с. 110]. Это не означает, однако, что человек, направляющий свой способ существования, свою жизнь не в направлении личностного бытия, утрачивает личность. Потенциально личность остается в человеке через присущие ему личностные свойства. Однако актуализация этих личностных свойств является делом личностного способа существования.

На основании такого понимания личности личности в византийской антропологии можно выделить два уровня проявления, два понятия личности человека:

1) личность идеальная, совершенная, достигшая максимально возможного выражения личностных свойств в жизни;

2) личность эмпирическая, относительная, являющаяся носителем неактуализированных личностных свойств. А. И. Кырлежев в связи с таким пониманием личности отмечает: «здесь парадокс: личностью может стать только личность... и здесь диалектика, указывающая на движение, на процесс. Человек уже есть личность, но еще не совсем личность; он должен стать личностью в каком-то более полном смысле, свершиться как личность. И вместе с тем человек всегда личностен, иначе нельзя говорить о росте, о свершении и совершенствовании. Таким образом, одним словом мы называем и то, что еще не достигнуто, и то, из чего исходят» [10, с. 57].

Эта идея «двух личностей» в восточнохристианской антропологии соответствует традиции понимания соотношения природы и личного существования человека как образа и подобия Бога. Как отмечает В. В. Петров, уже в VII столетии в византийском богословии было хорошо известно: «если данный Богом образ отвечает естеству человека, то подобие присутствует в человеке лишь потенциально. Чтобы раскрыть его, требуются личные усилия субъекта, зависящие от обращенности его намерения (γνώμη) и произволения (προαίρεσις). Если в образе явлен логос природы, то подобие открывает образ жизни,

тропос существования. Подобие слагается из добродетелей» (курсив мой. — В. П.) [17, с. 41].

Традиционно присущая византийской мысли антиномия, согласно которой личность одновременно дана и в то же время задана для человека в процессе его существования, имеет важное значение для построения антропологии права. В частности, в антропологии права личность в праве может рассматриваться как заданность определенного способа правового существования и в этом смысле стать антропологическим аналогом новоевропейского понимания идеальной правовой личности, в котором природа и личностные свойства человека не различаются.

Кроме того, различие в человеке природы и личностных свойств дает возможность рассматривать правовое существование с опорой на понимание особого состояния человеческой природы. Это состояние состоит в рассогласовании сил природы человека, вследствие чего человеческое существование в мире права всегда имеет место в особой экзистенциальной правовой ситуации — в ситуации нравственного несовершенства, нравственной упречности человеческой природы. Вместе с тем личностное конституирование, движение по направлению к совершенной личности как раз и связано с нравственным восстановлением человеческой природы. Констатация нравственно несовершенного, упречного состояния человеческой природы является одним из основных моментов разработки учения о человеке и личности в праве.

Таким образом, как было показано, восточнохристианское понимание человека, личности, человеческой природы, составляющее особую антропологическую модель, может стать базой для разработки родовой модели человека юридического на основаниях, альтернативных новоевропейской модели человека. В каждом конкретном случае, особенно если речь идет об отраслевых антрополого-правовых моделях, такая работа требует особой внимательности к адаптации понятий. Оговоримся, что сказанное не означает отказ от всех элементов новоевропейской модели правового человека, речь идет о своего рода методологической корректировке только по самым чувствительным направлениям. Наиболее значимым проблемами методологического характера, нуждающимися в разрешении, являются: а) переосмысление разделительного тезиса с противопоставлением права и нравственности; б) четкое разграничение антрополого-правовых понятий человека, его сущности и личности применительно к правовой сфере; в) переосмысление конституционно-правового учения о правах человека с позиции характера и направленности человеческих притязаний в контексте вышеуказанного различия природы и личности человека.

Список литературы

1. *Алексеев Н. Н.* Основы философии права / Н. Н. Алексеев. — СПб.: Юридический ин-т, 1998. — 256 с.
2. *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека // *Он же.* О назначении человека. О рабстве и свободе человека / Николай Бердяев. — М.: АСТ; Хранитель, 2006. — С. 5–265.
3. *Гаврюшин Н. К.* Уроки Саванаролы: религиозная эстетика в творчестве И. А. Ильина / Н. К. Гаврюшин // *Гаврюшин Н. К.* Этюды о разумной вере. — Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010. — С. 483–515.
4. *Давыденков О. В.* Догматическое богословие: учебное пособие / О. В. Давыденков. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. — 622 с.
5. *Ильин И. А.* О сущности правосознания / И. А. Ильин // *Общее учение о праве и государстве.* — М.: АСТ; Хранитель, 2006. — С. 180–508.
6. *Каприев Г.* Ипостась и энергии // Труды КДА, 20 (2014). С. 122; Вселенский IV Собор // Православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/155496.html#part_20. (дата обращения: 08.11.2021)
7. Классическая и постклассическая методология развития юридической науки на современном этапе: сб. науч. тр. / М-во внутр. дел Респ. Беларусь, учреждение образования «Акад. М-ва внутр. дел Респ. Беларусь»; редкол.: А. Л. Савенок (отв. ред.) [и др.]. — Минск: Акад. МВД, 2012. — 146 с.
8. *Крамаренко Ю. Я.* Личность человека в православном богословии и в психологической науке // Вестник ПСТГУ. IV: Педагогика. Психология. — 2006. — Вып. 2. — С. 122–148.
9. *Красножен М. Г.* Толкователи канонического кодекса восточной церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон / М. Г. Красножен. — М.: Унив. тип., 1892. — 225 с.
10. *Кырлежев А. И.* Проблемы богословского понимания личности // Сб. материалов международной научно-богословской конференции. Личность в Церкви и обществе. М., 2001.
11. *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // *Он же.* Боговидение. — Минск: Белорусский Экзархат, Харвест, 2007. — С. 400–411.
12. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. / В. Н. Лосский. Киев: Изд-во им. Св. Льва, папы Римского. 2004. — 504 с.
13. *Малахов В. П.* Мифы современной общеправовой теории: монография / В. П. Малахов. — М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2015. — 152 с.
14. *Малков П. Ю.* К вопросу о присутствии в святоотеческом наследии смысловых аналогий понятия «личность» // Труды ежегодной бого-

- словской конференции ПСТГУ. XVII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М.: ПСТГУ, 2007. — Том I. — С. 75–83.
15. *Овчинников А. И.* Правовое мышление в герменевтической парадигме: монография / науч. ред. П. П. Баранов / А. И. Овчинников. — Ростов-на-Дону: Изд-во Ростов. ун-та, 2002. — 285 с.
 16. *Павлов В. И.* Антропология права в контексте юридической, философской и религиозной традиций: история формирования : монография / В. И. Павлов. — М.: Юрлитинформ, 2021. — 560 с.
 17. *Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века / В. В. Петров ; Рос. Акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФРАН, 2007. — 200 с.
 18. Постклассическая онтология права: монография / под общ. ред. И. Л. Честнова. — СПб.: Алетейя, 2016. — 688 с.
 19. *Рудоквас А. Д.* О христианизации римского права в эпоху императора Константина Великого / А. Д. Рудоквас // Интернет-версия журнала *Ius Antiquum*. — 2002. — № 9 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.dirittoestoria.it/iusantiquum>. (дата обращения: 09.11.2021).
 20. *Флоровский Г.* Византийские отцы V–VIII вв. — Минск: Издательство Белорусского Экзархата: Харвест, 2006. — 336 с.
 21. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия / Г. В. Флоровский. — Париж: б. и., 1937. — 574 с.
 22. *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. — СПб.: Алетейя, 1994. — 448 с.
 23. *Maximus Confessor.* Opuscula theologica et polemica, 14, in: *Migne Patrologia Graeca*, 91, 152A.

Подвысоцкий Владислав Викторович

*диакон, магистрант 2 курса кафедры
государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Информационные атаки на современную церковь и верующих в России и за рубежом

Аннотация: Основная часть статьи, посвящена ключевым понятиям и проблемам информационных атак на Русскую Православную Церковь и другие религиозные объединения. Статья дает освещение, анализ и разбор причин негативных проявлений по отношению к Церкви и верующих в информационном пространстве в современной России и за рубежом.

Ключевые слова: СМИ, РПЦ, Ислам, Ватикан, политическая власть, католические священники, YouTube, «Pussy Riot», информационные атаки, Архирейский собор, Атеизм, Патриарх Кирилл.

Podvysotsky Vladislav Viktorovich

*deacon, 2nd year undergraduate student of the department
state-confessional relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

Information attacks on the modern church and believers in Russia and abroad

Abstract: The main part of the article is devoted to the key concepts and problems of information attacks on the Russian Orthodox Church and other religious associations. The article provides coverage, analysis and analysis of the reasons for negative manifestations in relation to the Church and believers in the information space in modern Russia and abroad.

Keywords: Mass media, The Russian Orthodox Church, Islam, Vatican, political power, catholic priests, YouTube, "Pussy Riot", information attacks, the Council of Bishops, Atheism, Patriarch Kirill.

Актуальность работы обусловлена частыми информационными атаками на Церковь и верующих в СМИ. В последнее время все чаще разгораются дискуссии с негативными высказываниями в адрес РПЦ и других конфессий. Самое странное, что эти дискуссии в большей степени исходят от лиц не имевших прямого общения с представителями религии. Удивляет то, что после негативного выпада какого-то одного контентмейкера в сети, к нему тут же присоединяется множество других — таких же «озлобленных» людей. Все это напоминает относительно недавние события советских времен пропаганды атеизма в информационном пространстве через печать и телерадиовещание.

Цель статьи заключается в освещении и анализу негативных проявлений по отношению к Церкви и верующих в информационном пространстве в современной России и за рубежом.

Живя в век информации, мы все знаем о преимуществах, которые современные технологии приносят в нашу жизнь. Для религиозных организаций влияние технологий также очевидно.

Информационные нападки на РПЦ

Русская Православная Церковь является одним из главных — для нашей страны, в первую очередь — «обитателей» медиапространства, как непосредственно влияющих на него (в том числе производством информации и строительством информационных отношений), так и испытывающих влияние от других подобных образований.

Являясь одним из центров медиапространства, Церковь как организация неизбежно будет испытывать как положительное, так и от-

рицательное влияние окружающих центров (в роли которых может выступать даже один человек). При этом территориальное расположение агрессора или союзника особого значения не имеет.

Один из самых вопиющих случаев информационных нападков случился относительно недавно. 21 февраля 2012 г. скандально-известная женская музыкальная группа, известная под именем «Pussy Riot», под видом обычных посетителей проникает в Московский Храм Христа Спасителя, и прямо на солее храма исполняет так называемый богохульный «панк-молебен» под названием «Богородица, Путина прогони». Через некоторое время в сети появляется ролик с полным текстом «панк-молебна» (в самом храме песня целиком не прозвучала т.к. «Pussy Riot» были выведены из него). За это преступление данная группа лиц были признаны виновными по статье «хулиганство» и приговорены к двум годам заключения в трудовом лагере. Данное действие «Pussy Riot», вызвало общественный резонанс в СМИ. Вскоре аналитическим центром «Левада», был проведен опрос среди граждан России, как они относятся к действиям Pussy Riot: 68% россиян заявили, что им было известно о судебном процессе над «Pussy Riot». 44% считают судебный процесс над «Pussy Riot» справедливым, беспристрастным и объективным, и только 17% не согласны с этим утверждением. Около 78% опрошенных в сентябре 2012 г. считали, что двухлетнее заключение в колонии общего режима, полученное членами группы, было адекватным или легким наказанием, и только 2% заявили, что такие действия не должны быть уголовно наказуемыми [1].

Позиция общества более чем понятна т.к. цель действий «Pussy Riot» была — публично осудить Русскую Православную Церковь и действующую политическую власть за их общее противоборство западным тенденциям ЛГБТ, феминизма и «пресечения свободы слова». Можно сказать, что именно с этого инцидента начались информационные атаки на Церковь.

Причины нападок СМИ на РПЦ

Причины, по которым Русская Православная Церковь до сих пор является одним из объектов нападков некоторых СМИ, существуют разные. Вот некоторые из них:

а) неоспоримое влияние Церкви на историю нашей страны, при этом, с некоторых точек зрения, не всегда положительное;

б) незнание (зачастую и нежелание знать, далее это будет подразумеваться) людьми — как «внешними» для Церкви, так зачастую и теми, кто называет себя «православными» — основных догматов православия, евангельских заповедей, Библии в целом, творений отцов христианства. Не редкость, когда обнаруживается, что якобы

православный человек за всю жизнь даже ни разу не прочитал Библию, не говоря уже про труды отцов;

в) незнание истории России даже каком-либо не слишком высоком уровне. Незнание вообще очень часто ведет к выдумкам и убеждению в верности единственно своего религиозного пути;

г) незнание и непонимание роли христианства в мировой истории. Если внимательно изучить вклад ученых-христиан (как священнослужителей, так и мирян) в мировую науку, то можно легко увидеть, что вся европейская — а, значит, и мировая — наука основаны трудами христиан. Это связано именно с обязанностью познавать Бога как Творца, и окружающий мир как Его творение (заповедь труда, данная Отцом первому человеку) — а, например, в буддизме Бога-Творца попросту нет, а весь мир считается иллюзией, что накладывает отпечаток на отношение к нему и поведение в нем.

- Для подтверждения слов о христианских ученых достаточно привести несколько имен:
- Григорий Турский (30.11.538/539—17.11.593/594). Автор «Истории франков», которая и через полторы тысячи лет является ценнейшим источником. И причислен к лику святителей;
- Исидор Севильский (между 550—560 — 04.04.636), ученый-энциклопедист: 20 книг «Этимологии» по всем античным и современным ему знаниям — это не шутки;
- Альберт Великий (ок. 1200 — 15.11.1280), отец европейской науки: ученый-энциклопедист и монах-францисканец, отказался даже от епископства ради занятий наукой;
- Амбруаз Паре (ок. 1510 — 20.12.1590), один из отцов европейской медицины. Ввел захватывание кровотока сосудов инструментами и лигатуру. Создал учение об огнестрельных ранах и, доказав, что они относятся к группе ушибленных, а не отравленных ран, отказался от усугубляющих травму методов лечения (заливки ран кипящим маслом). Ввел операции по исправлению «заячьей губы», разработал метод восстановления расщепленного неба («волчьей пасти»), предложил использовать протезы конечностей. Убежденный гугенот;
- Нильс Стенсен (11.01.1638—05.12.1686); анатом, врач (в частности, выяснил роль мускулатуры для живых организмов) и геолог. И кардинал;
- Джозеф Пристли (13.03.1733—06.02.1804) — полиглот, первооткрыватель кислорода и фотосинтеза, а также придумал газировку: протестантский священник;
- Анджело Секки (29.06.1818—26.02.1878) отец астрофизики (в том числе первым выдвинул идею классификации звезд по спектрам), священник-иезуит;

- Джон Валлис (23.11/03.12.1616—28.10.1703), один из создателей математического анализа: феноменальный «счетчик», математик, полиглот, завкафедрой геометрии и англиканский священник;
- Грегор Мендель (20.07.1822—06.01.1884): «гороховый генетик» (открыл законы наследования моногенных признаков) и аббат;
- Макс Планк (23.04.1858—04.10.1947), знаменитый физик, основоположник квантовой физики и нобелевский лауреат — больше 20 лет служил пастором;
- Жорж Леметр (17.07.1884—20.06.1966), астрофизик, математик, отец теории Большого взрыва и расширяющейся Вселенной — бельгийский священник;
- ну и наполовину шуточный пример: Джон Рассел (21.12.1795—28.04.1883), «спортивный пастор», викарий Свимбриджа в Северном Девоне. Вывел особую породу собак для охоты на лис — джек-рассел-терьер, основал старейший в мире и крупнейший в Англии клуб собаководов, был уважаемым судьей на собачьих выставках и соревнованиях.

д) влияние представителей других религий, в том числе ислама и других ветвей христианства. Что касается ислама, то, возможно, некоторые люди находят в нем основу — право ненавидеть тех, кто отличается по религиозным признакам, что христианам запрещено словами Евангелия. А взаимная, буквально ритуальная ненависть определенного круга католиков к определенному кругу православных давно известна.

Таким образом, можно видеть, что Русская Православная Церковь как организация является одновременно и объектом, и субъектом информационного пространства. Это не может не накладывать определенные ограничения по ее деятельности в медиапространстве, кроме общего для всех объектов — избыток информации.

4 февраля 2011 г. на Архиерейском соборе РПЦ был принят документ: «Отношение Русской Православной Церкви к намеренному публичному богохульству и клевете в адрес Церкви». Это документ дает способы противостояния против нападок на Церковь. Так документ гласит, что, если в клевете уличен православный, Церковь призовет его к покаянию. Крайней мерой воздействия на богохульников будет отлучение от церковного общения. Что касается СМИ, Церковь может предпринять попытку переговоров с руководством органа «с целью выяснения позиции», потребует опровергнуть «сведения, не соответствующие действительности и порочащие честь и достоинство Церкви и ее представителей». Если не удастся достигнуть примирения, будет прекращено сотрудничество с изданием и рекомендовано членам церкви не пользоваться данным СМИ. Также представители Церкви

могут потребовать возбудить уголовное дело по факту разжигания религиозной вражды. Отдельно оговаривается, что РПЦ готова поддерживать верующих, которые решили бойкотировать или пикетировать издание [2].

Информационные нападки на другие конфессии за рубежом

В 2015 г. скандальный французский журнал «Charlie Hebdo» опубликовал непристойные карикатуры на пророка Мухаммеда в СМИ, чем вызвал массовые протесты мусульман всего мира и даже убийства редакторов журнала. По всему миру прошли акции протеста среди мусульман [7]. Президент Франции Эммануэль Макрон и Генеральный секретарь ООН Кофи Аннан заявили, что разделяют возмущение мусульман в связи с публикацией в Европе карикатуры на пророка Мухаммеда [5]. Журнал «Charlie Hebdo» также не стесняется и в антихристианских, а также антииудейских карикатурах.

В 80-е г. XX в. художник Жан Эффель в своей книге «Сотворение мира», карикатурно изобразил христианского Бога и обнаженных Адама и Еву. Несмотря на сомнительные карикатурные образы, Ватикан осудил только ту карикатуру, на которой был изображен Бог, который создает лису, и рядом с ним дьявол, который создает моль [6].

Немалые волнения в католической среде вызвал и польский художественный фильм режиссера Войчеха Смажовского о грехах католических священнослужителей — «Клир» (2018 г.). В этом фильме католические священники были уличены в таких непристойных грехах как педофилия, коррупция, алкоголизм и разврат. В связи с этим, в некоторых польских городах, как, Остроленке, Закопане, Гродзиске-Мазовецком, был введен запрет на показ картины в кинотеатрах. Аргументы для закрытия были: от «художественного вымысла» до «подрыва веры». Сам же Смажовский говорит, что его фильм не касается веры, а обращает внимание на патологию среди служителей церкви [4].

Публикуя такого рода контент западные СМИ пытаются поднять надуманные европейским обществом «проблемы» свободы слова и «чрезмерной» толерантности. Но такими действиями они нарушают законы этики, не считаются и попросту не уважают традиции других народов и религий. Кто-то просто пытается «хайпануть» на таких щепетильных и сакральных темах.

Заключение

Сегодня, как и в советские времена информационные атаки в своей основе не несут в себе логических убеждений и все также слепо, как и в древние времена опираются на идеи «противоречия веры и науки».

Все больше молодых людей называют себя атеистами, не потому что это их внутренние взгляды, а потому что сейчас это — модно, а критика религии в информационной среде дает возможность получить внимание, популярность, деньги и миллионы просмотров в популярном видео-хостинге «YouTube».

Вышеизложенное характеризует ценностное состояние российско-го и мирового общества с отрицательной стороны и подчеркивает необходимость большей реализации миссионерской просветительской, воспитательной функции Церкви. По мнению Святейшего Патриарха Кирилла, сейчас идет «информационная война» против Церкви, и чтобы выстоять в ней, иерарх заключает — «Нашим ответом на складывающуюся ситуацию должны стать миссионерские усилия, а также собственный пример праведной жизни во Христе. Только так можно преодолеть то отчуждение, которое искусственно пытаются создать между Церковью и малоцерковленной частью наших сограждан или неверующими людьми» [3].

Список литературы

1. Аналитический центр Юрия Левады. Негосударственная исследовательская организация. [Электронный ресурс]: — <https://www.levada.ru/2013/05/20/rossiyane-o-pussy-riot-i-tserkvi>
2. Архиерейский Собор 2011 г. Материалы собора. Отношение Русской Православной Церкви к намеренному публичному богохульству и клевете в адрес Церкви. [Электронный ресурс]: — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1401898.html>
3. *Кирилл, Патриарх Московский*. Информационная война против Церкви в СМИ сплотила верующих. Доклад на Епархиальном собрании. Москва, 28 декабря 2012 г. [Электронный ресурс]: — URL: <http://www.pravoslavie.ru/58456.html>
4. Независимая газета. «Клир» поверг поляков в шок. [Электронный ресурс]: — URL: https://www.ng.ru/world/2018-10-02/6_7323_klir.html
5. Официальный сайт ООН. Новостная лента. [Электронный ресурс]: — URL: <https://news.un.org/ru/story/2006/02/1081961>
6. CoolLib.net (КуЛиб). Электронная библиотека. [Электронный ресурс]: — URL: <https://coollib.com/b/289500/read>
7. DW (*Deutsche Welle* — Немецкая волна). Новостная лента. Кровавая драма Charlie Hebdo: обвиняемые предстанут перед судом. [Электронный ресурс]: — URL: <https://www.dw.com/ru/krovavaja-drama-charlie-hebdo-obvinjaemye-predstanut-pered-sudom/a-54783778>

Полубат Станислав Сергеевич

студент 2 курса юридического факультета

Южного федерального университета,

г. Ростов-на-Дону

Научный руководитель: д.ю.н., профессор

Овчинников Алексей Игоревич

Духовно-нравственные ценности в интегративных концепциях русских философов права XIX–XX вв.

Аннотация: В статье рассматриваются авторы и их труды, послужившие зарождению интегративной или синтетической теории права. Истоки течения и основоположники. Проводится аналитика на тему актуальности духовно-нравственных ценностей в правовой системе через анализ трудов философов – правоведов XIX–XX вв.

Ключевые слова: философия права, интегративное правопонимание, теология права.

Polubat Stanislav Sergeevich

2nd year student of the Faculty of Law

Southern Federal University,

Rostov-on-Don

Scientific adviser: Doctor of Law, Professor

Ovchinnikov Alexey Igorevich

Spiritual and moral values in the integrative concepts of russian philosophers of law of the XIX–XX centuries

Abstract: The article examines the authors and their works, which served as the origin of the integrative or synthetic theory of law. The origins of the current and the founders. Analytics is carried out on the topic of the relevance of spiritual and moral values in the legal system through the analysis of the works of philosophers – jurists of the XIX–XX centuries.

Key words: philosophy of law, integrative legal thinking, theology of law.

Актуальность духовно — нравственных проблем в юриспруденции в современном мире так же высока, как и многие века до этого. «Рациональность» современного общества закрепляет положение права как инструмента определения и установления справедливости. Однако правовые нормы, оценивающие действия людей, создаются государством, следовательно, определение «справедливости» проходит через призму историческую и идеологическую. «Справедливость, утверждаю я, это то, что пригодно сильнейшему» сказал Фрасимах Сократу. В этом диалоге, по мнению автора, философы пытаются определить

понятие справедливости, с нашей же точки зрения очевидна корреляция между позициями философов и отношением права и морали. [5]

Однако нам известны исторические периоды, когда под эгидой идеологии правотворчество принимало форму, в которой не могла существовать справедливость. Отличным примером может выступать нацистская Германия, правовые нормы которой создали все условия для осуществления холокоста. Или еще более ранние примеры, так при переходе между рабовладельческим и феодальным обществом факт торговли людьми через призму права воспринимался изначально допустимым. В этом заключается проблема того, что нравственные ценности попадают в зависимость от исторической, политической и правовой ситуации. В то время как нравственность должна выступать самостоятельным и независимым регулятором общественных отношений.

Многие века в юриспруденции развивалось мнение о внедрении в право морали, естественного мерила человеческих отношений, находящегося вне юрисдикции государства, вне зависимости от политического строя и других факторов. Современные подходы к праву действительно создают базу для интеграции морали в право, ввиду главенствующей в настоящее время интегративной (синтетической) теории права. Зачастую, под интегративной теорией права понимают совмещение нескольких правовых школ, однако, автор работы считает, что данный подход к пониманию права в первую очередь определяется интеграцией духовно нравственных ценностей в право.

Интегративная теория наиболее актуальна среди ныне существующих. В основном ввиду того что она позволяет сгладить «острые углы» ранее существовавших правовых школ. Так же автор считает данный подход наиболее актуальным ввиду того, что он готовит базу для создания будущих правовых школ, через множественность подходов, и возможно со временем позволит приблизиться к более точным подходам правопонимания, отойдя от философской части этого вопроса.

В контексте развития данной темы закономерным выглядит то, что основоположником теории выступит Соловьев В. С. как лицо в первую очередь представляющее религию. Ввиду того, что Религиозные учения являются первыми источниками, закрепляющими понятия морали, духовности, нравственности в том понимании, в котором ими оперирует современная наука и философия.

Мы находим или определяем зарождение данной концепции еще в XIX в. Под влиянием философских учений Европы формируется отечественный подход к пониманию права. Базой будущей концепции выступают идеи Соловьева В. С. Пытаясь дать интеллектуальный отпор учениям Канта и Шопенгауэра он заявляет, что праву не дано регулировать все отношения между людьми. Предложенное Соловьевым

определение права звучит, как: «Право- это свобода, обеспеченная равенством; право- это синтез свободы и равенства». Основной мыслью, заложенной в данное определение, является то, что существует неразрывная связь между правом и нравственностью.

Во многом такой подход объясняется тем, что Соловьев был мыслителем в первую очередь религиозным и критика христианских ценностей, в первую очередь, добра со стороны Канта и Шопенгауэра явно противоречила его мировоззрению. В своем основном труде «Оправдание добра» Соловьев утверждает, что нравственность- это необходимое вселенское явление. Уместно будет обратить пристальное внимание на название труда, оправдание добра, своего рода юридический оксюморон, требующий «оправдательного приговора» для нравственности в системе регулирования общественных отношений.

Так же для интегративного подхода Соловьева В. С. присуще скрещивание помимо права и морали еще и экономики. Одним из первых он проводит корреляцию между преступностью и экономическим положением преступников, одним из первых он утверждает, что экономика должна работать на базе духовности т.е. работать на общество, отказавшись от человеческого эго, критикуя стяжательный подход к деловой деятельности человека. Однако сразу стоит выделить то что Соловьев отрицал социалистический подход к уничтожению частной собственности, так как без духовного воспитания, человек как эгоист будет переступать через формальные законы, экономические законы, и даже идеологические доктрины.

На базе идей Соловьева начали строиться новые синтетические концепции XIX в., главную роль в процессе их формирования принято отводить Кистяковскому Б. А. и Яценко А. С. Кистяковский Б. А. одним из первых пришел к выводу, что рассмотрение права невозможно в разрезе, так как только через синтез имеющихся учений возможно объективно подходить к данному вопросу. В действительности XXI в. мы понимаем, что большинство правовых школ рождались под влиянием исторического периода, и по факту все они не отрицают друг друга, а являются составными частями того понятия права, к которому мы стремимся.

Исследователь выделял четыре направления изучения права: позитивистское, социологическое, психологическое и нормативистское. По мнению Кистяковского Б. А. при таком выделении ни одно направление не должно получить доминирующего положения. Наоборот они призваны дополнить друг друга. Автор работы в свою очередь понимает социологическое и психологическое направление, как наследие философских идей нравственности в обществе на равне с правом, в том числе и идей Соловьева В. С. Яценко А. С. в свою очередь продолжает синтетического подхода к правопониманию. Ученый утверждает,

что базовые подходы к понимаю права «односторонни» и являются частями «многостороннего» понимания права. Так же исследователь разработал концепцию «равновесия между личными и общественными благами» и в этой концепции он видел основной сущностью права.

В дальнейшем и в наши дни соответственно множество исследователей продолжает развитие интегративной теории. Для нас, по мнению автора, одним из важнейших остается Гинс Г. К. Выдающийся правовед, проведя годы практики в Европе и будучи последователем психологической правовой школы, излагает свою собственную концепцию. Утверждая, что человек подвержен влиянию общества, а право является продуктом социальной культуры, то, по утверждению Гинса Г. К., чем более культурно развито общество, тем более право будет сознательным. Гинс Г. К. утверждает, что право не развивается прямо пропорционально общему прогрессу человечества, однако оно развивается за счет новых идей, рожденных культурой общества. «Право и нравственность представляют собою особый вид мотивации, основанной на психическом предрасположении к действиям, соответствующим идее долга. Они побуждают человека поступать не так, как хотелось бы, а так, как этого требует этическая обязанность, долг по отношению к ближним, долг перед обществом и государством. Эта возвышенная мотивация доступна только культурным существам, совместно живущим в обществе и имеющим возможность устанавливать общие понятия о долге» [1]. Из этого исследователь выделяет основную задачу права как науки: установление контакта с прочими явлениями культуры.

Можно сказать, что проблема взаимодействия права и духовно — нравственных ценностей волнует ученых и философов многие века. Философы правоведы XIX—XX вв. создали обширную базу теории для развития правопонимания. Как мы помним теория права и государства утверждает, что через решение проблемы понимания права мы достигнем его максимальной эффективности его работы. Нам в XXI в., веке технологий необходимо как продолжать данные исследования, так и отстаивать позиции нравственности. Цифровизация и мода (в математическом понимании определения мода) на рациональность, формальность, глобализацию и стирание исторических ценностей, ставят нас в опасное положение, в котором человек отказывается от естественных ему ценностей в угоду направлению развития общества.

Список литературы

1. Гинс Г. К. Право и культура: процессы формирования и развития права // Известия юридического факультета. Харбин, 1938. С. 84.

2. *Кистяковский Б. А.* «Проблема и задача социально-научного познания»// Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 112. С. 60–77.
3. *Соловьев В. С.* «Оправдание добра. Нравственная философия: Сочинения» 2 т. Т. 1. 1897. С. 501.
4. *Яценко А. С.* «Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства» Юрьев. К., 1912. 841 с.
5. Платон «Диалоги». Диалог «Государство».

Почтовый Павел Петрович

*иерей, магистрант 2 курса
кафедры государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Религиозный компонент обычного права этносов России

Аннотация: В монотеистических религиях центр – это этнос, а также личность, которая чаще всего соотносит себя с религиозно-правовой и культурной системой ценностей определенного народа. Однако важную роль играет правовая система, которая определяется этическими и религиозными установками, которые в определенный момент смешиваются и образуют единый комплекс прав и норм. На территории России большая часть населения идентифицирует себя с православием и доверяет Русской Православной Церкви. Также национальное самосознание людей выстраивается в православной религиозной системе, хотя в России проживает большое количество этносов (чуваши, мордва, марийцы и т.д.).

В статье поднимается вопрос: как религиозно-правовая система этноса взаимодействует с религиозными установками, так как православие на сегодняшний день формирует этническое самосознание, хотя у различных этносов религиозно-правовые компоненты культуры внедрены в этническое самосознание.

Ключевые слова: этнос, религиозное право, Православие, Церковь, религиозность, россияне, этнические группы.

Pochtovy Pavel Petrovich

*Priest, 2nd year undergraduate student
Department of State-Confessional Relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

Religious component of the usual law of ethnos in russia

Abstract: In monotheistic religions, the center is the ethnos as well as the individual, who most often relates himself to the religious-legal and cultural

value system of a particular people. However, an important role is played by the legal system which is determined by ethical attitudes and religious attitudes, which at some point blend to form a single set of rights and norms. In Russia, a large part of the population identifies with Orthodoxy and trusts the Russian Orthodox Church. Also, people's national self-consciousness is aligned with the Orthodox religious system, although Russia is home to a large number of ethnic groups (Chuvash, Mordovia, Mari, etc.). The article raises the question: how does the religious-legal system of an ethnos interact with religious attitudes, as Orthodoxy currently forms ethnic self-consciousness, although various ethnic groups have religious-legal components of culture embedded in ethnic self-consciousness.

Keywords: Ethnicity, religious law, Orthodoxy, Church, religiosity, Russians, ethnic groups.

В современных условиях России с каждым годом вырастает исследовательский интерес к религиозному компоненту обычного права у этносов России. Это во многом связано с тем фактом, что в предыдущих эпохах происходило игнорирование историко-правовых, этнокультурных и религиозных традиций различных этносов, которые проживали на территории России.

Пренебрежение выше причисленных фактов сводится к тому, что происходит забвение обычного права каждого этноса, в связи с этим теряется его своеобразие и национальная особенность. Однако сегодня встает острая проблема формализма закона на местах и не понимания определенных народных обычаев, поэтому необходимо исследовать религиозный компонент обычного права этносов России. В рамках этого текста будет предпринята попытка осмыслить современное положение религиозного права у различных этносов.

Первоначально важно привести наглядный пример, который позволит описать процесс формирования обычного права в современной России. Это Римское право, которое тесно связано правым обычаем или «духовным законом» [6, с. 27]. В нем отображается механизм рецепции религиозного и обычного права государством. Зарождение его развитие включает в себя период с момента основания Рима по год падения (с 753—451 г. до н. э.). В этот период частное право, включая римское гражданское право, применялось только к римским гражданам и было тесно связано с религией римского общества. Изначально, это была неразвитая юридическая форма, поэтому не содержала атрибутов строгого формализма и консерватизма, т. к. во многом корни римского права берут свое начало в этрусской мифологии с упором на ритуалы, что по сути являлось обычным правом [11, с. 62].

Сохранившиеся фрагменты этого права показывают, что это не был свод законов в современном понимании, а фактически, он не предоставил полную и последовательную систему всех применимых пра-

вил или не дал юридических решений для всех возможных случаев. Скорее, таблицы содержали конкретные положения, направленные на изменение существовавшего тогда обычного права, даже несмотря на то, что эти положения действовали для всех областей права, где большая часть была посвящена частному праву и гражданскому процессу [6, с. 26].

В этот период условия для процветания утонченной правовой культуры стали менее благоприятными. Общая политическая и экономическая ситуация ухудшилась, поскольку римские императоры взяли более прямой контроль над всеми аспектами политической жизни. Существование юриспруденции и юристов, считавших право наукой, а не простым инструментом для достижения политических целей, установленных абсолютным монархом, не приспособилось к новому порядку вещей [12, с. 12–17]. Постепенно происходила рецепция классических законов и юриспруденции, и гармонизации с последующими законами, прежде всего благодаря работам Юстиниана I, которые легли бы в основу варварских правд и средневековых законов [13, с. 32].

В условиях формирования современного российского государства происходил примерно такой же процесс, в котором соединялось религиозное право и государственные установки. Однако из-за многонациональности государства не было возможным учесть обычное право каждого этноса.

Это во многом обуславливает ряд проблем в современной России, например межнациональные розни, так как применение обычного права на определенных территориях и регионах позволяет быстрее урегулировать и предотвратить возникновение разнообразных проблем. Во многом это связано с тем, что обычное право этноса выстраивается в системе религиозных ценностей и установок, поэтому мировоззрение этноса будет связано с нравственными ценностями и духовностью. Именно религиозный закон является неотъемлемым компонентом обычного закона этносов, в котором в устном законе проговаривается образ жизни, тип религиозного культа, собрания общины, морально-нравственные установления для народа, определяются священные места и обозначается обрядовость.

Для иллюстрации этого механизма необходимо привести пример обычного закона одного из этносов, проживающих на территории России. На Кавказе существовал до середины XX в. институт атальчества (тюрск. аталык — вместо отца, от ата — отец, в русских источниках — дядька или мамич) [1, с. 413]. Согласно этому обычному праву детей местной знати отдавали на воспитание в другие семьи, часто менее знатного происхождения, а также в другие племена, например семья крымских татар могла отдать или взять ребенка из семьи адыгейцев

[1, с. 413]. Этот обычай позволял устанавливать мирные и дружеские отношения с воинствующими соседями, устанавливать реципрокацию, а также способствовал доверию и возникновению духовного родства [1, с. 414–415]. Исходя из приведенного примера, наглядно прослеживается важность обычного права, так как для определенного этноса это позволяет проявлять свои этнические особенности, которые подчеркивают их уникальность.

Однако важно сказать, что из-за масштабной секуляризации, переселения и укрупнения деревень в советское время происходит в отрыв людей от обычного права, в котором находились их предки. Исследовательница А. Добыкина отмечает, эта сепарация огромного массива людей различных этносов постепенно формировала один единый и новый и самостоятельный этнос. Правовые установки такого этноса обуславливаются общей государственной идеей и религией [5, с. 71].

Важно отметить, что русский этнос в современном виде был сформирован благодаря христианству, именно поэтому в 90-х гг. люди массово пошли в Церковь. Однако, согласно данным, ВЦИОМ [4] на 2019 г. большинство опрошенных россиян идентифицируют себя с православием (63% опрошенных). Во многом это связано с тем, что среди опрошенных большая часть была крещена (86%). Поэтому в пересчете на население России 54% людей крещены в православную веру. Важно отметить, что чаще всего идентификация человека с православием связана с тем, что человек мыслит себя в рамках русского этноса [К. Каарийнен, Д. Фурман «Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий» (2007), Б. Дубин «Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х гг.)» (2004), Н. А. Митрохин «Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы» (2006), И. Г. Каргина «Фуззи религиозность как следствие трансформаций современного христианства в модернизирующемся обществе» (2009), В. В. Унрау «Религиозность в современной России» (2009)]. Отмечая особенности современной российской религиозности, важно отметить, что на сегодня очевидна замена светской идеологии на «взаимообмен» популярностью между Церковью и Президентом РФ [9, с. 94].

Установка «православный» чаще всего не соотносится с религиозными и этическими взглядами на жизнь, так как «православный» соотносится с этнической идентификацией. Поэтому размышляя о подлинности этических установок и веры, в основе которых может находиться обычное право выявляется, что люди воспринимают религию возможность сохранить культуру и мораль.

Социолог В. Ф. Чеснокова полагает, что этнос будет самоидентифицировать себя православием, так как ему может быть близка

правовая система ценностей государства и православная культура. Факт того, что человек называет себя православным, означает, что он встал на путь, ведущий к храму и к осознанной религиозной жизни. Не нужно забывать, что сегодняшние россияне, в силу условий, в которых жили их родители, не получили никакого религиозного воспитания, их путь как христианина начинается именно с идентификации себя как христианина. Образ жизни человека — довольно стабильный параметр, благодаря которому можно легко изучить религиозную осознанность. Для представления жизни респондента исследователь выделяет пять пунктов: частота посещения храма, частота причастия, регулярность чтения текстов Священного Писания, молитва, пост [10, с. 304].

Социолог И. В. Забаев в работе «Основные категории хозяйственной этики современного русского Православия» пишет, что русский человек тяготеет к монашеской этике: смирению и послушанию [7, с. 122–128]. Автор утверждает, что истоки православного человека тяготеют к монашеской системе ценностей, поэтому важно отметить влияние византийской культуры и традиции исихазма на русский этнос. Византийское наследие оказало огромный вклад в развитие правовой систему и культурную и религиозную жизнь в России.

В статье приводились в пример социологические материалы, о том, что русский человек воспринимает этические монашеские установки как основные ценности, которые являются обычным правом. Изначально русский этнос базировался на других религиозных установках, которые являлись автохтонными религиями, т.е. на язычестве, базировавшемся на родоплеменном строе [5, с. 68–72]. Но нужно сказать, что в исторической парадигме это Киевская Русь, но, если посмотреть немного иначе — это все отдельные племена, которые отличались не только языковыми особенностями, но и верованиями. Христианство, его восточная итерация, впоследствии ставшая Православием в этом случае, является механизмом, который помог сформироваться русскому этносу.

В православном христианстве к существуют два пути спасения, которые базируются на различных взгляда на мир. Первый путь — это путь, по которому спасение существует только единичное. Прекрасным примером служит высказывание преп. Серафима Саровского: «спасись сам, и тысячи вокруг тебя спасутся». В этом случае спасение будет осуществлено только личными духовными заслугами христианина, посредством глубокой и искренней молитвы и литургической жизни. Образом такого типа спасения является — монах.

Однако второй путь, наоборот, предполагает спасение через общество: акты милосердия, включение в социальную жизнь. Обзором этого типа спасения является мирянин. Именно эта позиция соглас-

на текстах была близка прот. С. Булгакову. Он во всех своих текстах философско-экономического характера осмысляет этот путь, коррелировать его с церковной действительностью и текстами Священного Писания, Святых Отцов и современными для него исследованиями по экономике [3, с. 80–95].

Многие из текстов прот. С. Булгакова посвящены критике политической экономии, которая существовала на тот период в Имперской России. Эту критику можно наблюдать в известном его тексте «Двух градах». Прот. С. Булгаков пишет, что необходимо изменить подход в экономике в православной России, т. к. это является новым путаем развития не только государства, но православных верующих, потому что именно этот путь приведет их ко спасению и Царству Небесному [2, с. 150].

Рассматривая тексты по философии хозяйства Сергея Булгакова можно сказать, что они являются возможной альтернативой для формирования в современной России обычного права внутри православной группы верующих, так как в логике его философско-религиозных текстов прослеживается лейтмотив о том, что человек является творцом и применяется свои способности в хозяйстве, т. е. вся хозяйственная жизнь в православии — это акт свободной человеческой воли и творческой природы человека

Однако, в православной хозяйственной этике есть два пути, в которых в основу полагается послушание: монастырская и мирская жизнь. Именно эти два пути ведут ко спасению верующего христианина. Однако важным элементом является молитва, т.к. именно через нее православный верующий выстраивает диалог с Богом, т. к. верующий в православии не предопределен, а имеет полную свободу и волю, и дело спасения — это его личное дело, на которое он влияет только сам, и именно в православном миропонимании обычным правом будут христианские установки.

Список литературы

1. *Беляков А. В., Виноградов А. В., Моисеев М. В.* Институт аталычества в постзолотоордынском мире. Золотоордынское обозрение. 2017. Т. 5, № 2. С. 412–436.
2. *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 150 с.
3. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. — 415 с.
4. Всероссийский центр изучения общественного мнения. Православная вера и таинство крещения, аналитический отчет // URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9847> (дата обращения: 21.09.2021).

5. *Добыкина А. А.* Роль религии в развитии этнического самосознания личности. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2015. № 9 (59): в 2-х ч. Ч. II. С. 68–72.
6. *Ерофеева Д. В., Шагиева Р. В.* Источники права: от римской правовой традиции до современности. Калуга: Полиграф-Информ, 2010. — 112 с.
7. *Забавев И. В.* Основные категории хозяйственной этики современного русского православия: Социологический анализ. М.: ПСТГУ, 2012. — 164 с.
8. *Митрохин Н. А.* 30% православных считают, что Бога нет // URL:<https://takiedela.ru/2017/04/takaya-rossiya-cerkov/> (дата обращения: 11.09.2021).
9. *Фурман Д. Е., Каарийainen К.* Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // *Общественные Науки И Современность.* 2007. № 2. С. 103–119.
10. *Чеснокова В. Ф.* Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический Проект, 2005. — 304 с.
11. *Beard M.,* The Roman Triumph, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., and London, England, 2007. — 434 p.
12. *Harries Jill.* Law and Empire in Late Antiquity. Cambridge; New York: Cambridge University Press. 1999. — 356 p.
13. *Stein P.* Roman Law in European History. Cambridge: Cambridge University Press. (1999). — 453 p.

Румянцев Константин Михайлович

*церей, магистрант 1 курса
кафедры государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Церковь в Вооруженных Силах России и за рубежом

Аннотация: В данной работе рассматриваются основные проблемы и перспективы взаимодействия Церкви и Вооруженных Сил в России и за рубежом. Обосновываются цели и задачи Церкви в ВС. Раскрываются содержания понятий «полковой священник», «военное духовенство». Анализируется деятельность и правовое обеспечение военного священника в ВС. Выясняются основные перспективы и направления взаимодействия Церкви и ВС.

Ключевые слова: Церковь, Вооруженные Силы, военно-церковные отношения, военные священники, институт военного духовенства, паства военного священника, капелланы в ВС зарубежных стран.

Rumyantsev Konstantin Mikhailovich
Priest, 1st year undergraduate student
Department of State-Confessional Relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don

The church in the armed forces of Russia and abroad

Abstract: This paper examines the main problems and prospects of interaction between the Church and the Armed Forces in Russia and abroad. The goals and objectives of the Church in the Armed Forces are substantiated. The contents of the concepts "regimental priest", "military clergy" are revealed. The article analyzes the activities and legal support of a military priest in the Armed Forces. The main prospects and directions of interaction between the Church and the Armed Forces are being clarified.

Keywords: The Church, the Armed Forces, military-church relations, military priests, the institute of military clergy, the flock of a military priest, chaplains in the Armed Forces of foreign countries.

Начиная с XII в. в летописях встречаются упоминания о том, что во время военных походов дружины брали с собой чудотворные иконы. И мы можем предположить, что святые сопровождали священники, которые служили перед ними молебны. Присутствие священников, а точнее монахов можно отнести к летописи и о Куликовской битве 1380 г. [1; с. 2], когда преподобный Сергей Радонежский благословил святого князя Димитрия Донского на битву и дал ему в войско двух монахов Пересвета и Ослябю. Первое упоминание о полковых священниках встречается в военном уставе, изданном в 1647 г. — «Учение и хитрость ратного строя пехотных людей» [2; с. 154]. А первое законодательное упоминание о том, чтобы при каждом полку был свой священник, относится к указу государя Петр I. Он повелел приписать к каждой полку священнослужителя, чтобы тот сопровождал в походах воинов. Несмотря на это говорить о полноценном полковом священнике еще рано, так как после боевого похода военные отряды расформировывались, а священники возвращались на свои приходы. К началу XVIII в., когда была сформирована регулярная армия, «для нравственного воспитания русского воинства был введен институт священников армии и флота. Они обязаны были поддерживать в солдате религиозные чувства, подавать пример строго выполнения церковных обрядов, не забывая, что религия есть главный источник, из коего черпает русский солдат правила чистой нравственности, а с ним и здоровье, и все добродетели» [3; с.198]. Именно это время можно считать началом зарождения института военного духовенства. В мирное вре-

мья военными священниками управлял епархиальный архиерей той местности, где находился полк. Реформатором института военного духовенства выступил император Павел I, который своим указом в 1800 г. определил должность полевого обер-священника на постоянной основе [4]. Обер-священник стал в праве своим личным решением назначать, увольнять или переводить священнослужителей своего ведомства. Так же обер-священник вошел в состав Святейшего Синода и имел возможность лично докладывать императору. Благодаря указу императора военное духовенство было поставлено на постоянное денежное довольствие, с получением по выслуге лет пенсии. Следующие изменения в институте военного духовенства произошли в 1890 г., в его главе стал протопресвитер военного и морского духовенства. Полковой священник подчинялся как главному священнику, так и военному начальству. Непосредственные обязанности священника в армии определял своими приказами военный министр. Из числа духовенства было много желающих служить в армии, но протопресвитер Г. И. Шавельский «ставил определенные требования: чтобы избирались священники, незапятнанные, усердные, с полным семинарским образованием, по доброму желанию, а не по принуждению, и не престарелые» [5; с. 590]. Зачастую священники, ценной своей жизни поднимали в атаку солдат, когда те, потеряв командира, прибывали в полной растерянности. С крестом в руках и молитвой на устах военные священники совершали подвиг и вели бойцов в атаку. За XIX в. численность церкви армии и флота увеличилась больше чем в два раза. Военное духовенство было уникальным институтом, возникшим на стыке двух различных государственных структур своего времени — Церкви и армии, и входившим в общую систему государственного управления Российской империи. Он выполнял функции и задачи церковной организации, по обширности и значению равной епархии. В сегодняшней России институт военного духовенства (капелланов) возрожден и успешно функционирует.

Армия и Церковь: первые контакты и развитие их взаимоотношений в XX–XXI вв.

За последние годы в нашей стране значение вопросов веры в социально-политической и духовно-нравственной жизни общества стало одним из важных. И потому сегодня взаимодействие Церкви и армии является действительно важным сотрудничеством как для обеих сторон, так и для государства в целом. Основным вопросом являлись законодательные основы, с помощью которых Церковь и армия могли бы взаимодействовать на благо нашего Отечества. Успех этого процесса во многом зависел от объема наших исторических знаний. В связи, с чем

весьма актуальным стало изучение института военного духовенства, который существовал в дореволюционное время. Ведь богатейший опыт взаимодействия Церкви с Вооруженными Силами (ВС) открывает нам как успешно велась работа с личным составом в Российской армии. Видны успехи в вопросах патриотического воспитания, нравственного воспитания военнослужащих. Аналогично военные священники преуспели и в духовно-просветительской работе. В конце XX в. складывалась благоприятная атмосфера, руководство страны выразило свое положительное отношение к вопросу взаимодействия ВС России с общепризнанными религиями. И потому настало время возрождения института военного духовенства. Так с начала 1990-х гг. Церковь начала осуществлять сотрудничество с ВС в укреплении боевого духа военнослужащих Российской армии. В 1994 г. Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II и Министром обороны России П. С. Грачевым был подписан документ о сотрудничестве Русской Православной Церкви (РПЦ) и ВС России. Так же по итогам этой встречи был создан Координационный комитет, который принял соответствующую Концепцию. В 1995 г. Священный Синод РПЦ своим решением создал Отдел по взаимодействию с ВС и правоохранительными учреждениями. В 2004–2005 гг. для оптимизации сотрудничества армии и РПЦ были проведены следующие мероприятия: научно-практические конференции, различные заседания по секциям, образовательные чтения, инструкторско-методические занятия с офицерами, ответственными за взаимодействие с религиозными объединениями и со священнослужителями по военно-профессиональной культуре. Также появилась практика проведения ежегодных Всероссийских учебно-методических сборов военного духовенства, окормляющего военнослужащих ВС РФ. В 2006 г. Священного Синода РПЦ официально заявил «О восстановлении института военного духовенства в Российской армии». С 2009 г. в ВС была введена должность помощника командира воинской части по работе с верующими военнослужащими.

Цели и задачи Церкви в Вооруженных Силах России

Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, выступая в августе 2000 г. на Юбилейном архиерейском соборе РПЦ, определил следующие задачи церкви в армии: «создание условий для бесперебойной проповеди Слова Божия»; «создание походных и стационарных храмов»; «распространение духовной литературы»; «пастырское служение в войсках»; «сотрудничество с ВС в области патриотического воспитания» [6; с. 218]. В рамках документов о сотрудничестве РПЦ и Министерства Обороны (МО) были определены, в том числе следующие цели: во-первых, возродить государственно-патриотическую идею; во-вторых, укрепить морально-психологическое состояния личного

состава; в-третьих, укрепить традиции верно служить своему Отечеству; в-четвертых, укрепить духовно-нравственные начала в военном коллективе; в-пятых, совершенствовать воспитательную работу с военнослужащими и их семьями; в-шестых, содействовать созданию и совершенствованию системы военно-патриотического воспитания молодежи; в-седьмых, расширить права верующих военнослужащих согласно Конституции; в-восьмых, содействовать в поддержании положительного климата во внутриармейских отношениях. «На протяжении веков Церковь укрепляла духовные основы военной мощи страны, поднимала моральный дух ее защитников» [7]. Таким образом, религиозное присутствие однозначно трактуется как источник силы и непобедимости российской армии.

Правовое обеспечение военного духовенства в Вооруженных Силах.

В настоящее время нормы отношений армии и религии фиксируют следующие акты:

- Федеральный закон «О статусе военнослужащих» от 27 мая 1998 г. № 76-ФЗ, п. 1 ст. 8.
- Устав внутренней службы ВС РФ 2007 г. ст. 9, ст. 74, ст. 27.
- Устава гарнизонной, комендантской и караульной служб ВС РФ 2011 г.
- Положение по организации работы с верующими военнослужащими Вооруженных Сил Российской Федерации, утвержденное МО РФ в январе 2010 г.
- Приказ МО РФ от 12 октября 2016 г. № 655 «Об организации работы с личным составом в Вооруженных силах Российской Федерации».
- Приказы командующих военными округами.

В повседневной деятельности военный священник руководствуется инструкцией по работе с верующими военнослужащими в соответствии с требованиями приказа МО РФ от 12 октября 2016 г. № 655.

Деятельность Церкви в Вооруженных Силах

В настоящее время помощники по работе с верующими военнослужащими уже более десяти лет трудятся в ВС РФ. И вот как отметил высокую эффективность и работоспособность института военного духовенства генерал-майор Алексей Цыганков: «Мы убедились, что военные священники не стали лишним звеном, обузой. Они стали не по должности, а по факту реальными помощниками по укреплению боеспособности личного состава, в том числе, и в боевой обстановке» [8]. На практике взаимодействие ВС с религиозными объединениями реализуется по ряду направлений:

первое — организация богослужбной деятельности, второе — духовно-просветительская работа, третье — духовно-нравственное воспитание, четвертое — патриотическое воспитание, пятое — духовная и психологическая реабилитация, шестое — профилактика суицидальных происшествий. Все эти направления можно обобщить под одним выражением словом — «духовное окормление». Под ним Церковь понимает духовную поддержку, в том числе и военнослужащих, которые несут в своем служении Отечеству все тягости и лишения, выполняя свои служебные обязанности. «... Церковь имеет особое попечение о воинстве, воспитывая его в духе верности высоким нравственным идеалам. Соглашения о сотрудничестве с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями, заключенные Русской Православной Церковью, открывают большие возможности для преодоления искусственно созданных средостений, для возвращения воинства к векам утвержденным православным традициям служения Отечеству» [9; с. 59]. Военный священник должен стать для личного состава не только пастырем добрым (Ин. 10:1–21), который совершает богослужения и проповедует. Но и тем, кто ведет просветительскую и духовно-нравственную работу во вне богослужбного времени. Стать тем, кто также участвует в различных социальных и патриотических мероприятиях, направленных на сплочение воинского коллектива и профилактику неуставных взаимоотношений в рядах Российской армии. Путь всей жизни верующего человека — это путь познания Бога, пройти по которому без наставлений и молитв духовного отца очень сложно. Поэтому к военному священнику предъявляются высочайшие требования, он должен стать «солью» воинского братства. Ведь Господь уподобляет Своих учеников соли, которая сохраняет род человеческий от нравственного разложения, не случайно: «Вы — соль земли», — говорит Господ и добавляет: «Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою?» (Мф. 5, 13). Присутствие священника в войсках должно быть не просто местом нахождения одной из штатной единицы, которая хорошо выполняет свои обязанности. От священника негласно ждут намного больше. Поэтому очень важно для священника стать ближе или даже родней личному составу, убрать преграды для тех, кому, например, тяжело переступить порог храма. Ведь когда есть боевое братство и в нем есть свой священник, к которому с уважением относятся и к слову которого прислушиваются. Только тогда все направления во взаимодействие Церкви с ВС, о которых сказано выше будут с легкостью выполняться, принося благо для нашего Отечества. Паству военного священника можно приблизительно разделить на три группы согласно категориям военнослужа-

щих: первая группа — военнослужащие по призыву. Как правило, это не женатые и не семейные военнослужащие, они по возрасту самые молодые и с ними довольно просто и интересно работать. Некоторые из них призываются в армию еще, будучи не крещеными, но здесь приходят к тому, что им нужно принять Святое Крещение. Почему молодой человек вдруг принимает такое решение? Потому что он как бы вырывается из той среды, в которой ранее прибывал. И те факторы, которые ему ранее мешали сделать переоценку ценностей в его жизни, вдруг удалены. К тому же он сталкивается с новыми людьми, возникают новые ситуации, появляются сложности и проблемы, конечно, и пр. Все это невольно приводит молодого человека к размышлениям, в которых происходит и взросление, и становление его как личности, появляются новые ориентиры, и цели. В том числе человек мысленно приходит к Богу и поэтому результат такой: появляется желание принять Святое Крещение, стать христианином. Вторая группа — молодые офицеры. Работать с ними, конечно, сложнее, так как они все равно, что сами по себе и никто им не указ. У них хорошие зарплаты, они, как правило, не женаты и пока не собираются, МО предоставляет им возможность получить жилплощадь. И потому «благодаря» тем благам, которые они имеют молодые офицеры реже приходят в храм, реже обращаются к Богу, у них и так почти все есть. Но справедливости ради нужно отметить, что таковых не большинство. Тем ни менее, если офицер не будет иметь своего домашнего тыла, семьи, если не будет тех, ради которых он готов отдать жизнь, защищая их, то такой защитник Отечества теряет ценность как таковой. И, конечно, в итоге это влияет на боеспособность нашей армии, так как такой офицер является слабой боевой единицей. Не только Церковь, но МО должны совместно на первых моментах становления офицера, когда он еще учится в военном училище проводить работу по формированию целостной личности будущего офицера, в том числе, как с моральной, так и с духовной стороны. Но для этого нужно разработать целую систему и программы по воспитанию и религиозному просвещению курсантов и кадетов, которые учатся в военных учебных заведениях. Только тогда будет эффект, только тогда наши офицеры будут духовно и нравственно правильно ориентированными, только тогда они будут являть собой пример для подражания другим военнослужащим и гражданскому населению. Третья группа — это военнослужащие по контракту, их можно отнести к самой сложной категории военнослужащих. Дело в том, что у военнослужащих по контракту совершенно другая, отличная от первых двух групп психология. Они не считают, что они служат, они работают и за это получают зарплату. Поэтому в начале, прежде чем человек поступит на контрактную службу, с ним необходимо

провести большую работу по таким вопросам как патриотизм и духовно-нравственное мировоззрение. А иначе армия получит солдата с низкой боеспособностью. Примерами тому могут послужить рассказы боевых офицеров, о том, как целые отряды наемников при виде реального бой-столкновения, просто бежали с поля боя. Конечно, данную работу, в том числе может проводить и помощник командира по работе с верующими, психологи, и старшие офицеры. В заключение, еще раз говоря о личности военного священника, следует отметить, что самое важное оружие пастыря — это его слово и его добрый нрав. Ведь, чтобы привести воинов к Царству Небесному, священнику необходимо показать на своем примере его действие, которое есть внутри каждого человека (Лк. 17, 21).

Роль и место военного священника (капеллана) в вооруженных силах зарубежных стран

Отметим, что капелланы присутствуют практически во всех армиях мира и оказывают на дух армии положительное влияние. Во все времена победу определяли духовные силы войск. Сегодня актуальны слова генерала П. Н. Краснова: «Государство, которое отказывается от религии и от воспитания своей молодежи в вере в Бога, готовит себе гибель в материализме и эгоизме» [10]. В Соединенных Штатах Америки (США) Пентагон уделяет серьезное внимание религиозной сфере военнослужащих. В вооруженных силах США представлены почти все существующие культы и секты. Военный бюджет финансирует службу капелланов, их статус приравнен к офицерскому. В армии Соединенного Королевства Великобритании главной задачей капелланов является устранение стрессовых ситуаций и поддержание высокого морального духа личного состава. Капелланы представляют как христианские, так и другие религии: ислам, индуизм, буддизм. Капелланы в Германской Армии были почти всегда (кроме войск СС и армии ГДР). В Армии ФРГ — две религиозные конфессии: католическая и протестантская. Капелланы являются госслужащими, что способствует большей коммуникативности с солдатами. Капелланство во французской армии восходит к эдикту 742 года Карла Великого. В настоящее время руководство епархией вооруженных сил осуществляют епископский, церковный, экономический и финансовый советы. Комиссия по воспитанию, созданная при епархии, следит за самовоспитанием и нравственным обликом военнослужащих. В Польше закон о статусе военного священника был принят варшавским сеймом в 1690 г. Капелланские ставки содержались из королевской казны. В современной польской армии есть капелланы Католической, Православной и Евангелистской Церквей. Польские капелланы имеют офицерское звание. В армии Чехии тоже есть институт военных свя-

щенников. Здесь капелланами становятся священники католической, православной и протестантской конфессий. Для них систематически проводятся курсы военной переподготовки, зачеты по стрельбе из табельного оружия. В мусульманских государствах религиозному воспитанию военнослужащих уделяется большое внимание. С солдатами ведется повседневная работа. В иранской армии все военные органы функционируют по Корану и принципам шариата. Существует специальный штаб, который руководит и координирует идеологическую работу, отбирает священников в войска. Войсковые муллы приравниваются к офицерам и отвечают за морально-психологическое состояние солдат. Во всех частях и соединениях армии Пакистана имеются мечети, где ведут службу военные муллы. Их деятельностью руководит министерство обороны страны.

Проблемы и перспективы взаимодействия Церкви и Вооруженных Сил России

Взаимодействие между ВС РФ и РПЦ идет по пути совместной работы в вопросе патриотического и нравственного воспитания военнослужащих. Можно выделить следующие аспекты этой работы: духовное просвещение, реализация религиозных потребностей военнослужащих и членов их семей, восстановление разрушенных и строительства новых храмов.

Основные проблемы во взаимодействии Церкви и ВС:

1. В настоящее время правовые акты, регулирующие государственно-конфессиональные отношения, нуждаются в доработке, так как не охватывают всех аспектов взаимодействия ВС и Церкви.

2. Ущемление прав военнослужащих в рамках Федерального закон «О свободе совести и о религиозных объединениях». Так как до сих пор многие военнослужащие старшего поколения не могут принять участия религиозных организаций в воспитании российских военнослужащих. Это обусловлено тем, что во время атеистической политики государства духовное развитие в России и в рядах ВС было не допустимо. «Тем не менее, статистика и опыт взаимодействия вооруженных сил с религиозными организациями последних лет свидетельствуют, что негативные тенденции в оценке религии и ее вклада в воспитание защитников Отечества значительно ослабевают» [11; с. 57–58].

3. Слабое научно-методическое обеспечение в вопросе военно-конфессиональных отношений.

4. Существуют финансово-экономические проблемы, которые проявляются в строительстве и создании храмов и других религиозных объектов на территории МО РФ. Так как для такого рода строительства необходимы как документальное разрешение, так и финансовые затраты. А Российское законодательство не позволяет на подобного

рода строительно выделять бюджетные деньги. Получается, что храмы и часовни, которые уже существуют на территории воинских частей были построены или организованы по личной инициативе командования той или иной войсковой части.

5. Следующая проблема — это личная степень религиозности командира или ее отсутствие, если командир атеист. Так как есть прямо пропорциональная зависимость в деятельности помощника командира по работе с верующими военнослужащими.

6. Кадровая нехватка военного духовенства и слабая учебная база для их подготовки.

7. Отрицательное отношение отдельных граждан к введению в ВС РФ должности помощника командира по работе с верующими военнослужащими.

Основные перспективы и направления в дальнейших взаимоотношения Церкви и ВС:

1. Обязательная профессиональная подготовка военного священника.

2. Духовное просвещение офицеров. Взаимодействие между ВС РФ и РПЦ будут в дальнейшем служить обогащению духовной и нравственной жизни воинских коллективов, способствовать воспитанию военнослужащих и членов их семей в духе любви к Отечеству, готовности к его защите, развитию милосердия и благотворительности, веротерпимости, гражданской ответственности и патриотизма.

3. Создать совет военного духовенства России, в состав которого войдут все представители традиционных объединений России.

4. Необходимо модернизировать правовые акты государственно-конфессиональных отношений.

5. Вывести на новый уровень подготовку кадров военного духовенства, согласно занимаемой ими должности.

6. Организовать научно-методическое обеспечение в вопросе военно-конфессиональных отношений.

Учитывая все проблемы и перспективы взаимодействия Церкви и ВС России, следует отметить, что данное взаимодействие положительно влияет на военную мощь государства и позволяет решать широкий спектр стратегических целей и задач, стоящих перед ВС РФ. Поэтому Церковь, в лице военного духовенства является верным помощником командования в воспитании военнослужащих.

Список литературы

1. Куликовская битва, 1380 г. — Брянск, 2009. — 7 с.
2. Учение и хитрость ратного строения пехотных людей. — Санкт-Петербург, 1904. — 357 с.

3. *Григорьев А. Б.* Вера и верность: Очерки из истории отношений Русской Православной церкви и Российской армии. — М., 2005. — 472 с.
4. *Хритонов А.* Очерки по истории морского духовенства. Часть III. Реформа управления военным и морским духовенством императора Павла I. [Электронный ресурс] // Московская Сретенская духовная академия. [сайт]. [2017]. URL: <https://sdamp.ru/news/n3280/>
5. *Зоберн В.* Бог и победа. — М., 2014. — 640 с.
6. Доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Юбилейном Архиерейском соборе РПЦ 13–16 августа 2000 г. [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь Официальный сайт Московского Патриархата. [сайт]. [2008]. URL: <http://xn--80aaxb5ahcm5a5h.xn--p1ai/db/document/400443/>
7. Духовно-нравственные основы воинского служения Отечеству. Современный этап развития церковно-военных отношений. [Электронный ресурс] // Синодальный отдел Московского Патриархата по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными органами. [сайт]. [2015]. URL: <http://pobeda.ru/duhovno-nravstvennyie-osnovyi-voinskogo-sluzheniya-otechestvu-sovremennyiy-etap-razvitiya-tserkovno-voennyih-otnosheniy.html>
8. Святое дело Родине служить. [Электронный ресурс] // Капеллан. [сайт]. [2014]. URL: <http://kapellan.ru/svyatoye-delo-rodine-sluzhit.html>
9. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. — М., 2019. — 176 с.
10. *Краснов П. Н.* Душа армии. [Электронный ресурс] // ЛитВек. [сайт]. [2016]. URL: <https://litvek.com/br/114147?p=17>
11. *Протоиерей Алексей Марченко.* Проблема введения института военного духовенства в современной России и пути ее решения. [Электронный ресурс] // Церковь и время [сайт]. [2014]. URL: <https://church-and-time.ru/19>

Рыбиков Руслан Александрович

*диакон, кандидат политических наук,
доцент кафедры государственно-конфессиональных
отношений, руководитель медиа-центра Доски духовной
семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Использование инструментов PR в работе с антиклерикальными акциями в интернет-пространстве

Аннотация: 11 февраля 2021 г. на заседании Высшего церковного совета Святейший Патриарх Кирилл сообщил, что «увеличивается влияние Церкви на общество, и вместе с тем возрастает сопротивление этому влиянию. Чаше

всего это выражается через социальные сети, в которых представлено достаточно много материалов, направленных на понижение уровня доверия к Церкви». На решении этой задачи и были сфокусированы научные усилия исследователя. На первом этапе исследования автору удалось типологизировать негативные сообщения в социальных сетях в отношении Церкви. На втором этапе исследования был предложен ряд инструментов управления общественными отношениями, которые позволяют эффективно работать с негативом в отношении Церкви в социальных медиа. В качестве вывода Руслан Рыбиков предложил рассмотреть возможность создания в Церкви системы мониторинга интернет-пространства, построенной по принципу «инцидент менеджмента». Эта система позволяет в реальном времени осуществлять мониторинг мессенджеров и социальных сетей на предмет вброса негативной информации о Церкви.

Ключевые слова: Церковь и СМИ, священник – блогер, Церковь в интернет пространстве, аккаунт прихода в социальных сетях, православие в сети, аватар священника.

Rybikov Ruslan Alexandrovich

*deacon, candidate of political sciences,
Associate Professor of the Department of State-Confessional
Relations, Head of the Media Center of the Board of the
Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

The use of PR tools in dealing with anticlerical actions in the internet space

Abstract: On February 11, 2021, at a meeting of the Supreme Church Council, His Holiness Patriarch Kirill said that “the influence of the Church on society is increasing, and at the same time resistance to this influence is increasing. Most often, this is expressed through social networks, which present quite a lot of materials aimed at lowering the level of trust in the Church.” The researcher’s scientific efforts were focused on solving this problem. At the first stage of the study, the author managed to typologize negative messages on social networks in relation to the Church. At the second stage of the study, a number of public relations management tools were proposed that make it possible to effectively work with the negative attitude towards the Church in social media. As a conclusion, Ruslan Rybikov suggested considering the possibility of creating an Internet monitoring system in the Church, built on the principle of “incident management”. This system allows real-time monitoring of messengers and social networks for the injection of negative information about the Church.

Keywords: Church and mass media, priest – blogger, Church in the Internet space, parish account in social networks, Orthodoxy on the web, priest’s avatar.

Развитие информационной среды в связи с ограничительными мерами сделало, как никогда ранее, своевременным осмысление проблемы присутствия Церкви и священнослужителей в социальных сетях или, как сейчас принято говорить, в социальных медиа. По сообщению Минкомсвязи, аудитория Рунета в 2020 г. достигла 100 млн человек [3]. Это 80% населения страны и большая часть включается в информационное пространство посредством социальных сетей. Поэтому сегодня так актуально звучат рекомендации Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ о том, что «человек создал и освоил еще одну часть мира, которую мы называем социальными сетями, а поскольку Церковь состоит из людей — она должна быть там, где находится ее паства» [1]. В этой связи крайне важно осмыслить участие священнослужителей в социальных медиа. 11 февраля 2021 г. на заседании Высшего церковного совета Святейший Патриарх Кирилл сообщил, что «увеличивается влияние Церкви на общество, и вместе с тем возрастает сопротивление этому влиянию. Чаще всего это выражается через социальные сети, в которых представлено достаточно много материалов, направленных на понижение уровня доверия к Церкви» (Высший Церковный Совет 2021).

Условно, весь негатив в сети относительно церкви и ее членов можно разделить на два типа сообщений. Первый тип — это незапланированные ситуативные всплески негатива, спровоцированные членами церкви. Как правило поводом для этого служит поведение самих клириков. Второй тип — спланированные системы дискредитации и черного PR. Они реализуются в отношении церкви через ее значимых авторитетных членов.

По экспертным оценкам, идейных противников Церкви среди медиа-производителей не так уж и много, подавляющее большинство представителей медиасферы эксплуатирует нежелание аудитории прощать морально-нравственные девиации священнослужителей. Причины, по которым этот контент востребован, могут быть разные, первое — запрос аудитории на критику в отношении священнослужителей, который возникает, в основном, из-за неудовлетворенности собственной жизнью. Второй значимый момент, это алгоритмы поисковых систем типа Яндекс и Google, которые настроены так, что лучше и быстрее индексируют именно негативные материалы. Поэтому критический контент оказывается более востребован.

Однако периодически можно наблюдать не только хаотичную, а целенаправленную программу дискредитации Церкви, как правило реализуемую через авторитетных священнослужителей. Таких, например, как ныне покойный прот. Дмитрий Смирнов. После того, как он выступил с резкой критикой законопроекта о семейно-бытовом насилии, в СМИ вышла серия неплохо срежисированных публикаций, в которых отец

Дмитрий подавался как фанатичный, оторванный от жизни, неадекватный современности священнослужитель. Думаю, нет смысла пояснять разницу между разрозненными всплесками негатива в отношении Церкви и взаимоувязанной системой методов дискредитации. С точки зрения управления общественными отношениями ни одна корпорация не может себе позволить оставаться безучастной к информационной войне, которая ведется против нее, в противном случае результат очевиден. В современном мире, «ты то, что о тебе говорят в общественном пространстве». Можно долго пытаться переубедить свои аудитории в том, что известный им негатив это происки врагов, но все эти попытки без систематической работы мало эффективны.

В связи с этим возникает вопрос, а насколько уместно Православную Церковь, Церковь гонимую, созидаемую Духом Святым, ставить в один ряд со светскими корпорациями, цели деятельности которых принципиально иные? Разве должна Церковь бороться?

Если вбить в поисковую строку аббревиатуру РПЦ, Яндекс выдает «подсказку»: «РПЦ распродает участки в раю». Такие «подсказки» говорят о том, что мы имеем дело именно с сознательной политикой по дискредитации Церкви. Если мы признаем, что наша Церковь находится в состоянии информационной войны против нее — ответ очевиден, она не просто имеет право себя защищать в информационном пространстве, она должна это делать. В этом контексте, как никогда актуально, звучит мысль о том, что Церковь борется не за себя, а, по меткому выражению Достоевского: «Здесь диавол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей».

В этой борьбе PR предлагает достаточно широкий спектр инструментов, пользуясь терминологией Ивана Александровича Ильина, для «принуждения к добру» [2] в информационном поле. Начиная от простых организационных форм, таких как существование пресс-служб в церковных организациях, и заканчивая стройными системами по дискредитации информационных врагов.

Думаю, будет вполне уместным привести здесь в качестве примера несколько приемов нейтрализации негатива в отношении Церкви.

Как известно наиболее эффективные те, которые не борются со следствиями проблемы, а являются превентивными.

Планомерная работа PR структур. Церковь должна насыщать информационное поле положительной информацией о себе, как минимум по двум причинам: с одной стороны, это позволяет не давать монополию на негатив, а с другой, доминирующий положительный информационный фон позволяет любой подтверждающийся негатив считать не чем-то системным, а объявить, в случае инцидента, экстраординарным минимизируя репутационный ущерб.

Прием, из разряда превентивных называемый в практике PR «прививка». Используется, когда мы предполагаем, что тот или иной нега-

тивный повод в скором времени получит огласку. Тогда мы сами должны в нужной нам интерпретации заявить об этом, сместив акценты на менее острые проблемные области. Тогда проблема или не вызовет обсуждения вовсе или волна обсуждения пройдет по тем аспектам проблемы, которые меньше причинят ущерб церкви.

Следующее направление объединяет несколько направлений работы под общим названием «Репутационный аудит»: регулярный мониторинг информационных площадок, оперативная реакция на негатив вплоть до требования удалить неправдоподобную информацию.

Реакционные приемы: Когда негативный информационный повод уже получил огласку и находит поддержку среди аудитории. Это очень распространенный случай.

Прием «доведение до абсурда», заключается в том, мы сами должны усилить обсуждаемый негативный повод, до такой степени насытив его негативной информацией, иногда излишне эмоционально окрашенной, что весь информационный повод перестает вызывать доверие. Это в свою очередь породит недоверие и к самому источнику первой негативной информации, что в целом будет выглядеть со стороны как плохая попытка сознательной дискредитации. Если это удастся, тогда общественное мнение поворачивается против того, кто выступил зачинщиком скандала. В результате такого мероприятия информационный негатив превращается в откровенный фэйк и теряет доверие.

Как известно, лучшая защита — это нападение, поэтому нельзя не упомянуть несколько приемов которые вооружают обороняющуюся сторону.

Прием «разоблачение». Как правило любой квалифицированный компромат выглядит как обоснованный, но именно выглядит, а не является таковым. В этом случае PR усилия необходимо направить на то, чтобы показать аудитории не состоятельность, не только сути данного материала, но формы изложения, примеров, которые в нем приводятся, формы подачи и прочего, а если удастся, то и самого источника негативной информации, подобрав некоторые примеры лжи транслируемой ранее. Использование приема видится эффективным в работе с такими антицерковными общественными деятелями как например, А. Невзоров, который в своих «Уроках атеизма» часто эмоции и нелепые предположения выдает за свершившиеся факты.

Еще один Прием «Дискредитация информационного противника». Используется в отношении тех, кто на регулярной основе производит негативную информацию о церкви. Необходимо обнародовать подоплеку противника, его корыстный умысел, источники финансирования, факты из истории или биографии, подрывающие доверие и характеризующие злой умысел и т.д. Вскрыть все то, что обычно не доступно обывателю. В качестве примера можно привести движе-

ния «Pussy Riot» или «Femen» , показать источники финансирования, учредителя , цели деятельности.

Нет смысла перечислять приемы принуждения к добру, проблема не в том, какой из них использовать, или как увязав их вместе разработать стройную систему защиты, а в том, что пришло время осознать серьезность проблемы и начать вести эту работу. Тем более, что все эти технологии не новы сами по себе и много раз использованы в информационном пространстве. Кажется, пришло время осознать серьезность проблемы и начать вести планомерную работу по освоению информационного поля. Тем более, что все эти технологии не новы сами по себе и много раз использованы в информационном пространстве. А если говорить о новшествах, то стоит обратить внимание на то, как сейчас выстраивается работа информационной системы ЦУР (Центр управления регионом). По сути, это глобальная система мониторинга, построенная по принципу «инцидент-менеджмента». Человек сфотографировал яму на дороге и выложил на ФБ, система мониторинга автоматически подхватила эту информацию и передала в профильное ведомство для исполнения на уровне региона. Проблема в мониторинг попадает моментально. Работа аналогичной системы видится целесообразной сегодня и в Церкви. Если в соцсети или в мессенджеры попадает негативный информационный повод в отношении Церкви и ее представителей, он сразу попадает в центр обработки. Так появляется возможность оперативно на него реагировать: то ли устранить сам повод, то ли запустить процесс управления общественным мнением.

Список литературы

1. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на заседании Высшего Церковного Совета 11 февраля 2021 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5770804.html> (дата обращения: 20.02.2021).
2. *Ильин А. И.* О сопротивлении злу силой. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Ilin/o-soprotivlenii-zlu-siloyu/ (дата обращения: 04.02.2020).
3. *Кривошапко Ю.* Аудитория Рунета в 2020 году пробьет планку в 100 млн пользователей // Российская газета. 15.04.2020.

Семибратова Валерия Захаровна

*студентка 3 курса юридического факультета
Ростовского филиала ФГБОУ ВО «РГУП»,
г. Ростов-на-Дону*

Русский космизм и советский атеизм

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению истории зарождения и изучения русского космизма и советского атеизма, как философского и науч-

ного мышления человеческой деятельности. В философии космизма четко обозначались два типа человека и космоса: человек рассматривается как неотъемлемая часть космоса и как фактор эволюции, активно являющийся на окружающий мир. Атеизм переосмысливался в качестве альтернативной космологии со своим набором убеждений, практик и духовных обязательств, прослеживая связь этого явления с религиозной жизнью в СССР, коммунистической идеологией и советской политикой.

Ключевые слова: космизм, человек, философия, Вселенная, космос, атеизм, религия, политика.

Semibratova Valeria Zakharovna

*3rd year student of the Faculty of Law
Rostov branch of FGBOU VO "RGUP";
Rostov-on-Don*

Russian cosmism and soviet atheism

Abstract: The article is devoted to the consideration of the history of the origin and study of Russian cosmism and Soviet atheism, as philosophical and scientific thinking of human activity. In the philosophy of cosmism, two types of man and the cosmos were clearly identified: man is seen as an integral part of the cosmos and as a factor of evolution that actively manifests to the world around him. Atheism was reinterpreted as an alternative cosmology with its own set of beliefs, practices and spiritual obligations, tracing the connection of this phenomenon with religious life in the USSR, communist ideology and Soviet politics.

Keywords: cosmism, man, philosophy, universe, space, atheism, religion, politics.

Статья посвящена рассмотрению истории зарождения и изучения русского космизма и советского атеизма, как философского и научного мышления человеческой деятельности.

В России зарождение русского космизма начинается в конце XIX — начале XX в. Под космизмом понимается психологический и мировоззренческий феномен, который находит проявление в различных сферах культуры — религии, философии, искусстве, литературе; глубинное переживание человека и космоса, в рационализованной форме выражаемое мировоззренческими идеями и философскими принципам, которые соответствуют различным этапам культурной истории человечества.

По мнению философов — космистов человек — это часть космического единства, а человечество понимается как часть единого организма, который развивается по биологическим законам.

Основателями данного направления были Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский и др. Космизм — это

одно из течений в философии, которое является представлением о мире в целом. Космос для космистов — это структурное образование, которое находится в процессе своего развития.

Задача философии, с точки зрения космистов, связана с пониманием жизни, ее места и роли во Вселенной, которые могут быть соотнесены с современными научными выводами о живом веществе, о будущей роли человека.

С точки зрения космистов *Homo sapiens* не есть завершение создания, он не является обладателем совершенного мыслительного аппарата. Он служит промежуточным звеном к длинной цепи существ, которые имеют прошлое и будут иметь будущее. [1; с. 17]

Выделяют три разновидности русского космизма: религиозно — философский (Н. Ф. Федоров); естественно-научный (К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский); культурно-религиозный (В. Ф. Одоевский, А. В. Сухово-Кобылин).

Родоначальником всей космической мысли в России был Н. Ф. Федоров. Он приходит к мысли, что всеобщим познанием и трудом человечество признано овладеть стихийными силами вне и внутри себя, выйти в космос для его активного освоения, обрести новый, бессмертный космический статус бытия. Для исполнения цели русский мыслитель призывает к всеобщему познанию, опыту и труду в пределах реального мира, реальных средств и возможностей при уверенной предпосылке, что эти пределы будут постепенно расширяться. Федоров верил, что Земля станет космическим кораблем, который сможет свободно странствовать по Вселенной, а человечество объединит все космические миры.

Философ и изобретатель Константин Циолковский считал необходимым выход в открытый космос. В основе его философии лежит идея атома как простейшего элемента бытия. Эти атомы переходят от менее идеальной формы к более идеальной. Космос для него — это живое существо, а человек атом, которые движутся во Вселенной. Циолковский считает, что главная цель человечества — это выход в космос и его освоение. Также, он говорил: «Земля — колыбель человечества, но нельзя вечно жить в колыбели». В. И. Вернадский рассматривает человечество как часть биосферы. По мнению ученого в будущем человечество станет независимым от иных форм жизни. Он рассматривает идею дальнейшей эволюции человека и разрабатывает концепцию сферы разума.

По мнению русского философа и публициста В. С. Соловьева, действительность, окружающая нас, является загадкой для разума. В этой сфере происходит эволюция человека в существо, которое преодолет свою природу и станет совершенно духовным.

В философии космизма четко обозначались два типа человека и космоса: человек рассматривается как неотъемлемая часть космоса и как

фактор эволюции, активно являющийся на окружающий мир. Космизм возвращает нас к целостному ведению человека и космоса. [2; с. 36]

История советского атеизма делится на три больших периода. Первый период определяется как «воинствующий атеизм» Ленина и Сталина. Для этого периода религия выступает политическим противником, потенциальной угрозой. По достижении цели — политической капитуляции религии — оказывается возможным изменение политического курса, представляющее собой примирение. Религия выступает как остаток прежней системы общественных отношений. И по мере того, как будут укрепляться новые отношения, подрастать новое общество — она будет отходить в прошлое. [4; с. 12]

Второй период — это конец 1950-х — первая половина 1960-х гг., когда столкновение советского атеизма и религии осознается как идеологическое и мировоззренческое. Основным здесь является, прежде всего, осознание, что меняется сама религия. Несмотря на представления, господствующим на первом этапе, ход времени сам по себе не приводит к сокращению количества верующих: к религии обращаются все больше новое поколение. Возникает необходимость нового знания, здесь важнейшим событием является создание Института научного атеизма (ИНА) Академии общественных наук ЦК КПСС, работа которого показательна для происходящих перемен.

С одной стороны, от Института ждут конкретные преобразования, борьбу с религией, с другой — изучение религий и верующих, больше для понимания социальной реальности, чем для ее изменения. Это понимание приводит к выводам, которые далеки от установочных, что еще больше вызывает затруднения. Данные выводы получают развитие в третьем периоде, когда в 1970-е и еще более 1980-е гг. придет признание, что прежняя логика окончательного вытеснения религии в частной жизни не подтверждается в современности.

Главным признается, что религия дает человеку то, что отсутствует в советском атеизме, — обряды и ритуалы частной жизни, как рождение, свадьба, смерть. Что касается свадьбы — вводятся требования к ЗАГСам и подготовке сотрудников, создаются дворцы бракосочетаний. Касаемо рождения создаются дворцы «Малютка». Одновременно нововведения касаются и ритуала похорон. [5; с. 18]

Параллельно в это время предпринимаются действия антирелигиозного плана. Попытка снизить заинтересованность священников в проведении обрядов за счет перевода на твердое жалование. От вынуждения патриархии пойти на такой шаг, советские политики ждут, что такая мера вовлечет священников. Ожидания отчасти оправдываются, но в целом такая политика оказывается неэффективной.

Проблемы, находящиеся во втором периоде, окажутся главными в третьем, который длился со второй половины 1960-х гг. до конца советского строя.

Постепенно ожидания начала 1960-х гг., связанные с бурным экономическим ростом, научными и техническими достижениями, идут на спад. Идея построения коммунизма, понимается как обретение материального благополучия, экономического превосходства над Западом. [3; с. 23] В связи с этим возрастает понимание советского атеизма как духовности, в том числе обращение к Русской Церкви как части культурного наследия. Основным противником здесь выступает не сама религия, а нежелание видеть конфликт между принятием советской идеологии и исполнением религиозных обрядов.

Список литературы

4. Антонов К. М. Этнос отечественного религиоведения 1920-х — 1980-х годов: опыт реконструкции // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры [Русское издание]. — 2019.
5. Даниленко В. П. Введение в философию: учебник / Даниленко В. П. — Саратов: Ай Пи Эр Медиа, 2018. — 329 с. — ISBN 978-5-4486-0265-8. — Текст: электронный // Электронно-библиотечная система IPR BOOKS: [сайт]. — URL: <https://www.iprbookshop.ru/73603.html> (дата обращения: 19.10.2021).
6. Немцев М. Ю. К истории советской академической дисциплины «Основы научного коммунизма» // Идеи и идеалы. — 2016. — Т. 1.
7. Особенности русского космизма [Электронный ресурс]. URL: <http://cosmizm.ru/o-russkom-kosmizme/osobennosti-russkogo-kosmizma/> (дата обращения: 13.10.2021).
8. Старостин А. М. Русский космизм в контексте современной философской деятельности // Век глобализации. 2016. № 1–2 (17–18).

Иеромонах Амвросий

(Скляр Александр Викторович)

*магистрант 2 курса кафедры
государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

К вопросу об обосновании христианских ценностных оснований права

Аннотация: Статья посвящена анализу христианских ценностных оснований права. По мнению автора, такие основания могут быть более действенными в преодолении нравственного кризиса и кризиса правосознания в современном обществе в сравнении с принципами светской гуманистической морали. Автор раскрывает специфику понимания ценностных оснований права при теологическом подходе.

Ключевые слова: право, христианские ценностные основания, теологический подход, светский правовой подход, справедливость, правда, любовь, сострадание, милосердие.

*Hieromonk Ambrose
(Sklyarov Alexander Viktorovich)*

*2nd year undergraduate of the department
state-confessional relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

On the question of the substantiation of the christian value bases of law

Abstract: The article is devoted to the analysis of the Christian value bases of law. According to the author, such grounds can be more effective in overcoming the moral crisis and the crisis of legal consciousness in modern society in comparison with the principles of secular humanistic morality. The author reveals the specifics of understanding the value bases of law with a theological approach.

Keywords: law, Christian values, theological approach, secular legal approach, justice, truth, love, compassion, mercy.

В современных философско-правовых и юридических концепциях понимания сущности права господствует плюрализм мнений, при этом многие концепции объединяет находящееся в их основании обмирщенное (секулярное) мировоззрение. Естественно-правовые теории, позитивизм и другие теории, господствующие в культуре и мысли Нового времени по сравнению с теологическим (христианским) подходом, в отношении понимания ценностных оснований и происхождения права, исходят из принадлежности права автономной (независимой) природе индивида и не признают определяющее значение укорененности нравственных ценностей в христианском религиозном духовном опыте. Согласно современной декларации в рамках такого светского подхода — тексту «Гуманистического манифеста» (2000 г.), автором которого является Пол Куртц (Paul Kurtz), «краеугольным камнем морального поведения являются общечеловеческие нормы морали; другими словами, те главные нравственные достоинства, которые признаются людьми повсюду независимо от их культурной и религиозной принадлежности» [1].

Однако сомнение вызывает как практическая значимость для многих современных людей таких общих «достоинств», так и теоретическое обоснование их содержания вне религии. Мы можем наблюдать, что «выхолощенная» от религии мораль становится в со-

временной мире во многом бездейственной или во всяком случае эта действительность становится очень ограниченной. Индивид предпочитает духовную позицию эгоистической самолюбования и хочет знать только о том, чтобы никто не ограничивал его в его независимых правах, и недооценивает взаимную духовную ответственность между людьми, основанную на общих ценностях, сложившихся именно под влиянием религии, и в итоге общество не только являет собой пример невиданной в истории разобщенности и нравственного кризиса, но и погружается в пучину правового нигилизма.

Между тем светская «планетарная» мораль лежит в основе целого ряда подходов к пониманию права. Однако, отмечается в одном современном исследовании, «позитивистские и «естественно-правовые» аспекты не составляют сущности права, поскольку сосредоточены фактически на формальных признаках права и описательных определениях понятия права» [3]. Вместе с тем в прояснении вопроса о происхождении и сущности права, а так же о его ценностных основаниях в мировоззрении и истории культуры и духовности продолжает оставаться актуальный теологический (христианский) подход, нашедший свое отражение, в том числе, в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000 г.) и в русской философской (философско-правовой) традиции, в рамках которых обосновываются религиозно-ценностные основания права и правосознания.

Источником права, согласно теологическому подходу, является Божественный закон, установленный Богом. Данный закон выступает в форме правового идеала, который не подвержен произвольному субъективному истолкованию, составляет Правду Божию. Абсолютная, Богооткровенная природа Правды Божией, невозможность подчинить ее субъективному толкованию и сомнению предоставляют праву в его идеальной сущности то положение, которого не имеется в конкретной правовой реальности и, вместе с тем, составляет устойчивое основание регуляции общественных отношений. Поэтому «Право призвано быть проявлением единого божественного закона мироздания в социальной и политической сфере» («Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», гл. IV.2) [2].

С другой стороны, право есть следствие «преломления» в конкретной действительности изменчивых правовых отношений между людьми. Иными словами, «всякая система права, создаваемая человеческим сообществом, являясь продуктом исторического развития, несет на себе печать ограниченности и несовершенства» [2]. Данное обстоятельство находит свое объяснение при теологическом подходе, согласно которому антропологической предпосылкой существования и функционирования права является поврежденность человеческой природы злом (грехом), что влечет последствия для всех сфер чело-

веческой жизни на протяжении истории человечества, и отражается в правовой области.

Право еще со времени библейских (ветхозаветных) заключает в себе объективную природу — это его религиозное основание — выражение Закона, данного людям свыше Законодателем — Богом. В основе такого права находились ценности послушания в следовании нравственным нормам — Заповедям. А нарушение Заповедей означало не только искажение отношений человека с Богом, но и с другими людьми. Для исправления такого искажения от согрешившего человека требовалось раскаяние и деятельное изменение своей жизни. При этом уже в Ветхом Завете нравственные ценности отнюдь не сводились к тщательному соблюдению неких внешних норм поведения. Так, говоря о данной первым людям Адаму и Еве заповеди (не вкушать от «древа познания добра и зла»), можно отметить, что ее соблюдение или несоблюдение предполагало духовно-ценностное отношение людей к Творцу. В новозаветной этике благодаря Откровению о Жертвенной Любви Спасителя и призванию человека к отклику на эту любовь, послушание и исполнение той или иной нравственной и правовой нормы не отменяются, но меняется как бы внутренняя мотивация к этому, что может тем самым корректировать реализацию и самой нормы. Даже самое качество справедливости — «воздаяния» в норме, хотя и не отменяется, но исполняется иначе — не страхом наказания за непослушание, а свободным движением любящего сердца, видящего в ближнем бесценный образ Божий.

Природа права такова, что, с одной стороны, она не совпадает полностью с областью этических установлений, хотя и сопрягается с ними, можно сказать, «питается» ими; право учитывает эти установления, но не может регулировать область внутреннего духовного мира человека, хотя предполагает безусловную духовную свободу человека, возможность независимого выбора и поступка, без чего не имеет ценности ни мораль, ни право. С другой же стороны, «поведение и действия людей являются объектом правовой регламентации, которая и составляет содержание законодательства. Право также предусматривает принятие мер для принуждения к подчинению закону» [2]. Согласно мысли известного русского философа права В. С. Соловьева, право составляет минимальный предел нравственности, однако нравственные требования могут выходить за этот предел, поскольку касаются не только «правильных» (с точки зрения закона) поступков, но и внутреннего мира человека. Так, христианская этика, касаясь внутренних побуждений и влечений человека, и ожидая не только праведных поступков, но и наличия «чистого сердца», более требовательна к человеку. При этом данная требовательность, тем не менее, не отрицает права как регуляции внешнего поведения, а лишь указы-

вает на его несовершенство вследствие греховности человека и несовершенства общества. «Падшесть природы человека, искажившая его сознание, не позволяет ему принять божественный закон во всей полноте. В разные эпохи сознаваемой была лишь часть сего закона. Это хорошо показано в евангельской беседе Спасителя о разводе. Моисей позволил расторгать брак соплеменникам «по их жестокосердию», «от начала» же было иначе, так как в браке человек становится «одно плотью» с женою, а потому брак нерасторжим (Мф. 19:3–6)» [2]. Право не требует от человека не отвечать на обиду (в рамках закона), а христианская новозаветная этика обращается к нему с призывом не отвечать на личные обиды и даже прощать и любить обидчика и гонителя.

Религиозные (христианские) ценности могут служить и исторически служили основанием многих правовых норм. По мнению же русского философа права И. А. Ильина, именно христианские ценности придают праву настоящее обоснование и высшее — духовное оправдание. Но И. А. Ильин говорит о безусловном сущностном основании права, имеющем истоки в христианских ценностях традиционного общества. С началом же процессов обмирщения — секуляризации западноевропейского общества, когда и стало формироваться светское право, возникло противопоставление религиозным ценностям и, в частности, отрицание религиозного учения о греховной поврежденности человека. Ценности, созданные в рамках определенных культур, где вера в Бога и Его установления являлась безусловной частью мировоззрения, могут становятся универсальными и иметь значение для людей других культур, в том числе, и культур, сделавшихся во многом светскими, например, культур, отрицающих свое христианское прошлое, как современная западноевропейская цивилизация. Ресурсы этих ценностей остаются действенными, хотя и отчасти меняют свою форму и общество перестает воспринимать их как зависящие от религиозных оснований, на которых они изначально формировались. И в настоящее время многие правовые нормы определяются исторической и содержательной связью с религиозными (христианскими) ценностями. Самая сущность права связана с его ценностными основаниями. По мнению современного исследователя В. В. Сорокина, «сущность права складывается из набора тех ценностей, которые для человеческого общества являются жизненными (важными для жизни и деятельности, достижение которых образует смысл жизни людей)» [3] и определяют духовную ценность права.

Многие современные правоведы и философы (Д. Ролз, Д. Миль, И. Берлин, М. Сэндел, Ж. Бертель, О. Хеффе), как и целый ряд известных русских мыслителей (Б. Н. Чичерин, В. С. Соловьев, П. И. Новгородцев, Б. А. Кистяковский, Н. Н. Алексеев и др.) понимают под сущностью права принцип справедливости. Действительно, стрем-

ление к справедливости — ведущая ценность права, определяющая его идеальную сущность. Но может ли справедливость приобрести безусловное значение вне религиозной природы Правды Божией? На этот вопрос мы не находим обоснованного ответа в рамках светского правового подхода.

Между тем, именно стремление к справедливости как к «высшей», Божественной Правде есть историческая особенность российского правосознания, как оно формировалось в русском народе и культуре под влиянием православной этики.

При этом «справедливость» не следует отождествлять с такого рода «справедливостью», где она включает в себя только формальное «равенство» или равное мщение за совершение какого-либо проступка. По мнению В. С. Соловьева, справедливость также включает в себя и нравственное значение самоограничения и даже самопожертвования человека в пользу высшего идеала и в отношении свободы, достоинства и основанных на этом прав другого человека. Поэтому, по его словам, «справедливость не есть простое равенство, а равенство в исполнении должного» [4]. Данный момент «должного», «идеального» определяется исходя из христианских норм и ценностей, соединяясь с другой ценностью — любовью, находящей свое воплощение в сострадательности, жертвенности.

Примеры обоснования связи справедливости с любовью (милосердием, прощением) можно обнаружить и в библейской истории Ветхого Завета (истории библейского права), и в особенной степени и значении — в новозаветной истории. Сам Господь сказал: «Я милости хочу, а не жертвы» (Ос. 6,6). Господь Иисус Христос проповедовал не возмездие своей «справедливости» и равное отмщение, ведь такого рода справедливость и мщение всегда несовершенна перед Божественной Правдой, а прощение. Через прощение, милосердие, самопожертвование в основе которых находится нравственная ценность (способность) любви можно изменить человека к лучшему, воздействуя на его мотивацию поступков, на его внутренний духовный мир. Как отмечает В. В. Сорокин, «Со времен появления христианства сильными, вдохновительными являются те идеи, которые отмечены духом нравственной сострадательности и направлены на защиту слабых. Справедливость, взятая сама по себе, может быть использована для расправы и произвола. В иерархии истинных ценностей справедливость занимает положение ниже, чем любовь» [3]. Более того, можно сказать, что «Любовь больше справедливого суда... Нравственный христианский закон, основанный на любви, является несравненно более важным началом права, чем предписание, опирающееся на справедливость» [3].

Таким образом, согласно теологическому подходу к пониманию природы права, право тесным образом сопряжено с религиозным опы-

том и основанной на нем ценностными установками и принципами. Право понимается как по своему происхождению и идеальной сущности имеющее сакральный источник Божественного Закона и одновременно признается поврежденность грехом человеческой природы, что влечет несовершенство фактических правовых установлений, которые могут улучшаться лишь с учетом своего непротиворечия религиозным ценностям и получая в них свое содержательное наполнение. Право в пространстве российской культуры сохраняет жизненную связь со специфическими и одновременно универсальными религиозно-ценностными основаниями — понятиями или принципами Справедливости (Правды) и любви (самопожертвования, сострадания).

Список литературы

1. Гуманистический манифест 2000. Призыв к новому планетарному гуманизму /англ. текст манифеста — Пол Куртц // URL: <http://credonew.ru/content/view/171/52/> (дата обращения: 15.09.2021)
2. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // URL: <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/osnovy-sotsialnoj-kontseptsii-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/> (дата обращения: 15.09.2021)
3. *Сорокин В. В.* Право и Православие // URL: <https://azbyka.ru/otechnik/6/pravo-i-pravoslavie/> (дата обращения: 15.09.2021)
4. *Соловьев В. С.* Право и нравственность. Очерки из прикладной этики // URL: http://www.odinblago.ru/soloviev_8/2 (дата обращения: 15.09.2021)

Сорокин Виталий Викторович

*доктор юридических наук, профессор,
профессор кафедры теории и истории государства и права
ФГБОУ ВО «Алтайский государственный университет»,
г. Барнаул*

О духовно-нравственных основаниях российского права

Аннотация: Древнерусское общество имело достаточно действенную правовую систему, непосредственно выражающую высшие духовные ценности и свидетельствующую о высоком уровне нравственного развития русского народа. Обретение древними русами права было сакральным событием, во многом предопределившим дальнейшую его судьбу.

Уже в дохристианскую эпоху на Руси знали неписанное, но общепризнанное право. Право Руси укрепляло в правосознании людей надмирную цель: воплотить в своей жизни чистоту и праведность Божественных истин настолько, насколько это вообще доступно. Когда стремление к чистоте и святости овладевает целым народом, он становится носителем и хранителем идеи столь высокой, что это неизбежно сказывается на всем мироустройстве.

В России перепроизводству учений о праве препятствовало знание об Абсолюте, исключаящее, делающее не только не нужными, но даже вредными многочисленные типы правопонимания.

Ключевые слова: право, правда, закон, правовые памятники, древнерусское общество, правосознание.

Sorokin Vitaly Viktorovich

*Doctor of Law, Professor,
Professor of the Department of Theory and History
of State and Law
FSBEI HE "Altai State University",
Barnaul*

On spiritual and moral bases of russian law

Abstract: The ancient Russian society had a fairly effective legal system that directly expresses the highest spiritual values and testifies to the high level of moral development of the Russian people. The acquisition of the right by the ancient Russ was a sacred event that largely predetermined his future fate. Already in the pre-Christian era in Russia they knew an unwritten, but universally recognized right. The law of Russia strengthened the supra-world goal in the legal consciousness of people: to embody in their lives the purity and righteousness of Divine truths as much as it is generally available. When the desire for purity and holiness takes hold of an entire nation, it becomes the bearer and keeper of an idea so high that it inevitably affects the entire world order. In Russia, the overproduction of the teachings of law was hindered by the knowledge of the Absolute, which excludes, making not only unnecessary, but even harmful numerous types of legal understanding.

Keywords: law, truth, law, legal monuments, ancient Russian society, legal consciousness.

Закон был основной святыней всего античного мира, а законничество — основным принципом дохристианской и внехристианской этики. Кир, спрошенный, кого он назовет несправедливым, отвечал: не применяющего закон. Солон, спрошенный, как наилучшим образом живут в государствах, ответил: если граждане повинуются властям, а власти — законам. Демосфен говорил, что законы — душа государства. Демадий учил, что для рабов необходимость есть закон, а для свободных — закон есть необходимость. Сократ был мучеником закона: лучше умереть, соблюдая закон, чем жить, нарушив закон. Сократ в темнице видит, как приходят к нему «Законы» и говорят: мы вскормили тебя и вспоили, мы дали тебе жизнь, отечество и все ценности, которыми ты жил; неужели ты можешь помыслить о том, чтобы нас попать? Вот обожание закона, как живой святыни, апофеоз самой формы закона даже тогда, когда она облакает собой несправедливость.

Античный мир был носителем и выразителем культа закона. Закон был основной стихией, в которой вращались все его понятия и представления. Законнический тип мировосприятия порождал соответствующую юриспруденцию. В русской традиции нет и следа рационалистического формализма в правовой сфере, здесь разум и чувство не враждебны. Западные общества, являющиеся преемниками античного мира, проникнуты духом юрицизма, концепцией так называемого «римского права», воспитывали своих граждан на принципах законничества. Западная культура является юридизированной, она никогда не была правовой; в ней делается ставка на юридическую властную волю и рационалистское выражение нормативов поведения. Стихия любви и милосердия западной культуре чужда и непонятна, ей ближе стихия контракта, авторитета, покорения, конкуренции, лишенная совести и Бога. Западная юридическая культура запрограммирована на расчет и пользу, выгоду и кару, сделки и формализм.

Отношения в древнем русском обществе регулировались духовно-нравственными принципами. Руководствуясь этими принципами, человек избегал ошибок и мог действовать правомерно.

Отношения в древнем русском обществе регулировались принципами кона, от которого произошли древнерусские слова «канон» (изначально — конон), «покон», «испокон» и «закон». Руководствуясь духовно-нравственными принципами кона, русский человек избегал ошибок, ведь принцип всегда выше закона, поскольку вмещает в себя больше возможностей, чем закон. Само слово «закон» означает «за пределами кона», то есть за пределами традиции, духовно-нравственных принципов. Если общество живет по принципам кона, а не по предписаниям законов либо постановлений, оно более жизненно.

Русский человек не понимал, что нового люди могут добавить к сказанному Богом. Только интерпретации. Или гиперинтерпретации. По этой причине в России не было перепроизводства политико-правовых учений, как на Западе. Все теории, противоречащие Священному Писанию и Священному Преданию, русский народ квалифицировал как ересь с вытекающими отсюда последствиями. Современный европеец, как и античный римлянин, живет в культуре норм, русский жил в культуре Божественных принципов. Созвучье с русским правосознанием заметно в таких высказываниях Лао-цзы: «Самое высшее благо — когда не упорядочивают... Люди трудноуправляемы, поскольку их начальники делают слишком много. Чем больше законов и приказов, тем больше воров и разбойников» [1; с. 514].

В зависимости от того, что преобладает в культуре — изначальный страх или изначальное доверие, — народ создает себе больше или меньше законов. Маниакальная приверженность западного человека

к нормативности свидетельствовала о тревожно высокой степени его греховности.

Утилитаризм, особенно его развитая форма, нуждается в законничестве как форме защиты утилитарной деятельности, стимулирует формализацию правовой сферы. Это давало основание Прокопию Кесарийскому в VI в. сказать, что у русичей «вся жизнь и законы одинаковы» [2; с. 89]. До современных исследователей не дошло не только какого-либо писаного русского закона, но даже и упоминания о каком-нибудь конкретном формально-определенном законе до X в. Американский правовед Д. Кайзер высказал своеобразную точку зрения по этому поводу: по его мнению, до XIII–XV вв. на Руси «действовали горизонтальные правовые связи, то есть все уголовные и гражданские дела решались заинтересованными лицами без участия государства» [3; с. 77]. И только после XIII в. постепенно устанавливаются вертикальные правоотношения, когда споры начинают решать государственные органы и должностные лица. Наибольший эффект в России имели не писанные законы, а правовые духовные традиции народа, приведенные в соответствие с Божественными абсолютами.

В Международных Конвенциях, согласно межгосударственным договоренностям, перевод на русский язык терминов «law» и «loi» осуществляется как «право», но такой перевод, мягко говоря, не удачен. Зарубежные термины типа «law», «jus», «lex» и им подобные не могут отождествляться с русским правом ввиду существенной разницы в их духовной, собственно правовой, природе. Применительно к западной культуре понятия «law» и «lex» выражают разные уровни юридического по сути регулятора, а право на Руси изначально не сводимо к юриспруденции, ибо высшее не уподобляется низшему. Правом на Руси наши предки именовали особое духовное явление — благодать святого Духа, которую можно стяжать добротой и любовью к Богу и ближнему.

Носителями понятий являются люди, воспитанные на определенных культурных традициях либо стандартах. Одним из факторов, объединяющих людей в обществе, является взаимопонимание, а одним из факторов разобщения — отсутствие взаимопонимания. Взаимопонимание между людьми означает, что одни и те же языковые средства у разных людей вызывают сходные образы, а образам одних и тех же явлений в объективной реальности разные люди сопоставляют сходные конструкции одного и того же языка. Соответственно взаимопонимание затруднено или исключено, если одни и те же языковые средства у разных людей вызывают разные образы или никаких образов не вызывают. В наши дни употребление понятия «право» вызывает хаос и неопределенность в сознании соотечественников, потому что сокровенный смысл права утрачен, а новые смыслы не «приживляются», не адаптируются нашим правосознанием.

Всякая культурная общность характеризуется общностью языковых средств, общностью образов и общностью установления разными субъектами взаимосвязей между языковыми и образными составляющими миропонимания. В процессе взросления человек осваивает эту тройную общность языковых средств, образов и связей между ними в том виде, в каком она сложилась в культуре данного общества ко времени его прихода в этот мир. Если в прошлом русский человек воспринимал Право как нечто священное и требующее одухотворенности и от него самого для гармонического общения с другими людьми, Землей (Природой) и Богом, то современный наш соотечественник право вообще ясно себе не представляет, в лучшем случае воспринимает его как систему обязательных норм. В таких условиях духовного распада нередко звучат предложения, подобные тем, что высказаны В. Д. Катковым еще в начале XX в. Пытаясь реформировать юриспруденцию «с помощью общего языковедения», он предлагал вовсе отказаться от слова «право» и пользоваться вместо него словом «закон», поскольку, как утверждал В. Д. Катков, в реальности нет особого явления «право» [4; с. 391].

Право — одно из немногих явлений, которое мы имеем все основания признать национальным достоянием России. У других народов права не было, они пользовались юридическими регуляторами (законами и прочими нормативами). Разрыв знака и значения, обозначающего и обозначаемого, достиг применительно к понятию права губительного рубежа.

Древнерусское слово «Право» имеет тот же корень, что и слова «исПРАВность», «ПРАВота», «ПРАВОсудие», «ПРАВОславие», «ПРАВОверие», «ПРАВда», «сПРАВЕдливость», «ПРАВЕдность», «ПРАВление», «уПРАВление», «ПРАВИльный», «ПРАВый». Причем и в так называемых объективном и в субъективном смыслах используется одно понятие «Право», в то время как в английском языке для этого существуют специальные термины «law» и «right», а во французском — «loi» и «droit» соответственно. Это обусловлено тем, что в иностранных языках обозначается всего лишь юридические регуляторы, множественность которых предполагает языковые вариации, а русское право обладает нерасчленимым статусом и потому терминологических вольностей не приемлет. Право на Руси напрямую связывалось с Божьим промыслом, а значит, имело высший, сакральный смысл и статус святыни.

Право в русском правосознании образует неразрывное единство с Правдой, одним из его духовных оснований, составляющих коренную, традиционную нравственность русского народа. В сочинениях Федора Карпова, Ивана Пересветова, Ивана Посошкова и других русских мыслителей Правда не отделялась от веры, то есть Православия.

Понятие «Правда» употреблялось ими для обозначения нравственных ориентиров, в соответствии с которыми следует жить, совершать различные поступки, судить и наказывать, чтобы «жить по Праву». А «Православие» выражает религиозные ориентиры самосовершенствования человека, каноны истинной веры, соблюдение которых позволяет стяжать благодать Святого Духа и правильно славить Право, то есть в конечном итоге самого Господа Бога. При этом и Правда, и Православие, в понимании русских людей и в трудах отечественных мыслителей, выступают как системы определенных представлений о мире. И Правда, и Православие содержат один и тот же набор нравственных ценностей, которые одновременно являются Божьими заповедями. В таком смысле и Правда, и Православие выражают одну и ту же Высшую Божественную Истину, которую русский народ называл «Правом».

Самым главным богатством любого государства И. Т. Посошков считал твердые нравственные устои в нем и незыблемый правопорядок, которые он в соответствии с русской традицией обозначал словом «Правда». В своем труде «Книга о скудости и богатстве» в начале XVIII в. он писал: «Паче вещественного богатства надлежит всем нам обще пешихся о невестественном богатстве, то есть о истинной правде. Правде отец — Бог, и правда велми богатство и славу умножает и от смерти избавляет, а неправде отец — диавол, и неправда не токмо вновь богатит, но и древнее богатство отончевает и в нищету приводит и смерть наводит» [5; с. 74]. В этой ключевой идее И. Т. Посошкова правда выступает не просто синонимом честности, а широкомасштабным духовным явлением, вбирающим в себя непреходящие нравственные принципы. А. П. Семитко в своих работах дает правовой культуре России уничтожающую характеристику: «В русской мифологии мы не найдем весов — важного и необходимого для внедрения в жизнь правовых начал символа предправа, свидетельствующего об осознании людьми таких понятий, как мера, мерность, соразмерность деяния и воздаяния за него и т.д.» [6; с. 215]. Нетрудно заметить, что А. П. Семитко выдает за подлинно правовые начала светский принцип неуклонного возмездия, который в действительности противоречит праву.

У наших предков слова «право» и «правда» нередко использовались как синонимы, оба эти духовные явления ассоциировались с Богом, в них видели единственно справедливую защиту, но все-таки в изначальном смысле правда означала санкционированную Богом извечную нравственность русского народа, а право — вершину Божественного порядка, торжество истины (любви), добра и красоты в межличностных отношениях и в обращении людей к природе и самому Господу Богу.

Русские имели не только высокоморальную религию и адекватную Божественным заповедям нравственность, но и освященное Божественной истиной Право, в котором эта религия и эта нравственность органически сочетались. Их общим источником является любовь. Такой духовный синтез, будучи национальным достоянием русского народа, одухотворял все сферы его жизнедеятельности и позволял ему воспроизводить в земной жизни неземные идеалы и ценности.

Истории известны случаи, когда русичи, заняв земли соседей-агрессоров, не только жили с этими народами мирно, но и платили побежденному народу дань [7; с. 71]. Это было по праву, по совести, они платили как будто за аренду земли, хотя никто не мог силой заставить их делать это.

Правда служила русскому обществу в качестве нравственного оценочного критерия при оценке дозволенного и запретного. Правда имела под собой глубокое религиозное обоснование и в полном своем виде называлась «Божьей правдой». В международном договоре с Ригой 1284 г. мы читаем: «Аже иметь жялобитися вась кто на Рижяны или Гълмино или кто иныи, и вышлите к намъ, а мы правду дамы по Божьи правдъ» [8; с. 59].

Не случайно первые формально определенные правовые памятники на Руси называли «Правдами» — «Русская Правда», «Правда Ярослава», «Правда Ярославичей». В более поздние времена «Правду» заменили в России законоуложениями, сводами законов и кодексами. Но изначально в русском миропонимании истина (любовь) не может быть несправедливой, а добро не может быть обречено вне правды-истины и соответственно — всякая ложь несправедлива и безобразна, поскольку искажает образ Божий в душе человека. В единении правды-истины-красоты состоит изначально своеобразие русского правопонимания. По своим идеалам и набору духовных принципов Право, Правда и Православие неразличимы.

Древнерусские мыслители все политические действия рассматривали с позиции присутствия в них Правды. Правда — отражение свободы русского народа от формальных ограничений и законнических предписаний, его стремление жить праведно на основе традиций и нравственных принципов, полагаясь на знание Божественных заповедей. Это понятие существенно повлияло на развитие правовой мысли в России и на правосознание ее жителей.

Употребляя термин «правда» применительно к юридическим памятникам Западной Европы, необходимо понимать, что он является термином сугубо русского происхождения, выражающим представление о праве, которое было присуще русскому правосознанию. Изначально Русская Правда была феноменом народного правосознания

на Руси и только в XIII в. под этим названием был издан первый отечественный свод писанных правовых положений. Известны три редакции «Русской Правды» — Краткая, Пространная и Сокращенная [9; с. 103]. Свод «Русской Правды» соединял, по мнению многих авторитетных специалистов, исконные представления народа о Праве, народные традиции и обычаи с юридическими нормами того времени. И. Ф. Эверс видел в «Русской Правде» «самый древний законодательный памятник, каким только могут хвалиться народы», ее постановления «восходят к глубочайшей древности, о происхождении коих в других государствах едва можно делать весьма слабые гадания» [10; с. 337–338].

Как видно из прочтения экономических статей «Русской Правды», нажива, погоня за прибылью не является целью древнерусского общества. Главная экономическая мысль «Русской Правды» — стремление к обеспечению справедливой компенсации, вознаграждения за нанесенный ущерб в условиях самоуправляемых коллективов. Сама Правда гарантируется общиной, артелью и другими самоуправляемыми коллективами. Главная задача «Русской Правды» — обеспечить справедливое, с точки зрения традиционной нравственности, решение проблем, возникавших в жизни, обеспечить баланс между общинами и государством, осуществить регулирование оплаты труда по выполнению общественных функций (сбор виры, строительство укреплений, дорог и мостов). Смертная казнь заменялась денежным штрафом, пытки вообще не применялись. Так называемое «Береговое право», господствовавшее во всей Западной Европе, согласно которому потерпевшие крушение становились со всем своим имуществом собственностью владельца берега (старавшегося, к слову сказать, подчас ложными сигналами вызвать кораблекрушение), заменялось в «Русской Правде» противоположным: потерпевшим должна была оказываться всякая помощь, имущество их не конфисковалось. Существовали даже статьи о покровительстве в отношении домашних животных (лошади, вола, собаки), до чего законодательство Запада той поры не дошло. «Русская Правда» различает несостоятельность злостную от несчастной с разными правовыми последствиями.

«Русская Правда» имела огромное значение в дальнейшем развитии русского Права. Она подкрепила традиционное правосознание русского народа и легла в основу ряда последующих правовых памятников России — международного договора Новгорода и Смоленска (XII в.), Новгородской и Псковской судных грамот, Судебника 1497 г. и др.

В своих «Беседах о законах» М. М. Сперанский писал: «Всякое право, а следовательно, и право самодержавное, потоплику есть

право, поколику оно основано на правде. Там, где кончится правда и где начнется неправда, кончится право и начнется самовластие. Ни в каком случае самодержец не подлежит суду человеческому, но во всех случаях он подлежит, однако же, суду совести и суду Божию» [11; с. 338]. Показательно назывался и Манифест от 29 апреля 1881 г. — «О призыве всех верных подданных к служению верою и правдою Его Императорскому Величеству и государству, к искоренению гнусной крамолы, к утверждению веры и нравственности, доброму воспитанию детей, к истреблению неправды и хищения, к водворению порядка и правды в действии учреждений России» [12; ст. 314].

Этимология позволяет нам понять, какой исходный смысл вкладывался русским народом в понятие «Право». В семантическом ряду значений слова «Право» имеется антоним «левого», обозначение правой и левой стороны. К концу XX в. термин «левый» сведен в сознании людей лишь к стороне местоположения. На Руси слово «левый» обрело значение «нечестный, лукавый, противозаконный», а слово «правый» — «правильный, праведный, правомерный, справедливый, прямой». Термин «левый» употреблялся как символ вызова Богу. В философском плане и либерализм, и марксизм — левые течения, сосредоточенные на земной жизни и исходящие из автономности личности по отношению к Богу.

В правосознании русского народа обозначение сторон обретает значение противостояния двух антагонистических начал — добра и зла, света и тьмы, с оппозицией правомерного и противоправного, Божественного и сатанинского. В старину, перед самым выходом войска в поход, князю выводили коня и если конь спотыкался на левую ногу, в этом видели несчастливое знамение. Согласно народному поверию за правым плечом православного человека стоит ангел-хранитель, за левым — бес. Традиция эта во многом сохраняется по сей день: мы и сегодня соотносим слово «левое» со всем несправедливым, несправедливым и недобрым — в таких фразеологических оборотах, как «левый заработок», «пойти налево», «встать с левой ноги». Все это еще раз подтверждает, что те силы, которые склонны отрицать или решительно деформировать право (правое, правильное и праведное) являются левыми.

В древнерусских рукописях зафиксировано использование сорока трех слов с корнем «прав», которые Л. П. Якубинский подразделил на пять групп:

- 1) «прямой, ровный», «выпрямить, разровнять»;
- 2) «направить по прямому, правильному пути», «проводник, наставник, руководитель»;

3) «правильный, правдивый, справедливый», «то, что правильно, правда, справедливость»;

4) «правильное установление, правильный, справедливый порядок, правило»;

5) «православный, отвечающий православию, исполняющий предписания православия» [13; с. 112].

Семантически слову «Право» в русском языке противостоят слова «кривь», «левъ», «не-правъ», которые обозначают искривление Божественной истины, уклонение от Божественного порядка, неправедность и несправедливость.

Все русские цари, по возложении на них короны и вручении скипетра и державы, читали молитву, которая выражала суть их будущего правления. В частности, произносили следующее: «Да будет со мной приседящая Престолу Твоему Премудрость. Посли ю с небес святых Твоих, да уразумею, что есть угодно пред очима Твоима, и что есть Право в Заповедях Твоих» [14; с. 110]. В тексте этой молитвы Право также ассоциируется с Богом-Творцом, а за основной критерий (эталон) права берутся Божьи заповеди.

Получается, что правовой нигилизм не был свойственен традиционному сознанию русского народа. Нигилизм касался законов государства, а тяга общества к живой правде и справедливости всегда носила подлинно правовой характер. Известные слова А. И. Герцена: «Правовая необеспеченность тяготела над народом. Несправедливость одной половины его законов научила его ненавидеть и другую: он подчиняется им как силе. Полнейшее неравенство перед судом убило в нем всякое уважение к законности. Русский, какого звания он ни был, либо обходит, либо нарушает законы всюду, где это можно сделать безнаказанно. Причем совершенно также поступает правительство» [15; с. 357] только подтверждают нигилизм русского народа по отношению к неправовым законам. Закон государства, действительно, никогда не играл в русской жизни роли Высшего абсолюта, поскольку человеческие законы не могут выситься над Божественными, ибо низшее не должно возвышаться над высшим.

Духовные и социальные явления необходимо называть своими именами. Слова «юридический», «законный» и «правовой» обозначают разные понятия. Далеко не все юридические регуляторы могут называться правом. Именованное английское Law Правом столь же некорректно, сколь неправоммерно отождествлять русское право с законом. Юридические регуляторы стран, никогда не входящих в отечественную правовую систему, переводятся на русский язык как «право», но такой перевод не соответствует духовному статусу иностранных юридических регуляторов. Ибо по своему содержанию

они лишены такой духовно-нравственной основы, какая есть у русского права.

Несмотря на значительное давление из-за рубежа, Право выполняло роль фактора сохранения самобытной русской культуры. Право синтезировало в себе традиционную нравственность, каноны православной веры и непротиворечащие им юридические установления государства в единое целое. Корпус русского Права формировался такими принципами, в которых юридический закон следовал нравственной оценке религиозного канона.

Право, правду и православие русский народ не импортировал из-за рубежа, а открыл и взрастил на своей национальной почве в качестве однородных феноменов с единой духовной сущностью.

Говоря о возрождении России, нельзя упустить важнейший для России вопрос: восстановления и укрепления права. А это, в свою очередь, предполагает реставрацию исторических духовно-нравственных основ Права. Но не через закон государства, а поддержкой традиционных духовных ценностей русской культуры, созданием условий, когда духовные традиции народа не тормозятся действующими юридическими нормативами. В итоге подлинное Право само будет воспитывать и воспроизводить в российском обществе соответствующую ему духовную культуру на абсолютных началах любви, добра и красоты.

Список литературы

1. Мудрость тысячелетий. М., 2004.
2. *Проконий Кесарийский*. Война с готами. М., 1999.
3. *Kaiser D.* The Growth of Law in Medieval Russia. Princeton, 1980.
4. *Катков В. Д.* Реформированная общим языковедением логика и юриспруденция. Одесса, 1913.
5. История философии права. СПб., 1999.
6. *Семитко А. П.* Развитие правовой культуры как правовой прогресс. Екатеринбург, 1996.
7. *Тихомиров М. Н.* Древняя Русь. М., 1975.
8. История права Московского государства. Т. 1. Казань, 1877.
9. *Тихомиров М. Н.* Исследование о Русской Правде. Происхождение текстов. М. — Л., 1941.
10. *Эверс И. Ф.* Древнейшее русское право в историческом его раскрытии. СПб., 1835.
11. Правда Русская в 3 т. М. — Л., 1940–1963.
12. Беседы о законах Сперанского М. М. СПб., 1837.
13. Свод законов Российской Империи. Т. 3. СПб., 1892. Ст. 314.
14. *Якубинский Л. П.* История древнерусского языка. М., 1953.
15. *Герцен А. И.* Соч. СПб., 1905. Т. 3.

Тер-Аракельянц Владимир Араkelович

*протоиерей, доктор философских наук,
кандидат богословия, профессор кафедры библеистики,
проректор по научно-исследовательской работе
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Южно Андрей Викторович

*старший преподаватель кафедры
систематического богословия и философии,
Донская духовная семинария,
г. Ростов-на-Дону*

**О философско-правовом персонализме в рамках
философского теизма и значимости прочтения
шеллинга А.Ф. Лосевым**

Аннотация: Статья рассматривает основные этапы и формы западного философского персонализма, начиная с противодействия Якоби имперсоналистскому пантеизму, роль Шеллинга в формировании персонализма современного типа, а также влияние Шеллинга на фундаментальное обоснование персонализма в рамках философского теизма у Лосева.

Ключевые слова: имперсоналистский пантеизм, христианский теизм, атеистический персонализм, абсолютный идеалистический персонализм, теистический персонализм, сущность и ее выражение, потенции и потенциальность, философский теизм.

Ter-Arakelyants Vladimir Arakelovich

*Archpriest, Doctor of Philosophy,
PhD in Theology, Professor of the Department of Biblical Studies,
Vice-rector for research work
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

Yukhno Andrey Viktorovich

*senior lecturer of the department
systematic theology and philosophy,
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

**On philosophical and legal personalism within the
framework of philosophical theism and the significance
of reading schelling by A.F. Losev**

Abstract:The article examines the main stages and forms of Western philosophical personalism, starting with Jacobi's opposition to impersonalist

pantheism, Schelling's role in the formation of modern personalism, as well as Schelling's influence on the fundamental justification of personalism within the framework of Losev's philosophical theism.

Keywords: impersonalist pantheism, Christian theism, atheistic personalism, absolute idealistic personalism, theistic personalism, essence and its expression, potentials and potentiality, philosophical theism.

Персоналисты возводят онтологическую природу *личности* и ее значимость как ключа к пониманию реальности к моменту слияния греко-римской философии с христианским опытом и теологией. В своем первоначальном применении понятие индивидуальной личности не имело онтологической значимости. Впервые *персона*, как известно, обнаруживается в греческой и римской культуре; ее корень — греческое слово *prosopon*, относящееся к части человеческого лица вокруг и вблизи глаз (*pros* — это аккумулятив от *ops*), и *prosopon* означает маску, используемую в греческом театре. У латинян *persona* имеет этрусское происхождение — от *phersu*, и означает маску-громкоговоритель (*persono*: *per* (то есть *через, посредством*) + *sona* — *произносить, оглашать*), улучшающую дикцию актера на сцене. В римском театре *persona* — это роль в комедии или трагедии. В римском обществе *personae* отдельных его членов получают свою идентификацию, статус и ответственность от той роли в иерархическом обществе (основанного на *чести/презрении*), которую эти члены играют. К концу II в. н. э. *persona* становится термином римского права и относится к римскому гражданину как обладателю законных прав в противоположность к рабу, не являющемуся *персоной*.

Принято считать, что двумя наиболее существенными формами западного персонализма являются американский персонализм, основанный Б. П. Боуном, и французская школа Э. Мунье. Исток философского персонализма, согласно Я. О. Бенгтссону, — одному из главных специалистов в этой области, — лежит в противостоянии, состоявшемся в конце XVIII — начале XIX вв. Первой стороной этого противостояния был радикальный рационализм Просвещения — ведущий по мнению его критиков к пантеизму, атеизму и фатализму, в связке с пост-кантианским идеализмом, представлявшим собой, по мнению тех же критиков, новую форму *имперсоналистского пантеизма*. Этой составной позиции противостояло то, что началось как т. н. *спор о пантеизме* в Германии в 1780-х гг. и развивалось в последующие декады главным образом Фр. Х. Якоби. [1, р. 2] Если Э. Кассирер утверждал, что, будучи влиятельнейшим *стимулятором* мысли, собственной существенной философии Якоби не выдвинул [2, S. 16–17], то Бенгтссон полагает, что современный персонализм в своем существе восходит именно к Якоби, поскольку он защищает от угроз абстрактного радио-

нализма (наиболее ярко представленного системой Фихте) следующие позиции: статус и моральную свободу индивида, моральные ценности упорядоченного социума, а также личность и трансцендентность Бога. [1, р. 2]

Хотя Якоби часто воспринимают как склоняющегося к фидеизму, его концепция веры не соответствовала традиционной или ортодоксальной (в православном, католическом или протестантском смысле). И некоторые из последующих и вдохновленных Якоби философов пытались исправить это. Среди них наибольшее значение имеет, безусловно, Шеллинг, который в работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы» (1809), — и здесь имеет смысл вспомнить слова Хайдеггера об этой работе: «Она сокрушает *Логик*у Гегеля прежде ее публикации», — претендует на разработку (впервые!) ясного философского понятия *личности Бога*. Когда в 1841 г. Шеллинг был резонансно приглашен на кафедру в Берлинский университет, прусские власти имели в виду «искоренение семени дракона пантеизма Гегеля», поскольку Шеллинг к этому времени отошел от абсолютного идеализма гегелевского толка и развил новый вид теистической философии. Хотя и несовместимая в отдельных деталях с современным персонализмом, эта философия оказала большое влияние на его развитие — именно как новая версия персоналистического теизма.

Шеллинг в своей критике того, что Якоби воспринимает и отвергает как *пантеизм*, сочетает свои персоналистские прозрения с тем, что впоследствии станет узнаваемыми темами иррационализма, экзистенциализма, учений о бессознательном и о языке и встретится у основных представителей постмодерна, от Ницше до Хайдеггера. Немецкий идеализм в целом можно рассматривать как находящийся под влиянием *Западной эзотерической традиции*, а Шеллинга — как продолжающего опираться на нее. В параллель этому ведущие католические мыслители Франц фон Баадер и Йозеф фон Геррес, принадлежащие Мюнхенской школе, также развили новый вид теистической философии, опираясь на мистику и софиологию Якобы Беме. [1, р. 4–5] Главные персоналистские темы Шеллинга были заимствованы у него (с их частичным отделением от теоретического контекста иррационалистического романтизма) школой так называемого *спекулятивного теизма*, сыном Фихте Иммануэлем Херманном Фихте, Христианом Германном Вайзе и Германном Ульрици (писавшим также под псевдонимом Ульрих Райманн) — эта школа, существенная для философского и религиозного персонализма пока не получила достаточного внимания со стороны исследователей.

Рудольф Германн Лотце (1817–81), занимавший в свое время кафедру Фихте, Гегеля, Шеллинга и передавший ее Дильтею, важен для персонализма своей разработкой концепции ценностей и значения

(оказавшими определенное влияние на Баденскую школу неокантианства). Именно у Лотце в Германии учились будущие лидеры британского и американского персонализма. Под его прямым влиянием находился и один из ведущих протестантских теологов конца XIX в. Альбрехт Ричль.

Персонализм как широкое течение в немецкой философии XIX в. характеризуется стремлением преодолеть пантеистические элементы немецкого идеализма, включая таковые даже у позднего Шеллинга. Пантеизму противопоставляется теистическая философия, формируемая новой и отчетливо персоналистической интерпретацией христианского теизма. Согласно оценке Э. Хирша, спекулятивный теизм и правогегельяцы были двумя главными ветвями немецкой университетской философии в период 1830–1870 гг. [3] Для истории философского персонализма существенна также его шведская ветвь, представленная пятью профессорами философии в университете. Это Нильс Фредерик Биберг (1776–1827), Самуэль Груббе (1786–1853), Пер Даниэль Амадеус Аттербом (1790–1855), Эрик Густав Гайер (1783–1847) и Кристофер Якоб Бострем (1797–1866). Их философия вполне может быть названа *философией личности*.

Экзистенциалистский элемент в современном персонализме может быть возведен к Шеллингу и в некоторых отношениях к Якоби. Лекции позднего Шеллинга в Берлине были, что составляет яркий историко-ситуативный философский факт, отмечены присутствием на них Кьеркегора. Кьеркегор, как известно, полностью отверг учение Шеллинга, но развил собственные экзистенциалистские элементы в своих антигегельянских текстах. Важно отметить, что позиция Кьеркегора не лежит на магистральной линии дальнейшего развития философского персонализма.

В целом, современный философский персонализм берет свое начало у достаточно либерального Якоби в 1780-х гг., получает продолжение в консервативном климате Германии и менее консервативном климате Швеции после Наполеоновских войн, и далее, после первой, либеральной, волны германского национализма, он остается живым движением в последние декады XIX в. и первые декады XX в., когда он получает систематическое выражение как *личностный идеализм* в Британии и как *персонализм* в США. В концептуальном плане, необходимо подчеркнуть, что даже подчеркивание персонализмом личности Бога не является простым возвратом к традиционной христианской позиции. И тем не менее, вследствие традиционного христианского влияния, персонализм с самого начала был скептически по отношению к более радикальным формам превозношения индивидуальной персональности, производной от слияния универсалистского индивидуализма Просвещения и прото-романтического чувствования,

характерного для Французской революции. Здесь показательна позиция Самюэла Тейлора Кольриджа (1772–1834), настаивающего, что на самом деле «хранителем и представителем личной индивидуальности является Церковь». Равным образом мировоззрение философского персонализма несовместимо с крайними версиями романтического утверждения индивидуальных оригинальности и гениальности, с аморальным «демоническим» культом всемирно-исторического героя (которым отмечена позднейшая деградация мировоззрения в Германии). Уже у Гегеля «великий человек» велик в силу своей роли инструмента *мирового духа*, а не просто в силу персональных особенностей.

Другой (наряду с Олофом Бенгтссоном) крупный западный специалист по философскому персонализму Кит Йэнделл (Keith Yandell) в Раутлидж-энциклопедии по философии (Routledge Encyclopedia of Philosophy) определяет персонализм следующим образом. Это «утверждение, что только личности (самосознательные агенты) и их состояния существуют, и реальность представляет собой сообщество взаимодействующих личностей. Персоналист уверен, что конечные личности экзистенциально зависят от Бога как Высшей Личности, обладающей разумом и волей. Как правило, персоналисты — идеалисты в метафизике и строят свою гносеологию, отталкиваясь от данных самосознания. В этике они — не утилитаристы и видят высшую ценность в личности как свободном, самосознательном, нравственном деятеле, а не в тех или иных ментальных состояниях или безличных положениях дел. Как правило, полагая, что благой Бог не допустит потери существования для того, что имеет внутреннюю ценность, персоналисты верят в личное посмертное существование». [5] Йэнделл различает *атеистический персонализм* (МакТаггарт), *абсолютный идеалистический персонализм* (Гегель, Дж. Ройс, М. Калкинс) и *теистический персонализм* (Боун, Брайтман, Берточчи). Для всех персоналистов, личности (*персоны*) просты (имеют несоставную природу), обладают внутренней ценностью, отличной от ценности не-личностей, и по крайней мере одна личность из их общего числа является *онтологически высшей*.

Шеллинг, отталкиваясь от Канта и Якоби, развил собственную версию понятия *интеллектуальная интуиция*. Если у Якоби *вера* — это разновидность *разума*, то Шеллинг подвергает такое понимание разума определенной ревизии, не отказываясь от него вполне. Шеллинг стремится отдать должное сопротивлению трудноразрешимых, непрозрачных, иррациональных элементов опыта и реальности. Главным среди них для него является *опыт свободы*, особенно в отношении реальности добра и зла. В итоге он приходит к *пантеизму свободы*, к «реализму жизни и жизненности», основанному на новом понимании отношения творческой свободы необходимости. И эта филосо-

фия, как и в случае с Якоби, пытается заменить эпистемологически нагруженное понятие *субъекта* понятием *живой личности*. Свобода не может быть интегрирована в рациональную философскую систему. — Такое понимание свободы ставит Шеллинга особняком среди мыслителей-современников. Она заставляет его радикальным образом критиковать философию, воспринимающую лишь то, что постигается в понятиях. И эта позиция Шеллинга (инспирированная Якоби) привела к его своеобразному выходу за границы идеализма; и именно она открыла пространство развития персонализма.

Как показывает в своем исследовании П. В. Резвых, влияние Шеллинга на А. Ф. Лосева наиболее явственно в следующих трех моментах: диалектическая интерпретация первосущности; условия возможности языка; теория символа и философия мифа. [4, р. 477] Ни Бердяев, ни Лосский, ни Франк, в отличие от Лосева, не предлагают детального анализа текстов Шеллинга, не занимаются строгим и конкретным разбором терминологических и аргументативных особенностей этих текстов. Для Лосева, Шеллинг — целостный философ, периодизация деятельности которого не имеет абсолютного или решающего значения — Лосев видит у Шеллинга сквозное единство темы, проблемы и содержания. Позиционирования Лосевым себя как прямого продолжателя европейской диалектической традиции не может, само по себе, объяснить преобладающий интерес Лосева именно к Шеллингу и его предпочтение Шеллинга Гегелю. Пункт родства Лосева и Шеллинга состоит в открытости их обоим проблеме *отношения между сущностью и формой выражения этой сущности*. [4, р. 481] Центральным для Шеллинга, как известно, является вопрос о том, как Бессознательное, как сущность-основание всякого возможного *определения*, может быть доступной мышлению? — Абсолют, как абсолютная тождественность, всегда раскрывается в той или иной *форме*. Эта форма не может, по Шеллингу, представить всю полноту сущности, отсюда знаменитый парадоксальный тезис Шеллинга: форма сущности — это не что иное, как сущность, и в то же время, сама сущность никогда не есть эта форма. Отсюда происходит главное методологическое средство философии Шеллинга — понятие *потенции* и *потенциальности*. Можно согласиться с Резвых в том, что параллелью Шеллинговскому видению в восьмикнижии Лосева является концепция *сущности и энергии*. [4, р. 482] Если для Гегеля предмет апофатического усмотрения (то есть самой *апофазы*) — это внутреннее самой формы, то для Шеллинга это апофатически интенциональное (то есть то, на что направлена апофатическое мышление), всегда лежит вне формы и скрыто в глубинах самой сущности.

Лосев в своем анализе текстов Шеллинга уделяет пристальное внимание доктрине о потенциях как системной функции филосо-

фии Шеллинга. Как точно отметил Резвых, только Лосев среди его современников смог последовательное проведение Шеллингом *концепции потенций и потенциальности* на всем протяжении его творчества. [4, р. 483] А ведь в контексте вопроса об истории и существовании персонализма эта концепция имеет особое значение! Дело в том, что у Шеллинга концепция потенций теснейшим образом связана с принципиальной для теизма темой *творения* и проблемой *креационного опосредования* — обеспечения связи между Творцом и творимым (то есть, да будет позволено здесь для залогово-семантической ясности сказано, *тварью*) в акте творения. Таким образом, в персоналистской перспективе, здесь угадывается средоточие проблемы отношения между онтологически Высшей Личностью и *персонами тварными*, но наделенными всеми онтологическими атрибутами *личности*, о которых у нас шла речь выше. В плане понимания концепции как Шеллинга, так и Лосева, важно отметить, что концепцию времен *Натурфилософии* Лосев трактует как форму саморазличения Абсолюта, продолжаемую в *Идеях к философии природы* и, наконец, концепцию 1830—1840-х гг. (а она, напомним, имеет дело, с одной стороны, с модальностями, с другой — с *разумом* в понимании Аристотеля) как три версии одного и того же проблемного содержания, а именно проблемы различения между сущностью и формой выражения этой сущности — *различения*, сохраняющего *полноту выражения сущности*. Если Шеллинг в итоге пришел к резкому различению между негативной и позитивной философией, то для Лосева необходимое совпадение абсолютной диалектики и абсолютной мифологии, с нашей точки зрения, означает в персоналистской перспективе не что иное, как возможность (и необходимость!) обоснования *абсолютной личности* тварных персон, несмотря на их онтологическую подчиненность.

Философский персонализм, как мы пытались это оттенить отдельными штрихами в кратком историческом рассмотрении, представляет собой в историческом и содержательном отношении не только многоаспектное, но и довольно многоуровневое, «многослойное» явление. И если верно, что в плане, так сказать, его верхнего слоя выраженными персоналистами в русской мысли выступают прежде всего (или даже исключительно, как считают многие) Бердяев и Шестов, то в плане фундаментально нижнего слоя, — слоя конечного, принципиального обоснования персонализма в рамках *философского теизма*, — ключевой фигурой, возможно, является именно А. Ф. Лосев.

Список литературы

1. *Bengtsson Jan Olof*. The Worldview of Personalism. Origins and Early Development. Oxford University Press, Oxford, New York, 2006.

2. *Cassirer Ernst*. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuere Zeit: Dritter Band: Die Nachkantischen Systeme, 1920.
3. Historisches Woerterbuch der Philosophie, ed. Ritter, Basel: Schwabe, 1971-©2007, Vol. 10 ('Theismus, spekulativer').
4. *Rezyukh Petr V.* Friedrich Shelling and Alexei Losev // Russian Studies in Philosophy, 2018, Vol. 56, Iss. 6, pp. 477–490.
5. Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Craig, 10 volumes, Vol. 7 ('Personalism').

Фомин Евгений Александрович

*иерей, магистрант 2 курса
кафедры государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Церковь в вооруженных силах в России и в странах Запада

Аннотация: В настоящей статье рассмотрено взаимодействие армии России и РПЦ, обоснованность и необходимость деятельности института военного духовенства. Также рассмотрен и изучен опыт работы военных капелланов стран Европы и США. Проведено сравнение деятельности этих ведомств.

Ключевые слова: армия, институт военного духовенства, Русская Православная церковь, военнослужащие, религия, военные капелланы, США, Европа.

Fomin Evgeny Alexandrovich

*Priest, 2nd year undergraduate student
Department of State-Confessional Relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

The church in the armed forces in Russia and in Western countries

Abstract: This article examines the interaction of the Russian army and the Russian Orthodox Church, the validity and necessity of the institute of military clergy. The experience of military chaplains from Europe and the USA is also reviewed and studied. A comparison of the activities of these departments is carried out.

Keywords: army, military clergy institute, Russian Orthodox Church, military personnel, religion, military chaplains, USA, Europe.

В своем обращении к ветеранам Великой Отечественной войны в Кремле Президент Российской Федерации В. В. Путин заявил, что «российские воины должны иметь возможность удовлетворения религиозных потребностей вне зависимости от вероисповедания. Государство никому из своих граждан... не должно навязывать никаких убеждений... и должно обеспечить условия для отправления религиозного культа всем желающим». Армия является школой нации. Молодой человек, который вступает на путь служения Отечеству и готов защищать его, должен, помимо достойных условий материальной жизни, иметь сильный дух и внутреннюю мотивацию готовности пожертвовать и здоровьем, и самой жизнью ради защиты своей страны и своего народа. Такого рода мотивация лежит исключительно в духовной сфере. И поэтому сегодня особенно важно, чтобы духовные лица имели возможность работать с теми воинами, которые являются последователями их верований!

Большинство людей не знают, что в современной российской армии имеются военные священники. Впервые они появились в середине XVI в. В обязанности военных священников вменялось преподавание Закона Божьего. Для этого устраивались отдельные чтения и беседы. Священники должны были стать примером благочестия и веры. Со временем это направление в армии, как и в стране попытались забыть, но, как показала история Великой Отечественной войны, Афганистана и Чечни, попытка эта к счастью не удалась...

Немного истории. В Воинском уставе ратное духовенство впервые официально появилось в 1716 г., по приказу Петра Первого. Он решил, что священники должны были находиться везде — на кораблях, в полках. Морское духовенство было представлено иеромонахами, их главой был обер-иеромонах. Сухопутные священники подчинялись полевому «оберу», в мирные времена — архиерею епархии, где располагался полк.

Екатерина Вторая несколько изменила эту схему. Она поставила во главе только одного обера, под руководством которого были священники, как флота, так и армии. Он получал постоянное жалованье, после 20 лет служения ему начислялась пенсия. Затем структура военного духовенства корректировалась в течение ста лет. В 1890 г. появилось отдельное церковно-военное ведомство. В него входили многие церкви и соборы: тюремные, госпитальные, крепостные, полковые, портовые. У военного духовенства появился собственный журнал. Были назначены определенные оклады, в зависимости от сана. Главный священник приравнялся к генеральскому чину, ниже по званию — к оберу, майорскому, капитанскому и т. д. Многие военные священники проявили героизм и мужество. В Первую мировую войну примерно 2500 человек получили награды, было вручено 227 золотых

крестов. Одиннадцать священнослужителей получили Орден Св. Георгия (четверо из них — посмертно)...

В 2008–2009 г. в армии проводились специальные опросы. Как оказалось, почти 70 процентов военнослужащих — верующие. Об этом был проинформирован Медведев Д. А., который был в то время президентом. Он и дал указ возродить институт военного духовенства. Приказ был подписан в 2009 г. Копировать структуры, бывшие еще при царской власти, не стали. Началось все с формирования Управления по работе с верующими. В организации было создано 242 единицы помощников командиров. Однако за пятилетку все вакансии заполнить не удалось, несмотря на множество кандидатур. Управление начало работу со 132 священниками, из которых двое — мусульмане, один буддист, остальные — православные. Для них всех была разработана новая форма и правила ее ношения. Она утверждена патриархом Кириллом.

Военные священники должны носить на учениях воинскую полевую форму. На ней нет погон, наружных или нарукавных знаков, но имеются петлицы с темными православными крестами. Во время богослужения военный священник поверх полевой формы обязан надевать епитрахиль, крест и поручи. Сейчас обновляются и строятся базы для духовной работы на суше и флоте. Уже действует больше 160 часовен и храмов. Они строятся в Гаджиево и Североморске, в Канте и других гарнизонах.

В Севастополе военизированным стал храм св. Архистратига Михаила. Ранее это здание использовалось только как музей. Правительством было принято решение на всех кораблях первого ранга выделить помещения для совершения молитв, а это восемь крейсеров. [1]

Как результат принятых президентом России решений в 2009 г., военно-конфессиональные отношения получили существенное развитие.

На первом этапе появились священнослужители в военных подразделениях за рубежом. Понятия «военные священники», «военное духовенство», «институт военного духовенства» до сих пор никак законодательно не закреплены, но прочно вошли в обиход в качестве профессионализмов.

- В ходе второго этапа (с 1 января 2010 г.) были назначены священнослужители Русской Православной Церкви во всех воинских частях до бригады включительно. Уже с 1 декабря 2009 г. в Вооруженных Силах РФ была введена должность помощника командира (руководителя) воинской части (организации) по работе с верующими военнослужащими (имеется в Едином квалификационном справочнике должностей руководителей, специалистов и служащих) и состоялись первые назначения.

Теперь военные священники получают денежное содержание из государственного бюджета, а в структуре Министерства обороны сформировано Управление по работе с верующими военнослужащими (в составе Главного управления по работе с личным составом Вооруженных Сил Российской Федерации). В военных округах и на флотах проводятся сборы военного духовенства. 24 января 2010 г. министр обороны утвердил «Положение по организации работы с верующими военнослужащими Вооруженных Сил РФ». Согласно пункту 13 данного Положения основными задачами должностных лиц по работе с верующими военнослужащими являются:

- организация и проведение религиозных обрядов, церемоний и удовлетворение религиозных потребностей личного состава Вооруженных Сил Российской Федерации;
- организация и проведение духовно-просветительской работы; — участие в мероприятиях, проводимых органами военного управления по патриотическому и духовно-нравственному воспитанию;
- участие в работе по укреплению правопорядка и воинской дисциплины, профилактике правонарушений и суицидальных происшествий.

В 2013 г. утверждено «Положение о военном духовенстве Русской Православной Церкви в Российской Федерации», (документ принят на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 25–26 декабря 2013 г., журнал № 141). которое фактически подтвердило постановления положения по организации работы с верующими военнослужащими Вооруженных Сил РФ.

Духовный фактор в военном деле представляет и военно-научный интерес. Так, в частности, 26 января 2017 г. в Военной Академии Генерального штаба состоялась научно-практическая конференция «Духовные основы воинского служения Отечеству: уроки истории и современный опыт взаимодействия Армии и Церкви», выступая на которой с докладом «Вооруженные Силы Российской Федерации, современное состояние, и проблемы информационной безопасности в подготовке командного состава Армии и Флота. Роль религиозного фактора в возникновении и развитии военных конфликтов» заместитель начальника Военной академии Генерального штаба Вооруженных Сил РФ по учебной работе генерал-майор С. В. Чварков отметил особую роль религиозного фактора в возникновении и развитии военных конфликтов и обозначил ключевые задачи по модернизации Вооруженных Сил, остановился также на проблеме информационно-психологической безопасности, назвав ее тонкой и серьезной. По его словам, сегодня этой сфере уделяется повышенное внимание». [5]

На сегодняшний день представители военного духовенства ВСРФ принимают активное участие практически во всех мероприятиях, проводимых в армии, направленных на решение нравственных и воспитательных вопросов. Так же духовенство принимает активное участие в проводимых командно — штабных, окружных и других видах учений. Активно применяются на практике наработки для реализации свобод на свободное вероисповедание военнослужащих в полевых условиях. Есть опыт использования полевых пунктов по работе с верующими военнослужащими и совершения богослужений, таинств и обрядов в условиях учений.

Сейчас можно сказать, что институт военного духовенства возрожден. Еще очень многое предстоит сделать. Много проблем стоит перед военным священником, находящемся в непростом воинском коллективе. Но его основная задача, основная цель его нелегкого послушания заключается в том, чтобы поддержать лучшее в военнослужащих, и воину, ищущему цель, точки опоры своего служения, открыть Бога, Того, Кто Сам называет Себя Господом воинства. [2]

Служение духовных лиц в вооруженных силах является общемировой практикой. Во многих странах военное духовенство несет послушание многие десятилетия. Богатейший опыт служения, достойный внимания и изучения, имеют военные капелланы вооруженных сил Соединенных Штатов Америки и Европы.

В США институт капелланов (военных священников) был введен с самого зарождения американской армии личным приказом командующего вооруженными силами североамериканских колоний Джорджем Вашингтоном 29 июля 1775 г. При этом, финансирование капелланов изначально было возложено на государство, и по сей день служба полковых священников американской армии полностью финансируется из военного бюджета США. [3]

В армии США насчитывается более 5000 капелланов, из которых 3300 — в регулярных войсках, а 1650 — в резерве. Они представляют различные христианские конфессии, в основном протестантского толка (методисты, баптисты и другие), иудеев, а с 1987 г. и буддистов. В 2017 г. был назначен первый мусульманский капеллан дивизионного уровня. Всего же их сейчас (правда, рангом пониже) — не более 10. [4]

У военных капелланов в США имеется свой руководящий орган — Совет по делам капелланов, и подчиняется этот орган заместителю министра обороны США. В составе подразделений вооруженных сил США капелланы в служебных вопросах подчиняются непосредственно командиру воинского соединения, в котором они проходят службу. При этом военные священники имеют в своем распоряжении даже средства массовой информации — они выпускают свой собственный журнал *Military chaplain* (Военный капеллан), на теле-

видении регулярно выходят передачи «Взгляд в мир» и «Час капеллана», а для военнослужащих транслируются выступления высшего духовенства и лидеров Католической церкви из Ватикана. Таким образом служба капелланов в США имеет в своих руках довольно мощный медийный аппарат.

Теперь несколько слов об обязанностях военного священнослужителя в вооруженных силах США. Спектр их довольно широк. Прежде всего, священники в американской армии выполняют задачи психологов и специалистов по воспитательной работе. Любой солдат может прийти к священнослужителю и высказать ему все то, что его беспокоит, получив слова поддержки в свой адрес. Помимо этого, капелланы в американской армии исполняют обязанности консультантов для командного состава по вопросам религии, местных обычаев и нравов как среди представителей некоренных народов США, служащих в американской армии, так и среди коренного населения на тех территориях, где американская армия располагает базами или ведет боевые действия. Также, капелланы занимаются вопросами установления связей между армией и различными религиозными и благотворительными организациями. Помимо этого, священнослужители в рядах армии США решают ряд задач, связанных с вопросами борьбы с алкоголизмом и наркоманией в армии, предупреждения самоубийств. Кстати, стоит отметить, что в соответствии с законом о службе военных капелланов представители церкви в вооруженных силах США обязаны помогать любому солдату вне зависимости от его религиозных убеждений. Помимо всего прочего, среди обязанностей капелланов стоит выделить подготовку к различным церковным праздникам, проведение религиозных церемоний, а также — особых церемоний, посвященных национальным и военным праздникам, которые отмечаются в США. При этом, для удобства их деятельности созданы все условия — в воинских частях и на кораблях создаются специальные церковные уголки, которые и являются своеобразным «рабочим местом» священника, при этом, в атрибутах подобного уголка обязательно использование — помимо предметов религиозного культа — государственного флага США.

Одним словом, институт капелланства в США достаточно развит, обладая достаточно обширными правами, серьезным штатом священнослужителей, а также собственными СМИ. А что в Европе и, прежде всего, у союзников США по блоку НАТО? Начнем с Великобритании. Следует отметить, что в британской армии традиционно высок уровень религиозности. Так, по последним данным, не менее 85 процентов военнослужащих Королевской Британской армии называют себя христианами. Тем не менее в последнее время, в связи с общим изменением этноконфессионального состава британского общества, в британской армии стало появляться все большее количество мусульман, индуй-

стов, представителей других менее крупных религий, в связи с чем в Британии всерьез обсуждалось введение в армии не только христианских, но и мусульманских и индуистских священнослужителей, что уже привело к появлению первых исламских капелланов. Пока лишь в единичных случаях. Следует отметить, что общая численность капелланов в армии Великобритании — около 400 человек. Согласно уставу Королевской службы военных капелланов, она функционирует в интересах поддержания морального духа военнослужащих, а возглавляет эту службу генерал-майор вооруженных сил Великобритании, который также имеет духовный сан. Спектр задач, которые выполняют военные священники в армии Соединенного королевства, в принципе, идентичен задачам их коллег в американской армии. Здесь и морально-психологическая поддержка военнослужащих, и организация религиозных вечеров, и проведение богослужений, и взаимодействие с церковными и гуманитарными организациями и многое другое. Стоит отметить, что проведение религиозных вечеров и богослужений не обходится без патриотической составляющей, так как морально-нравственное воспитание в британской армии строится на двух базовых началах — христианстве и патриотизме. При этом, военнослужащие абсолютно бесплатно получают религиозную литературу, а те из них, кто всерьез заинтересовался религией, может отправиться на специальные курсы капелланов в Центр военных священников, после которых можно стать помощником военного капеллана, а затем и занять его место.

В других странах НАТО — например, в Германии — деятельность капелланов также поддерживается на высшем государственном уровне. Армейское руководство Бундесвера считает, что деятельность армейских священников резко улучшает морально-нравственный климат в немецкой армии. При этом, в связи с исторически сложившимися конфессиональными особенностями Германии, в армии ФРГ на равных представлены католическая и протестантская служба военных священников. Стоит отметить, что капелланы в германской армии имеют статус госслужащих, и, чтобы стать военным священником, кандидат на эту должность обязан получить высшее теологическое образование и отдать церковной службе не менее трех лет своей жизни. Что касается Франции, то в армии этой республики существует Епархия вооруженных сил — главный орган управления армейскими священниками во Франции. Задачи французских капелланов те же, что у американских, британских и немецких. При этом, Епархия — так же, как и в США — имеет свои СМИ. Так, она издает журналы «Церковь в вооруженных силах», «Ежегодник католического военного духовенства вооруженных сил Франции» и другие печатные издания. Военные священники есть также в армиях Польши, Чехии, Италии, Испании, Венгрии и множества других стран. [3]

В завершение, хотелось бы сказать несколько слов о том, что в служении капелланов стран НАТО и войскового духовенства ВС РФ есть как и похожие моменты, так и значимые различия. И если цель, а именно реализация религиозных прав и свобод военнослужащих, одинаковая, то условия и методика — различны. Ну а основным отличием, безусловно, является то, что военное духовенство России является, по сути, гражданским персоналом, и на сегодняшний день, не имеет своей военной епархии, находясь тем самым под двойным подчинением — военному и духовному руководству. Капелланы НАТО, меж тем являются в большей степени офицерами с правом исполнения церковных обрядов, нежели священнослужителями, несущими послушание в вооруженных силах. Какой из вариантов более эффективный сложно сказать. Я думаю, что только время сможет расставить все по своим местам. Капелланская служба НАТО имеет большую историю и богатый опыт работы в войсках. Военные священники ВСРФ тоже имеют большой опыт работы, который, хоть и был прерван почти на сто лет в начале двадцатого столетия, тем ни менее и сегодня помогает нам решать возникающие проблемы в деле воспитания и укрепления веры российских военнослужащих.

Список литературы

1. *Зиньков О.* Военные священники в современной российской армии. [Электронный ресурс] // Яндекс Дзен: информационный портал URL: <https://zen.yandex.ru/media/id/5cd7e9280092d700b89882ac/voennye-sviascenniki-v-sovremennoi-rossiiskoi-armii-5da582b82fda8600ae54bc3c> (дата обращения: 15.10.2021).
2. Духовенство веками укрепляло воинский дух. Церковь и армия. [Электронный ресурс] // Seldon news: информационный портал. URL: <https://news.myseldon.com/ru/news/index/248738056> (дата обращения: 17.10.2021).
3. *Прошкин И.* Служу стране и Богу. [Электронный ресурс] // Военное обозрение: информационный портал URL: <https://topwar.ru/63383-sluzhu-strane-i-bogu.html> (дата обращения: 17.10.2021).
4. *Являнский И.* В бой идут капелланы [Электронный ресурс] // Медиа-группа «Звезда»: информационный портал URL: <https://zvezdawekly.ru/news/20192141448-Ibb5r.html> (дата обращения: 18.10.2021).
5. *Колесов П.* Роль института военных священников в вопросе укрепления морального духа военнослужащих иностранных армий. [Электронный ресурс] // Militaryarticle: информационный портал URL: <http://militaryarticle.ru/zarubezhnoe-voennoe-obozrenie/2008-zvo/7657-rol-instituta-voennyh-svjshhennikov-v-voprose> (дата обращения: 17.10.2021).

6. Положение о военном духовенстве Русской Православной Церкви в Российской Федерации [Электронный ресурс] // Правмир: информационный портал URL: <https://www.pravmir.ru/polozhenie-o-voennom-duhovenstve-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi-v-rossijskoj-federacii> (дата обращения: 15.10.2021).
7. *Ветров М.* Православие и русское воинство. Победы нашей армии во многом обусловлены твердой верой и высоким духом народа [Электронный ресурс] // Православие.RU: информационный портал URL: <https://pravoslavie.ru/88968.html> (дата обращения: 15.10.2021).
8. *Хроленко А.* «Религия в воинском строю» [Электронный ресурс] // РИА Новости: информационный портал URL: <https://ria.ru/20150108/1041771858.html> (дата обращения: 18.10.2021).

Иеромонах Агапий (Чернышов Анатолий Юрьевич)

*магистрант 2 курса кафедры
государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Проблема власти в идеологии византийского политического исихазма XIV–XV вв.

Аннотация: В статье рассматривается проблема отношения к власти в религиозной идеологии византийского политического исихазма XIV–XV вв., указывается на роль ведущих идеологов политического исихазма в социально-политической жизни Византии в рассматриваемый исторический период.

Ключевые слова: Византийская империя, власть, свт. Григорий Палама, политика, политический исихазм, религиозная идеология.

Hieromonk Agapy (Chernyshov Anatoly Yurievich)

*2nd year undergraduate of the department
state-confessional relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

The problem of power in the ideology of byzantine political hesychasm of the XIV–XV centuries

Abstract: The article deals with the problem of attitude to power in the religious ideology of Byzantine political hesychasm of the XIV–XV centuries, indicates the role of the leading ideologists of political hesychasm in the socio-political life of Byzantium in the historical period under consideration.

Keywords: The Byzantine Empire, power, sv. Gregory Palama, politics, political hesychasm, religious ideology.

В истории Византии религиозное и социально-политическое движение XIV–XV вв., известное как политический исихазм, имело огромное значение, во многом именно религиозная идеология политического исихазма оказала определяющее влияние практически на все стороны религиозной, культурной и социально-политической жизни православного Востока, продолжавшееся целые столетия после прекращения существования Византийской империи.

Внимание исследователей к идеологии политического исихазма было впервые привлечено в русском зарубежье, благодаря трудам прот. Иоанна Мейендорфа и некоторых других исследователей. Эта инициатива была подхвачена и некоторыми советскими учеными, наиболее известным из них стал Г. М. Прохоров, тогда как некоторые из исследователей воздерживались от публикации своих работ в связи с политической ситуацией и религиозной политикой в СССР. После распада СССР, исследования в данном направлении продолжились, однако широко обсуждения названная тема не получила.

В 2002 г. была защищена кандидатская диссертация В. В. Петруниным, продолжавшим и творчески развивавшим многие идеи Г. М. Прохорова о политическом исихазме и сделавшем заключение о преемственности ключевых идей византийского политического исихазма XIV–XV вв. в современной Русской Православной Церкви, связанных с проблемой государственно-церковных отношений. На протяжении последующих десятилетий исследования в данной области были продолжены, но широкого освещения проблема не получила.

В работах современных авторов, писавших о политическом исихазме, проблеме отношения византийских исихастов к власти как таковой почти не уделяется внимания. В нашем исследовании мы попытались отчасти восполнить этот недостаток, тем более что на протяжении последних лет к опыту Византийской империи возвращаются все чаще, интерпретируя его с «охранительных» позиций, тогда как сама история свидетельствует, что политический исихазм совпадает по времени с кризисом института государственной власти в Византии и даже может считаться своего рода ответом на него с позиции религиозной идеологии в традиции восточного христианства.

В своем фундаментальном труде прот. Иоанн Мейендорф приходит к выводу, что движущей силой, имевшей для свт. Григория Паламы наибольшее значение, «была верность догматическому Православию... Именно ради соблюдения этой верности он вступил в спор с Варлаамом, ...она же, наконец, позволила занять примирительную позицию по отношению к турецким завоевателям, поскольку они предоставляли христианам религиозную свободу. Хотя св. Григорий Палама и был психологически готов к падению Византийского государства, он был далек от фатализма: пока государство существует, его необходимо

поддерживать и охранять его единство... Кантакузин представлялся св. Григорию человеком, осуществляющим эту политическую преемственность, а его противники казались не столько защитниками бедных классов, угнетаемых высшей знатью, сколько неосторожными политиками, предпочитавшими местные интересы своего города или профессии общему благу Империи» [1; с. 161].

Приведенная точка зрения все же не отражает отношения византийских исихастов, а свт. Григорий является наиболее известным и наиболее влиятельным (в том числе и в политическом отношении) идеологом византийского политического исихазма, к проблеме власти как таковой и к государственной власти, как квинтэссенции идеи власти в религиозной и политической идеологии.

Оставалась ли бы, например, исламизированная империя выразителем экзистенциальной идеи власти к ее сакрализованной форме? С точки зрения идеологии политического исихазма, вероятнее всего, оставалась бы. Тем более что идеологи византийского политического исихазма, предполагая и допуская возможность падения христианской империи, грезили возможностью тотальной христианизации исламского населения, наводнившего пределы бывшего христианского государства в случае падения последнего под натиском турок.

В значительной мере Константинополь пал почти без сопротивления, государственная власть полностью дискредитировала себя в глазах многих православных византийцев, а идеология политического исихазма сделала названную ситуацию неизбежной и необратимой. Если государство представляется преходящей ценностью, то сама власть остается ценностью не преходящей. Тем более что будущие завоеватели проявляли понятный интерес к религии и религиозной идеологии населения, над которым предполагали господствовать в скором времени. Идеологи же политического исихазма видели в этом не опасность, а возможность осуществления миссии среди мусульман.

С точки зрения В. В. Петрунина, продолжившего свои исследования политического исихазма в направлении, заданном Г. М. Прохоровым и часто ссылающегося на этого автора, отправной точкой преобразования исихазма как аскетической практики и религиозной идеологии, разделяемой почти исключительно монашествующими, в мощное социально-политическое движение становятся исихастские споры, начавшиеся в 1340-х гг., когда «на защиту умного делания становится Григорий Палама... разглядевший в обличениях Варлаама Калабрийского угрозу для православной догматики» [2; с. 20].

На наш взгляд, подобное утверждение далеко не бесспорно, поскольку отшельнический или «киновиальный» исихазм уже имел все задатки религиозно-политической идеологии, формировавшейся на протяжении столетий и связанной со своеобразной формой

иноческого эскапизма. С нашей точки зрения, катализатором бурного развития политического исихазма стали не исихастские споры, а политические события в Византийской империи, в том числе, обусловленные кризисом государственной власти и связанные с особенностями социально-культурной и экономической составляющей жизни православных византийцев в XIX в., когда монашество вновь напомнило о себе, как довольно весомой социальной силе и особой внутрицерковной партии.

Термин «политический исихазм» вводит в научный оборот Г. М. Прохоров, характеризующий исихастские споры XIV в. как «конфликт двух индивидуалистических направлений в духовной и культурной жизни» [4; с. 7]. Он же говорит о том, что политической элите Византии вскоре стало ясно, что от конечного итога возникшего внутрицерковного конфликта «зависит многое во внутренней жизни и внешней политике Византии» [4; с. 7]. В социальном плане, между прочим, распространение идеологии политического исихазма, нашедшей живой отклик в широких массах византийского населения, привело к ощутимому снижению потребления. Предполагалось, что эпифеменом политического исихазма станут такие перемены в общественной и личной жизни православных ромеев, благодаря которым высвободится значительный объем свободного времени, которое будет использовано для активизации их религиозной жизни, в частности, для занятия духовными упражнениями (аскеза), способствующими самоуглублению и совершенствованию в навыке молитвенного делания.

Сказанное вполне позволяет предположить, что внимание византийского населения могло быть смещено от очевидных социально-экономических и политических проблем к сфере духовно-нравственной, к собственно религиозной составляющей жизни людей, внутренне готовых пожертвовать государственным суверенитетом и самим государством в пользу сохранения чистоты веры. Очевидно, что речь идет и о готовности пожертвовать интересами властей, но не власти как таковой, остававшейся в представлениях многих внутренним упорядочивающим началом, катехоном, универсальным космологическим принципом и т.д. Динамичный характер властвования, а в Византии престолонаследие не было строго упорядочено, император оставался формально выборной фигурой, сочетался со статичностью самого принципа власти.

По словам Г. М. Прохорова, «существеннейшей чертой построенного Паламой философского базиса... было понятие энергии — «божественной энергии», которая пронизывает и животворит весь земной мир. Эта энергия является как бы посредствующим звеном между внемирной божественной сущностью и миром, людьми» [3; с. 90]. По аналогии с этим можно говорить и об универсальной идее

власти, как о связующем начале между субъектом власти в лице государственных властей и объектом, на который направлено властвующее воление — подвластными. Миротворческая позиция идеологов византийского исихазма была призвана реализовывать задачу примирения властвующих и подвластных, также осознавших себя субъектом внутривластного управления.

Эта идея власти находила практическое воплощение и в ходе собраний духовных лидеров византийского монашества, выносивших свой вердикт относительно предмета богословских суждений византийских исихастов и их идеологических противников, указывавших на последние как на самочинные сборища, формирующие альтернативные центры влияния по отношению к официальным органам церковного управления.

Таким образом, мы видим, что в идеологии византийского политического исихазма проблема власти получала не менее важное значение, чем богословско-аскетические вопросы или практика православной аскезы. Проблема власти становится одной из граней византийского политического исихазма XIV–XV вв., что в дальнейшем позволит говорить о «странствующей» империи-катехоне.

Список литературы

1. *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. Издание второе, испр. и доп. для русского перевода / пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. — СПб.: Византинороссика, 1997. — XVI+480 с.
2. *Петрунин В. В.* Политический исихазм и его традиции в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви»: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. — М., 2002. — 132 с.
3. *Прохоров Г. М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // ТОДРЛ. Т. XXIII. 1968. — С. 86–108.
4. *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. — Л.: Наука, 1978. — 238 с.

Раздел II

СОВРЕМЕННАЯ РОССИЯ И ИНЕРЦИЯ СОВЕТСКОГО АТЕИЗМА В ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЯХ (К 50-ЛЕТИЮ ПОМЕСТНОГО СОБОРА 1971 ГОДА)

Батиев Левон Владимирович

*кандидат юридических наук, доцент,
заведующий лабораторией политологии и права
Южного научного центра РАН,
г. Ростов-на-Дону*

Августин Блаженный и формирование средневековой теономии¹

Аннотация: Статья посвящена анализу религиозно-этических и правовых воззрений Блаженного Августина. Зло, присутствующее в граде земном, рассматривается Августином не субстанционально, но как лишенность блага. Свобода воли обосновывается скорее психологически, как субъективное переживание личности. Признание свободы воли делает возможным ответственность человека. Августин выделяет четыре вида законов — вечный, божественный, природный и человеческий. Разграничение права и морали основано им на признании важности субъективной стороны поступка.

Ключевые слова: теодицея, благо, зло, предвидение и предопределение, свобода воли, разум, законы, совесть.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44228 «Право и правосознание в теологическом измерении: история и современность».

Batiev Levon Vladimirovich

*Candidate of Legal Sciences, Associate Professor,
Head of the Laboratory of Political Science and Law
Southern Scientific Center of the Russian Academy of Sciences,
Rostov-on-Don*

Augustin the blessed and formation of the medieval theonomy

Abstract: The article is devoted to the analysis of the religious, ethical and legal views of Blessed Augustine. The evil present in the earthly city is considered by Augustine not substantively, but as a deprivation of good. Freedom of will is justified rather psychologically, as a subjective experience of the individual. The recognition of free will makes human responsibility possible. Augustine identifies four types of laws – eternal, divine, natural and human. The distinction between law and morality is based on the recognition of the importance of the subjective side of an act.

Keywords: theodicy, good, evil, foresight and predestination, free will, reason, laws, conscience.

Аврелий Августин сыграл выдающуюся роль в формировании средневековой христианско-философской мысли и европейского мировоззрения в целом [8], [11], [12; с. 183], [13; с. 191–193], [14; с. 53], [20; с. 117–126]. Его учение было важным фактором становления и развития европейской культуры не только в средние века, но и до настоящего времени. Несмотря на то, что со времени кончины Августина прошло более полутора тысячи лет, он, как писал русский религиозный философ и медиевист Л. П. Карсавин, остается нашим современником [10; с. 233]. Проблемы добра и зла, права и морали, свободы воли и ответственности человека хотя и выражаются в новых формах и новых социальных обстоятельствах, сегодня все так же актуальны, как и в прошедшие эпохи.

Теодицея составляет ядро религиозно-философской системы Августина (ряд авторов, впрочем, отказывает учению Августину в системности и внутренней цельности [17; с. 67]. Как возможно зло, если Бог — бытие величайшее, неизменяемое и вечное, причина, источник и субстанция всего сущего, — является абсолютным, высшим и неизменным благом? Является ли Бог ответственным за зло? Ответ Августина, взятый им из «Эннеад» Плотина, был позднее воспроизведен и Фомой Аквинским [7; с. 110]. Он состоит в том, что всякое бытие — это благо, а небытие — это зло. Бог, обладающий максимальным бытием, есть высшее благо [2; с. 476], от которого происходят остальные блага. Зло есть нечто чисто отрицательное, зло не есть субстанция, или какая-либо сущность [1; с. 51], «потеря добра получила название

зла» [2; с. 476], [9], [12; с. 318], [13; с. 100]. Поэтому зло существует не само по себе, а как лишенность блага (*per privationem*) [5; с. 318]. Там же, где нет никакого добра, там не может быть и какого-либо зла [6; с. 9]. Метафизическая причина наличия зла состоит в том, что за исключением самого Творца, ни одно из его творений не обладает полнотой бытия, поскольку создано из ничего.

В граде земном все распределено и расположено по своим местам, и все управляется порядком [4; с. 140, 149]. Порядок града земного, согласно Августину, есть некая иерархия, он включает в себя как добро, так и зло. Зло необходимо в силу ряда причин. Малое зло служит порядку, предотвращая зло большее. Зло выгодно подчеркивает и усиливает позитивные стороны добра. И кроме того, оно служит испытанием добродетели.

Важнейшее место в христианской религии занимает проблема предопределения и свободы воли. Согласно Августину, Бог предопределяет всякое движение человеческой воли, так как любое ее движение входит в качестве необходимого элемента в изначально существующий божественный план мира [12; с. 321–322]. Предопределение делает невозможным, по мнению А. А. Столярова, «всякое рациональное основание для вменности», а «автономия воли становится невозможна, так как способность к добру полностью замещается внешним мотивом» [15; с. 17]. В итоге, как он считает, «парадоксальным образом Августин остановился на одной из античных схем: наказание без свободы» [15; с. 19].

Однако Августин рассуждает иначе. Отвергая божественное предвидение (а значит и предопределение), мы должны отвергнуть и причинность вообще. Но если ничего не происходит без причины, тогда чего стоят разговоры о свободной воле, якобы случайных, произвольных и естественных причинах, вопрошает Августин? Случайность — есть лишь другое наименование непознанной нами причины, источник которой в любом восходит к Богу. Случайность — есть лишь другое наименование непознанной нами причины, источник которой в любом восходит к Богу.

Но как соединить свободу воли с божественным предвидением (предопределением)? Августин отвечает, что «и сама наша воля находится в порядке причин, который, как порядок определенный, содержится в предведении Божиим; потому что и человеческая воля представляет собою причину человеческих действий» [2; с. 206], она «занимает значительное место в самом порядке причин» [2; с. 208]. Более убедительной представляется психологическая сторона обоснования свободы воли, о которой пишет Г. Г. Майоров: Божественное предвидение «не исключает сам акт ... выбора и тем более субъективное переживание этого акта как свободного». «Из того, ... что бог знает,

что именно воля выберет, не следует, что воля не выбирает. Если кто-то знает, что я выберу, то этим не исключается сам акт моего выбора и тем более субъективное переживание этого акта как свободного» [12; с. 321]. При таком понимании свобода воли оказывается субъективным переживанием.

Проблема свободы воли и ее несовпадения с разумом впервые была поставлена именно Августином. Свободная воля есть благо, дарованное Богом. Телесная природа влечет человека ко всему телесному, чувственному, душа влечет его к духовному и, в конце концов, к Богу. Как существо разумное человек может бороться с недостойными влечениями. Но разум и воля человека, будучи благами сотворенными, несовершенны. В свободе воли заключен корень и добра, и зла. Разум человека не в состоянии подчинить себе неправильные устремления воли. В этом и состоит корень нравственного зла. Таким образом свободная воля есть предпосылка для совершения греха.

Почему же Бог дал человеку свободу воли? Свободная воля необходимое условие для праведной жизни. С другой стороны, без свободы воли нет ни вины, ни ответственности. Воля относится к разряду средних благ, дарованных Богом. Приверженная общему и неизменному благу, она добивается великих человеческих благ, отворачившись от него, повернувшись к собственному благу, внешнему или низшему, воля грешит.

Бог сотворил человека правым, с доброй волей. Человеческий разум обладает способностью непосредственно познавать высшую истину — Бога. Поэтому он может не грешить. «Первая данная человеку, когда он был сотворен правым, свободная воля могла не грешить, но могла и грешить» [3; с. 582]. «Вторая свобода» — свобода воли Христа («второго Адама») состоит в невозможности грешить. Свобода после грехопадения заключается в невозможности не грешить [3; с. 509]. И без божественной благодати, своими силами он уже не может вернуться к праведной жизни. Подлинно свободной воля станет только в граде Божьем, когда она будет «уже в состоянии невозможности грешить» [3; с. 582].

Предопределение никоим образом не освобождает человека от обязанности быть существом религиозным, моральным и законопослушным. Не каждому будет дарована благодать и вечное спасение, но каждый должен стремиться к этому и как минимум следовать законам Града земного. Наличие свободной воли делает возможным и справедливым соответствующее воздаяние.

Таким образом мы переходим к проблематике закона. Августин различает четыре вида законов:

- 1) вечный закон, упорядочивающий все мироздание;
- 2) божественные законы (как писанные, так и неписанные);

- 3) закон природы;
- 4) закон человеческий, регламентирующий гражданскую и даже религиозную жизнь.

Есть всеобщий иерархически выстроенный порядок, который управляется вечным (высшим) законом. «Высший закон (*lex aeterna*) — это разум и воля Бога в их единстве. Он предстает как единство сущего и должного: «факт существования порядка неотделим от обязательства подчиниться ему. Порядок, который мы наблюдаем во вселенной, есть неизменный закон» [16; с. 15].

Божественный закон. Под божественным законом Августин понимает разумные и справедливые (иными они и не могут быть) писанные и неписанные распоряжения Бога. Непосредственным источником божественного закона является разум-воля Бога.

Писанные божественные законы содержатся «в священных канонических книгах». В первую очередь это закон, содержащийся в Ветхом завете, данный через Моисея. Это — земные обетования, а через Иисуса Христа имел быть завет Новый, в котором обещается небесное царство» [3; с. 240].

Его суть состоит в двух заповедях: «Возлюби Господа Бога твоего ... Возлюби ближнего твоего, как самого себя» [2; с. 409]. Выводы и рекомендации из общего правила носят практический характер. «Порядок же этот заключается, во-первых, в том, чтобы никому не вредить, а во-вторых, в том, чтобы приносить пользу, кому нужно» [3; с. 346].

Принцип «не причиняй другому того, чего сам претерпеть не можешь — частный случай (норма) божественного закона. Как справедливо отметил А. А. Столяров этот «известный всем людям закон ... не может удовлетворить запросов моральной личности. ... Закон которой предписывает моральной личности благую любовь и поэтому значительно превышает сферу всякого права» [15; с. 21–22].

Божественный закон присутствует также в душе каждого и постигается непосредственно, путем прямого видения, созерцания или даже слияния, отождествления с ним ума. Закон, явленный через Моисея и Иисуса и зафиксированный в Священном писании, абсолютно необходим для всех — и мудрых и невежественных. Именно из него всякий получает первоначальное знание.

Гражданский закон (временный закон — *lex temporale*) конкретизирует и обеспечивает принуждением веления божественных законов и законов природы, относящихся к человеческой деятельности (деторождение и отношения между полами и т.п.). Способы и пределы его воздействия ограничены. Он распространяется только на мирские блага, он принуждает страхом» [16; с. 20]. Многообразные гражданские законы «лишь тогда справедливы, когда, учитывая конкретные обстоя-

ательства места и времени, находятся в соответствии с естественным законом справедливости» [12; с. 325].

Разграничение закона и морали — тема особенно характерная для средневековья. У Августина вся совокупность этических (нравственных) норм представлена в виде божественных законов. Однако ветхозаветная «законническая мораль» не устраивает Августина в силу самого метода регулирования. Августин — религиозный моралист, а не законник: «цель всякой заповеди есть любовь», «из страха наказания, или по какому-нибудь плотскому побуждению ...заповедь... еще не исполняется надлежащим образом, хотя и кажется, что исполняется. Любовь эта есть именно любовь к Богу и ближнему». Закон — внешнее требование, вера — внутренне убеждение. «Вера вымаливает то, что закон требует. Без дара Божьего, то есть без Духа Святого, которым изливается любовь в сердца наши (Рим. V, 5), закон будет в состоянии повелевать, но не помогать и, кроме того, делать изменником того, кто по неведению не может оправдаться» [6; с. 71].

Если «повелевающий закон существует, а в духе нет соответствующего ему расположения, то запрещение подстрекает греховное желание». Как утверждает Августин «все, что заповедует Бог, ... и все, что не повелевается, но предлагается в качестве совета, ... — все это правильно исполняется тогда, когда направляется к любви Бога и ближнего ради Бога» [6; с. 73].

Августин вслед за апостолами Павлом и Иоанном настаивает на недостаточности и неэффективности закона. Истинная праведность существует лишь в Христовой вере. *Iustitia* в понимании Августина — не просто справедливость в духе римского права. Августин придает правовой категории религиозно-этическое звучание, определяя справедливость как праведность.

Проблема соотношения закона и благодати четко выражается в четырех состояниях человека, выведенных Августином. Это состояния:

1. до закона — люди живут во мраке неведения, по влечению плоти
2. под законом — через закон произошло познание греха, но если Божественный Дух пока еще не помогает, желающий жить по закону побеждается и грешит
3. под благодатью — благодаря божественной поддержке праведник живет верою и живет праведно
4. полного и совершенного мира как результата благочестия.

Все люди способны правильно судить о справедливости и добродетели благодаря запечатленному человеческом уме понятию божественного закона, «но, чтобы самим стать добродетельными и справедливыми, они должны согласовать с неизменной нравственной нормой свою волю, т. е. должны не только знать, но и любить справедливость.

В добродетельном человеке нравственный закон... достигает не только разума, но и сердца» [12; с. 325].

Специфика религиозно-этического (в отличие от формально-правового) подхода выражается в понятии совести. Как указывает Г. Г. Майоров, по Августину «совесть — это внутренний моральный закон, записанный богом в человеческом сердце... Законы разума и законы сердца одни и те же, но последние более непосредственно влияют на человеческие поступки и, особенно на их субъективное переживание» [12; с. 325]. В этом же духе рассуждает и А. А. Столяров [15; с. 21–22]. Понятие совести наиболее четко оттеняет специфику моральной философии патристики, когда важно не само поведение, а внутренняя психологическая мотивация. Таким образом открывается возможность для различения сфер «легальности» и «моральности» на основе разделения субъективной и объективной сторон поступка (и возвеличения субъективной стороны) [18; с. 124–125], [19; с. 17–18].

Список литературы

1. *Августин*. Исповедь // Блаженный Августин. Творения. Т. 1. Об истинной религии. 2-е изд. — СПб.: Алетейя, Киев: УЦИММ-Пресс. 2000. — С. 469–741.
2. *Августин*. О граде Божием // Блаженный Августин. Творения. Т. 3. СПб.: Алетейя, Киев: УЦИММ-Пресс. 1998. — 594 с.
3. *Августин*. О граде Божием // Блаженный Августин. Творения. Т. 4. СПб.: Алетейя, Киев: УЦИММ-Пресс. 1998. — 585 с.
4. *Августин*. О порядке // Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т. 1. Об истинной религии. 2-е изд. — СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. — С. 114–182.
5. *Августин*. О свободе воли // Антология средневековой мысли. Т. 1. — СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2001. С. 25–65.
6. *Августин*. Энцикликон к Лаврентию // Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т. 2: Теологические трактаты. 2-е изд. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс. 2000. — С. 3–73.
7. *Боргош Ю.* Фома Аквинский. — М.: Мысль, 1975. — 183 с.
8. *Бриллиантов А.* Блаженный Августин и его значение на Западе // Августин: pro et contra. — СПб.: Издательство РХГА, 2002. — С. 151–192.
9. *Бычков В. В.* Эстетика отцов церкви. М: ИФ РАН, Научно-издательский центр «Ладомир». 1995. — 593 с.
10. *Карсавин Л.* Святой Августин и наша эпоха // Символ. 1992. № 28. — С. 233–241.
11. *Лопухин А.* Промысл Божий в истории человечества. Опыт философско-исторического обоснования воззрений Блаженного Августина

- и Ж. Боссюэта. 1896. Изд. 2-е. — СПб.: Типо-литография А. П. Лопухина, 1898. — 124 с. <http://mstud.org/library/1/lopuhin/promysl/0.html>
12. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика). — М.: Мысль, 1979. — 431 с.
 13. *Марру А.-И.* Святой Августин и августицианство. — М.: Вестком, 1999. — 206 с.
 14. *Мейендорф И.* Блаженный Августин // Августин: pro et contra. — СПб.: Издательство РХГА, 2002. — С. 411–425.
 15. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье. — СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1994. — 368 с.
 16. *Столяров А. А.* Проблема свободы воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. — 208 с.
 17. *Суини М.* Лекции по средневековой философии. Выпуск 1. Средневековая христианская философия Запада. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. — 304 с.
 18. *Трубецкой Е. Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства. — СПб.: Изд-во РХГА, 2004. — 598 с.
 19. *Четвернин В. А.* Из истории соотношения естественного права и правового позитивизма // Право и правотворчество: вопросы теории. — М.: Изд-во ИГиП АН СССР, 1982. — С. 119–127.
 20. *Четвернин В. А.* Политическое учение Блаженного Августина (метод исследования, основные идеи и их историческое движение) // Политико-правовые идеи и институты в их историческом развитии. — М.: Изд-во ИГиП АН СССР, 1980. — С. 12–20.
 21. *Чичерин Б. Н.* История политических учений. Т. 1. — СПб.: Изд-во РХГА, 2006. — 719 с.

Бирюков Игорь Леонидович

*иерей, аспирант кафедры философии,
права и гуманитарных наук
Армавирского государственного
педагогического университета, г. Армавир*

Специфика христианской проповеди в аспекте современной политической теологии

Аннотация: Одним из актуальных вопросов христианского мира будет вопрос в какой степени проповедник может углубляться в сферу политического. Можно ли поднимать политические вопросы в проповеди? Если да, то в каких пределах? Время от времени появляются обвинения о вмешательстве в политику священнослужителей, но, с другой стороны, есть люди, которые

ожидают от проповедников четкой позиции по различным политическим проблемам. Не имея возможности участвовать в политической борьбе, проповедник не должен оставаться на обочине социальной справедливости, осуществляя целенаправленную миссию. Он должен формировать сознание публики и пробуждать духовные силы, напоминая о том, что центральной задачей политики является справедливое благоустройство общества и государства. Что бы грамотно выстроить свою проповедь относительно вопросов политической теологии не допустить злоупотреблений, предостеречь о проблемных сферах и совершаемых ошибках и была задумана эта статья.

Ключевые слова: политическая теология, проповедь, церковь и политика, духовность, ресакрализация.

Biryukov Igor Leonidovich

*Priest, Post-Graduate Student of the Department of Philosophy,
law and humanities
Armavir State
Pedagogical University, Armavir*

Specificity of christian preaching in the aspect of modern political theology

Abstract: One of the pressing issues of the Christian world will be the question to what extent a preacher can delve into the political sphere. Can Political Issues Be Raised in the Sermon? If so, to what extent? From time to time there are accusations of interference in the politics of the clergy, but, on the other hand, there are people who expect from the preachers a clear position on various political issues. Without the opportunity to participate in political struggle, the preacher should not remain on the sidelines of social justice, carrying out a purposeful mission. It should form the consciousness of the public and awaken spiritual forces, reminding that the central task of politics is the just improvement of society and the state. In order to competently build your sermon on issues of political theology, prevent abuse, warn about problem areas and mistakes, and this article was conceived.

Key words: political theology, preaching, church and politics, spirituality, resacralization.

Сегодня многие священнослужители, говоря о исторической миссии страны, правителях, военных конфликтах или желаемом социальном мироустройстве даже не подозревают, что произносят политическую проповедь. Проповедь — это название, определяющее провозглашение слова Божьего как во время христианского богослужения или же в форме увещательной беседы, которая направлена на обращение и поклонение Богу. Проповедь является спасительным событием. Более того, провозглашение Слова Божьего вне литургии дает возможность выбирать разнообразные риторические средства

и использовать современные технологии [1]. Проповедником вполне может быть мирянин, поскольку он тоже может заниматься толкователем смыслов и ведет диалог о спасении в публичном поле. Он создает условия для развития миссии и веры, которая «рождена от слышимого, а слышимое есть слово Христово» (Рим. 10:17).

Понятие «политического» имеет важное значение для рассматриваемой темы. В узком смысле — оно включает в себя стремление к власти, партийную и административную работу, деятельности правительства, отношений между государствами. В широком смысле этот термин используется для описания стремления к общему благу и связан с коллективной жизнью всех граждан, «с достоинством, правами человека и социальной справедливостью» [2, 335–350]. Право проповедовать в дискурсе политического имеет свое богословское оправдание в пророчествах. Пророки, проповедуя суд и наказание, увещевали людей к обращению, провозглашая Царство Божье. В библейском смысле политическая проповедь направлена против угнетения и несправедливости в мире. Она является голосом угнетенных и безмолвных, всегда предлагая принятие решения без насилия.

Проповедник всегда должен учитывать, что его слова имеют социальное воздействие. Он интерпретирует человеческую жизнь в свете слова Божьего, чтобы помочь слушателям распознать Его присутствие и действие как в их жизни, так и в глобальных событиях, происходящих в мире. Проповедь предназначена для того, чтобы привести людей ко Христу или укрепить их в вере [5]. Не стоит наполнять проповедь абстрактными речами, оторванными от реальности. Она должна отражать проблемами слушателей, касаясь всеобщего блага. Если проповедь понимается как провозглашение слова Божьего, тогда очевидно, что здесь нет места для партийной агитации. Политические вопросы не могут быть предметом проповеди как минимум по трем причинам:

1) Бог не является Покровителем одной из политических сил. Он Творец и Господь мира. Он — Властелин, и им нельзя манипулировать. Его всемогущество не может ограничиваться лобированием узкопрофильных интересов. Светские власти могут попытаются использовать Церковь для поддержки своих идей, ища своего союзника в проповедях иерархов. Иногда политики берут на себя роль религиозных лидеров. Задача официальных представителей Церкви — четко дистанцироваться от любых попыток подобных манипуляций. Проповедник должен дистанцироваться от партийных властей и идеологий, которые хотят найти легитимность своих временных политических действий в Церкви и ее богословии.

2) Как граждане земного общества, слушатели Слова Божьего имеют свободу делать политический выбор в соответствии со своей сове-

стью и убеждениями. Ни проповедник, ни Церковь в целом не ставят перед собой задачу «указать конкретные решения во временных вопросах, которые Бог оставил на свободный и ответственный выбор каждого человека. «Возникновение земного государства должно быть понимаемо не как изначально богоустановленная реальность, но как предоставление Богом людям возможности устроить свою общественную жизнь исходя из их свободного волеизъявления с тем, чтобы таковое устройство, являющееся ответом на искаженную грехом земную реальность» [4, п. III.1].

3) Задача проповедников — строить общину и укреплять братские связи со всеми людьми, а не вносить разделения и раздоры. «Церковь должна вести диалог по вопросам принятия решений, имеющих отношение к жизни Церкви, церковно-государственному сотрудничеству и сферам общественной обеспокоенности Церкви» [4, п. III.9]. Духовенству запрещается выбирать какие-либо политические объединения, поскольку «перед лицом политических разногласий, противоречий и борьбы Церковь проповедует мир среди людей, придерживающихся различных политических взглядов [4, п. V.2].

Однако ничто не мешает проповедникам размышлять над политическими вопросами в более широком смысле в ракурсе социального контекста и «допускает наличие различных политических убеждений среди ее епископата, клира и мирян, за исключением таких, которые явно ведут к действиям, противоречащим православному вероучению и нравственным нормам церковного Предания [4, п. V.2]». Через призму политической теологии они могут интерпретировать реальность для осуществления конкретных жизненных решений. Проповедник злоупотребляет авторитетом, когда ведет явную агитацию, призывает к принятию определенного выбора, указывает какую партию или человека нужно поддерживать на выборах. Эти действия имеют все признаки манипулирования. Пастырский аспект, это учить слушателей занимать рациональную, политически разумную и теологически адекватную позицию, делать этические суждения в отношении общественно-политической деятельности. Стремление проповедника формировать социальное сознание людей, которое будет отражаться в их действиях, более трудная задача [6].

Воспринимается ли проповедь как политическая, определяется не только ее содержанием, но прежде всего контекстом высказываний. Речь, произнесенная в одном контексте, не вызовет восторгов или возмущений, а в другом — может быть воспринята как поддержка или критика политического курса. Иеремия, призывают к молитве в ситуации, когда народ находился под чужеземным правлением. Эти тексты являются источником для проповедника, который может подчеркнуть, что христиане, верят в Божье провидение, и знают, что даже

в самых сложных политических ситуациях можно жить по Евангелию. Как ни парадоксально, именно в самых сложных ситуациях вы можете ощутить наиболее глубокое присутствие и действие Бога в своей жизни. Такую интерпретацию действительности можно предложить в проповеди. Служение Господа Иисуса также осуществлялась в политическом контексте. Его народ находился под римской оккупацией, и Он Сам пострадал, став жертвой политических и религиозных объединений.

Стоит обратить внимание на рекомендации к проповеднику, который хочет затронуть в проповеди социально-политические вопросы. Если он захочет овладеть необходимыми навыками, то ему нужно научиться размышлять на обозначенную тему. Постараться вникнуть в ситуацию с разных ракурсов, чтобы углубить свое понимание проблем, а не упрощать их. [3, с. 36–43]. Будет полезно поговорить со специалистами для различения политических и экономических нюансов, о которых он может не догадываться или быть недостаточно информирован. Также следует подчеркнуть первооснову Евангелия, поскольку оно определяет рамки политических действий для всех христиан.

Подготовку проповеди относительно политического нужно выстраивать исходя из следующих положений. Во-первых, нужно понять: — Хорошо ли я информирован? Думал ли я о проблеме? Разобрал ли я библейский текст в свете анализа актуальной проблематики, о которой хочу говорить? Следующая серия вопросов касается источников получения информации: — Откуда я взял информацию? Насколько надежны эти источники? Подтвердил ли я полученные знания? Еще одна группа вопросов относится к общественному дискурсу: обсуждал ли я проблему с людьми, у которых иное мнение, чем у меня? Полностью ли я задумывался о последствиях, которые могут возникнуть из-за моего обращения к публике? Обсуждала ли я проблему с руководителями церковной общины? Представляю ли я в проповеди мнение тех, кто придерживается иных взглядов?

Список этих положений позволяет проповеднику критически взглянуть на запланированную речь. Это поможет более объективно подходить к политическим вопросам и защититься от предвзятости. Готовясь к проповеди, нельзя забывать о ее сути как спасительного увещевания, которое напоминает нам о том, что Бог никого не отвергает и хочет всем спастись (1Тим. 2:4). Проповедь становится нецелесообразной, оставаясь в сфере желаний, когда она ставит перед слушателями этические и политические проблемы, которые невозможно осуществить в обществе. Сущностным содержанием проповеди также не могут быть светские вопросы, которые не носят нравственного или религиозного характера.

Согласно Юргену Цимеру, каждая христианская проповедь потенциально является политической, поскольку она публична. На этой основе выделяют три типа политических проповедей [7, S. 29–31]:

1. В описательной политической проповеди, проповедник говорит как представитель определенного сообщества. Такая проповедь может быть реакцией на какое-то политическое событие, будь то похвала, плач, благодарность, катастрофа или несчастный случай. Она также может быть приурочена к какой-либо важной дате или годовщине событий. Ценность такой проповедей заключается в том, что она основана на опыте проповедника и обращена к реальностям жизни своих слушателей. Она призывает к серьезному и ответственному отношению, излагая позицию Церкви по проблемам общественной жизни. Ее опасность в злоупотреблении торжественными восхвалениями и некритическим настроем по отношению к существующей политической реальности.

2. Оценочная политическая проповедь содержит критическую оценку текущего социального и политического положения общины верующих в свете Слова Божьего. Это проповедь суждение, она предоставляет необходимую информацию и служит для того, чтобы углубить осведомленность аудитории, помогая людям осознать несправедливости, влияющие на все общество. Задача такой проповеди показать несправедливость, помещая в центр повествования драматическую судьбу людей, например, пострадавших в результате боевых действий. Она очерчивает перспективы решения проблем на основе солидарности в духе Евангелия.

3. Проповедь напоминание, представляет собой описание социально-политических изменений, несовместимых с Евангелием. Такое провозглашение является неким продолжением пророческих провозглашений, напоминающие речи пророков Амоса и Исайи, Иоанна Крестителя и Господа Иисуса Христа о Царстве Божьем. Такая проповедь, помимо пророческой критики, призывает к действию и определенной социальной позиции. В Священном Писании есть много страниц, описывающих утешение, силу и исцеление, которые исходят от Господа. Она является эхом слова Божьего в контексте человеческих страданий, страхов и надежд. Это происходит вследствие того, что проповедник слушает людей, лишенных голоса и прав, вещая от их лица.

Таким образом, ответ на вопрос, можно ли поднимать политические вопросы в проповеди, положительный и находится в миссионерском дискурсе. Необходимо, чтобы проповедь сохраняла отсылки к провозглашению Благой вести об Иисусе Христе, а не превращалась в светскую речь о политическом. Следует помнить, что поднимать вопросы в проповедях и размышлять над ними подобает в свете Слова Божьего, не допуская прямой агитации. Такой подход к политическим

вопросам позволяет понять, что человек призван не только к земной жизни, но и к жизни вечной. Политика не способна построить Царство Божье на земле, но с помощью политической теологии она способна изменить общество, сформировав ценности земного царства, основанного на духовности, нравственности, братстве, солидарности, справедливости и мире.

Список литературы

1. *Бирюков И. Л.* Спортивная духовность в ресакрализации феномена политического. // Современная наука и инновации. Ставрополь-Пятигорск, 2021. № 1. (33). С. 154–162.
2. *Гаррет С.* Богословие и справедливость наций: поиски неуловимой справедливости в политически многообразном секулярном мире. // Политическое богословие. М.: Изд. ББИ, 2019.
3. *Лункин Н. Р.* Церкви в политике и политика в церквях. Как современное христианство меняет современное общество // М.: Нестор-История, 2020, 504 с.
4. Основы социальные концепции Русской Православной Церкви. <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/osnovy-sotsialnoj-kontseptsiirusskoj-pravoslavnoj-tserkvi/> [Электронный ресурс]
5. Сила нации — в силе духа. Книга размышлений Святейшего Патриарха Кирилла // Минск, 2009. — 400 с.
6. *Шишков А. В.* Протесты Навального и православная а-политическая теология. https://vk.com/wall-111677185_129213 [Электронный ресурс]
7. *Sławiński H.* Problematyka polityczna w kazaniu. // „Polonia Sacra” XVI (XXXIV) 2012. № 31 (75). Ss. 17–39.

Васильев Антон Александрович

*доктор юридических наук, заведующий кафедрой
теории и истории государства и права Алтайского
государственного университета,
г. Барнаул*

Православные архетипы российского правосознания: сущность и значение в советский период¹

Аннотация: В статье рассматривается сущность и механизм действия православных архетипов российского правосознания. Автором отмечается доминирующее значение архетипов в регулировании поведения человека.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44228 «Право и правосознание в теологическом измерении: история и современность».

В работе анализируется сохранение традиционных правовых архетипов в общественном сознании в советский период.

Ключевые слова: архетип, православие, право, правосознание, советская власть, мессианизм, добро, справедливость.

Vasiliev Anton Alexandrovich

*Doctor of Law, Head of the Department of Theory and History
of State and Law, Altai State University,
Barnaul*

Orthodox archetypes of russian legal consciousness: essence and meaning in the soviet period

Abstract: The article examines the essence and mechanism of action of the Orthodox archetypes of Russian legal consciousness. The author notes the dominant importance of archetypes in the regulation of human behavior. The paper analyzes the preservation of traditional legal archetypes in the public consciousness during the Soviet period.

Keywords: archetype, Orthodoxy, law, sense of justice, Soviet power, messianism, good, justice.

Традиционная позитивистская установка на восприятие права как формальной системы правил не позволяет отдать должное внимание роли в регуляции человеческого поведения правосознанию, в особенности иррациональным компонентам — архетипам, менталитету, установкам, мифам и т.п. Как отмечают Э. В. Кузнецов и игумен Вениамин: «Внутренняя жизнь личности и тем более ее правовые оценки, эмоции, иллюзии с точки зрения господствующего правопонимания и насаждаемого всеобщего законопослушания представлялись чем-то второстепенным и малозначимым. В таких условиях происходит действительная деградация и разрушение правового сознания, его кризис. И заключается он не только в самой бессмысленности всей конструкции закостеневшего понятийного аппарата позитивистской теории права, но и в разрушении связи человеческого сознания с Бытием. Нам предстоит выработать критическое отношение к собственной интуиции, мнимой психологической самоочевидности, к исконному понятию справедливости. Следует осознать метафизическую значимость права» [1; с. 7].

Наряду с функционированием консервативной правовой идеологии в качестве формального источника права, она оказывает непосредственное воздействие на волю и сознание субъектов права через интуитивный, нравственно-психологический механизм. В таком случае, воля субъекта права подчиняется не внешней писаной норме права, а добровольно следует интуитивно, совестно переживаемым

принципам и ценностям. В таком интуитивном переживании правовой нормы, опирающейся на религиозно-нравственные убеждения, сочетается действие правовой доктрины в форме обычая и духовного, совестного акта человеческого духа. К. С. Аксаков по этому поводу писал: «Закон нравственный, внутренний требует, прежде всего, чтобы человек был нравственный и чтобы поступок истекал, как свободное следствие его нравственного достоинства, без чего поступок теряет цену. Закон формальный или внешний требует, чтобы поступок был нравственный по понятиям закона, вовсе не заботясь, нравственный ли сам человек, и откуда истекает его поступок. Его цель — устроить такой совершенный порядок вещей, чтобы душа оказалась не нужна человеку, чтобы и без нее люди поступали нравственно и были бы прекрасные люди... и общество бы благоденствовало. Внешняя правда требует внешней нравственности и употребляет внешние средства» [2; с. 56].

О. Георгий Флоровский так охарактеризовал такой механизм регулирования поведения человека: «Если для человеческого поведения единственным и решающим регулятивом служит им воспринимаемая норма религиозного или нравственного закона, которая непосредственно внушает образ действия в каждом отдельном случае, — то сама собою отпадает юридическая регламентация жизни общеобязательными законами и постановлениями» [3; с. 40].

Поскольку поведение человека определяется его внутренним, совестным переживанием высшей, религиозной нормы, постольку естественно, что охранители особое внимание обращали на роль традиции и старины как источников права. Старина закладывает в процессе воспитания личности в его душу стержневые нравственно-религиозные основы, формирующие его социальное поведение. Причем усвоенные в жизни ряда поколений принципы и ценности переходят в сферу бессознательную и тем самым безапелляционно принимаются душой человека как правильные, истинные начала его жизни. Совокупность подсознательных установок, стереотипов, ценностей, архетипов образуют менталитет народа, оказывающий серьезное влияние на поведение людей.

Традиционные правовые идеалы выступают архетипами — первообразами национального правосознания. Как убедительно доказал психолог К. Юнг в коллективном бессознательном общества заложены древние, неистребимые первоидеи, первосмыслы, передаваемые в ходе трансляции культурного опыта от одного поколения к другому. Такие архетипы сознания составляют необходимую часть духовности общества. В немалой степени такие первообразы служат основой для преемственности, сохраняя культурную идентичность народа в исто-

рической перспективе, несмотря на революции, модернизации и другие резкие изменения в обществе.

Архетипы выступают сами по себе средством регуляции социального поведения, создают гарантию органического и стабильного общественного развития. Забвение национальных архетипов означает гибель национальной культуры, утрату собственной идентичности [4; с. 256]. В своей диссертации Тюрин М. Г. так определяет правовые архетипы: «Архетипом национальной правовой культуры, или правовым архетипом, является воспроизводимый из поколения в поколение первичный правовой образ, возникающий под влиянием культов, верований, мифологии и религиозных ценностей, обуславливающий понимание правовых норм, юридически значимых поступков и отношений, задающий типизированный шаблон социально-правового взаимодействия. В нем отражаются исторически сложившиеся, наиболее влиятельные и устойчивые структуры национального правосознания и коллективного нерелексивного опыта, коллективных правовых представлений и стандартов поведения. Архетип является мотивационно-сюжетным стержнем формирования и развития национального стиля правового мышления» [5; с. 5].

Подобно и иным архетипам, в случае с охранительной правовой доктриной России, независимо от признания консервативных правовых идеалов позитивным правом, в национальном правовом менталитете сохраняются правовые архетипы, определяющие индивидуальное и общественное поведение. Изучение тысячелетней традиции России позволяет утверждать о сохранении в российской ментальности целого ряда охранительных правовых архетипов. Жизненность и актуальность таких традиционных ценностей обнаруживают данные социологических опросов, статистика преступности, активность в защите своих субъективных прав российскими гражданами. Байниязов, обращающий внимание на необходимость осмысления российского правового менталитет, отмечает: «Духовно-культурологическое восприятие российской ментальности позволяет выявить специфические черты ее психологии. К ним можно отнести иррациональность, алогичность, импульсивность, внушаемость, наивную идеалистичность, стремление к справедливости, терпимость, а также тесную связь с религиозными ценностями и др.» [6; с. 38].

К традиционалистским правовым архетипам российского правосознания православного содержания можно отнести:

- идеал правды-истины, справедливости;
- религиозность;
- соборность;
- добротолубие;
- нестяжательство;

- совесть;
- милосердие;
- переживание права как долга, самоограничения;
- иррациональность (интуитивность) в переживании права;
- монархическое правосознание;
- национальная и религиозно-культурная терпимость;
- культурная и правовая восприимчивость к чужому опыту и культуре.

Говоря о архетипах российской правовой культуры М. Г. Тюрин отмечает: «К основным архетипам русской национальной правовой культуры, определившим развитие российской государственности и правовой системы, следует отнести: архетипы порядка, соборности, «Матери-Земли», «центра», «победы добра», «свой — чужой», «патриархальности», «симфонической личности», «героя». На различных уровнях архетипические структуры воспроизводят, в тех или иных формах и проявлениях, следующие основные элементы развития правовой культуры: модель социально-функционального отношения к частной собственности: целостность территории, ее физическое расширение и духовно-нравственное влияние как факт стабильности и развития российской государственности; симфоническое взаимодействие в системе «личность — общество — государство» и модель государственно-правового служения (правообязанности и социального тягла): превалирования внутренней социально-правовой организации над внешним юридическим нормированием общественных отношений; тенденция к социально-политическому единению в форме государства; доминирование ценностно-рациональных правовых установок, эмоциональной предрасположенности к духовности; стремление к защите с помощью права ценности социальной справедливости» [7; с. 8].

Для понимания роли и сущности права в российском правосознании необходимо учитывать традиционный архетип оценки права (закона) как средства разрешения социальных конфликтов, когда право выполняет свою охранительную функцию. Российское правосознание видит в праве исключительно охранительный институт и с опаской относится к расширению сферы правового регулирования. За расширением правового регулирования просматривается увеличение активности государства и подмена традиционных регуляторов формально-юридическими средствами. Р. В. Насыров, отстаивающий приоритет охранительной функции права с точки зрения российского менталитета, указывает на языковые корни данного архетипа: «В слове «закон» раскрывается пространство юрисдикции государства — «за коном», т.е. за пределами действия норм отдельных самоуправляющихся корпораций (общин, ремесленных объединений, купеческих гильдий и т.д.). Общеиндоевропейский корень «кон» имеет значение «начало, ряд,

порядок». Парадоксально, но в значении этого концепта имплицитно содержится представление о каком-то «беспорядке», как основании, поводе сделать ссылку на закон. Назначение закона не обеспечивать социальную гармонию, а лишь реагировать на явные проявления зла и создавать внешние условия для реализации добра» [8; с. 144]. Российское правосознание стремится отдать должное праву как охранительному средству, не расширяя сферу его действия за счет сужения неформальных социальных регуляторов. Право не может заменить нравственность и не должно претендовать на такую замену, поскольку формализация и нормирование морали опасны и недопустимы.

Архетипы русского правового сознания срабатывают иррационально, спонтанно как озарение. В этом плане правовые архетипы не поддаются контролю и внешнему давлению. Правовые архетипы возрождаются, невзирая на их тотальную чистку, опошление, мифологизацию. Так, как только колониальный гнет Индии пал, практически сразу в стране было восстановлено обычное право и национальное правосудие. Аналогично и в России, после крушения СССР, в национальном сознании стали восстанавливаться православная вера, традиционные социальные и правовые институты — казачество, соборные идеалы, неформальное правосудие и т.п. Правовые архетипы России показывают их живучесть, высокую энергическую природу и потенциал в сохранении и развитии духовности и государственности. Нередко, архетипы, не получая должного признания государством, содействия церкви и интеллигенции, могут принимать извращенные формы, даже криминального оттенка (корпоративная соборность в медицине, адвокатуре, прикрывающая факты непрофессионализма; тюремная субкультура; в конце концов, помощь в списывании на экзамене и т.п.).

Совестный, интуитивный механизм действия права обусловлен не знанием писаного права, а воспитанием, передачей традиции и божественным присутствием в душе человека [9; с. 27]. В Новом Завете один из апостолов отмечал, что язычники, не зная завета, закона Бога, тем не менее, могут спастись, если живут в соответствии с духом Божественных заповедей, т.е. совестью. Ведь не случайно, что в большинстве правовых систем мира действует принцип «незнание закона не освобождает от ответственности». Данный принцип указывает на презумпцию знания права по его духу смыслу, на наличие в человеке закона совести, позволяющего не нарушать закон не в силу его знания, а в силу его присутствия в человеке.

Естественно, что в привычные методологические рамки исследования процесса действия права на основе государственного принуждения указанная интуитивная, совестная форма действия права не укладывается. Но, от признания или отрицания данного факта не зависит то обстоятельство, что в традиционных правовых культурах именно

такой добровольный механизм действия правовых и иных социальных норм является доминирующим. Так, в китайской и японской культуре весьма редко споры рассматриваются судами, что обусловлено доминированием неформальных институтов и норм разрешения социальных конфликтов. Поэтому заслуживают особого изучения в юриспруденции вопросы психологического действия права, правовых идеалов, роли совести в правовом регулировании, и в каком-то смысле переосмысления психологической концепции права Л. И. Петражицкого, обратившего внимание на интуитивную природу права.

Превалирование нравственного закона (заповеди) и совести над формально-юридическим законом очень точно передал К. П. Победоносцев в «Московском сборнике». Обер-прокурор Святейшего Синода писал: «Закон — с одной стороны правило, с другой стороны — заповедь, и на этом понятии о заповеди утверждается нравственное сознание о законе. Основным типом закона остается десятисловие... Независимо от того, что зовется на новом языке санкцией, независимо от кары за нарушение, заповедь имеет ту силу, что она будит совесть в человеке, полагает свыше властное разделение между светом и тьмой, между правдой и неправдой. И вот где, — а не в материальной каре за нарушение, — основная, непререкаемая санкция закона — в том, что нарушение заповеди немедленно обличается в душе у нарушителя — его совестью. От кары материальной можно избежать, кара материальная может пасть иногда без меры, или свыше меры, на невинного, по несовершенству человеческого правосудия, — а от этой внутренней кары никто не избавлен» [10; с. 135].

Раскрытие природы внутреннего, автономного регулирования поведения человека на основе совести позволит иначе посмотреть на проблему правового нигилизма. В действительности российский правовой менталитет отвергает не право, правду, нравственные абсолюты, а идею господства формализованных юридических правил, исходящих от государства. Правильнее было назвать такое отрицание доминирования закона юридическим нигилизмом. Но, за юридическим нигилизмом не кроется бесправия и анархии, так как регулятивные функции поведения человека выполняет его совесть, воспитанная в духе преклонения перед правдой — идеальным образом праведного и благочестивого поведения. Совершенно верно отмечают Э. В. Кузнецов и игумен Венамин: «Если право отождествлять с законом, то в условиях тоталитарного государства правовой инфантилизм и нигилизм не следует рассматривать как некую деформацию и разрушение правосознания. Наоборот, невосприятие антиправовых законов свидетельствует как раз о сохранении правосознания, в основе которого лежит установка на справедли-

вость, уважение естественных прав человека. Деформация правосознания, его разрушение начинаются именно с того момента, когда под влиянием порочной государственно-правовой практики в сознании людей закладывается привычка мириться с существующей несправедливостью. Правовой конформизм в такой ситуации выдается за «всеобщее уважение к праву», а уровень правосознания граждан определяется близостью (или отдаленностью) их правовой психологии к постулатам правовой идеологии» [1; с. 7].

В результате отсутствие закона в переломные эпохи, или его несправедливость не влекут к беспорядкам по той причине, что охранительные нравственно-правовые представления удерживают человека от правонарушений, скатывания общества в хаос. Средствами регуляции в таком случае выступают не законы и сила принуждения, которые могут быть бессильны, а разделяемые обществом нравственные и религиозные ценности, действующие на уровне совести отдельных людей. В русской консервативной правовой мысли такой внутренний, совестный механизм действия права назывался «правда» (митрополит Иларион), «совесть» (К. П. Победоносцев), «интуитивное право» (Л. И. Петражицкий, Н. Н. Алексеев), «естественное право», «чувство правоты» (И. А. Ильин).

Правовым идеалом в отечественном традиционализме выступала не борьба за естественные права человека, а свободное, добровольное принятие человеком требований нравственно-правового характера. Приоритет консерваторами отдавался развитию духовности, правосознанию человека, которое в эпохи кризиса и дефективности положительного права, обеспечивает сохранение порядка, мира и справедливости в общественной жизни. В таких случаях непосредственным регулятором жизни становятся не предписания формального законодательства, а наполненное высшими абсолютами правосознание личности.

Совестное переживание права берет свое начало в православной концепции о целостном духе, едином сознании, сочетающем разум, волю и чувства. Православие, чтущее идеалом духовной жизни внутреннее духовное, сердечное деланье, правильность поступков связывает не с буквальным следованием канонам, законническим предписаниям, а с их обусловленностью совестным актом человека. Если европейский рационализм, в том числе католицизм, совершенство человеческих поступков определяли рациональным критерием — совпадением действия и религиозного, правового текста, то православная традиция справедливость поведения человека искала в его подчинении высшим, абсолютным началам, заложенным в сердце человека.

В таком контексте совестное действие права представляет собой не первенство эмоций или психологических фантазмов, а действие

в едином, целостном виде всех внутренних сил человеческой души в целях поиска истинного решения в конкретной жизненной ситуации, далеко не всегда определяемой писанным правилом поведения. Открытие такой истины происходит вследствие душевного напряжения и работы как интуитивное прозрение — озарение, вспышка, обнаруживающая присутствие в человеке божественной правды.

Совость как средство регуляции человеческого поведения не ограничивается лишь выбором правильного варианта внешнего поведения, но и оказывает мощное, энергическое воздействие на сознание человека. Открытие истины, прозрение правды — своего рода благодать, приобщение человека к тайне божественного замысла, приносящее духовное совершенство человеку. Однако, действие человека не по совести в правовой ситуации, может и не иметь внешних негативных последствий. В таком случае, человек с развитой совостью или с ее остатками будет переживать внутреннее духовное потрясение — муки, угрызания совести. Как справедливо отмечается психологами, православными мыслителями, медиками, муки совести могут привести к психологическим и физиологическим заболеваниям, расстройству здоровья и даже смерти. Такое самонаказание оказывается куда более серьезным, действенным, чем внешние государственные меры репрессии за совершенные правонарушения.

Современные исторические исследования архаических обществ подтверждают определяющее значение совести в регуляции человеческого поведения. Нарушение запретов, табу не только влекло общественное осуждение и меры наказания, но и оказывало более мощное воздействие на сознание человека, нередко приводя к болезням и смерти. Так, И. Л. Честнов, рассматривая вопрос о происхождении запрета инцеста, пишет: «Во всех известных примитивных обществах нарушение запрета половых связей внутри рода равноценно смерти. Нарушитель сам умирает или заболевает, по крайней мере. Объяснить этот поразительный факт рациональным соображением о выгоде половой связи «на стороне», конечно, невозможно» [11; с. 18].

При этом важно то, что российские охранители, признавая совесть в качестве решающего фактора регулирования человеческого поведения, были далеки от двух крайностей:

- превращение права в мир субъективных идей и эмоций;
- отрицания права в принципе, т.е. правовой анархизм и нигилизм.

Сводя право к правосознанию, духовно-нравственной области человеческого сознания, консерваторы признают предопределенность правосознания религиозными началами, вложенными в дух человека самим Богом. Такая объективность существования права как идеи вос-

ходит к христианской традиции. В одном из посланий апостол Павел говорил о естественном праве — законах Божиих, вписанных в сердца людей. Иными словами, правосознание человека, чувство правоты, правда, совесть проникнуты высшими, сверхчеловеческими религиозными идеалами, позволяющими в конкретных жизненных ситуациях отыскивать единые, правильные для всех людей юридические решения. С другой стороны, традиционалисты в соотношении правосознания и положительного права первенство отдавали правосознанию как творческой и сущностной основе права. Высшим этапом в развитии они считали тот, при котором люди достигают порядка за счет развитого, одухотворенного правосознания, а не с помощью обращения к закону и силе принуждения. И. А. Ильин, говоря о цели права как достижения нравственно-правового самообязывания, по этому поводу писал: «Положительное право исполняет свое назначение тогда, когда простое осознание его правил слагает в душе человека мотив к его соблюдению, т. е. тогда, когда индивидуальный дух приемлет его в порядке самообязывания» [12; с. 205].

Развитое и крепкое правосознание и воспитанное чувство совести делают излишним внешний закон и создают такое положение, когда порядок в обществе достигается путем автономного самоограничения человеком своего поведения. И, напротив, дефекты правосознания, слабая и глухая совесть вызывают к жизни положительное право для обуздания зла и преступлений, являющихся следствием духовного повреждения человеческого общества.

Совестный механизм действия права на первый взгляд не отличается от нравственной ответственности — действия внутреннего закона собственной совести при отступлении от этических предписаний. Принято считать, что именно для нравственности характерно автономное, внутреннее регулирование поведения человека через два уровня воздействия: внешний — стыд (общественное осуждение) и внутренний (совесть). Для права же характерна лишь внешняя сторона действия — государственное принуждение. Для отечественных консерваторов очевидно, что право также как мораль имеет внутренний, совестный аспект. С одной стороны, нравственность и право тем самым сливаются в единый регулятор общественного поведения. С другой стороны, право и нравственность несут в себя различные, хотя и неразделимые ценности. Право служит справедливости, а нравственность — добру, а вместе они стремятся к нравственному совершенству личности — свободному принятию истины и братской жизни в соборной общине людей.

По мнению большинства русских охранителей, совестное переживание права оказывается более глубоким, мощным и даже мож-

но сказать более эффективным. Поступок человека в противоречии с правом, несмотря на наличие государственного принуждения, сам по себе вызывает совестный акт. Причем борьба с собственной совестью может быть более личностна важна и остра, чем претерпевание мер юридической ответственности. Так, Ф. М. Достоевский в своей повести «Честный вор» показал, что отказ от правосудия, применения мер ответственности не влияет на духовные и нравственные страдания, которые переживает правонарушитель. В повести писателя вор и пьяница Емеля, украв вещь у своего кормителя, оказывается честным, поскольку его не оставляют муки совести. В произведении показано, какие невыносимые страдания переживал вор после кражи — плач, отказ от пищи, болезнь и, в конце концов, смерть. Причем, герой произведения — потерпевший, зная о том, кто совершил преступление, не прибег к полицейским и судебным процедурам, а подверг правонарушителя более серьезной каре — угрызениям совести.

После революционных событий 1917 г. и насаждения идеологии большевизма официально консервативная правовая концепция была отвергнута и перестала фигурировать в позитивном праве России. Тем не менее, традиционалистская правовая мысль продолжала свое существование, несмотря на преследования и репрессии государства, в национальном правосознании. Целый ряд работ историков-правоведов подтверждает тот факт, что крестьянство и отчасти рабочий класс в России придерживались консервативных правовых устоев в своей жизни. По сути дела, консервативная правовая идеология сконцентрировалась на уровне интуитивного народного правосознания, когда часть интеллигенции восприняла чуждую марксистскую идеологию, а другая часть или была уничтожена (Флоренский.) или была вынуждена эмигрировать (евразийцы, И. А. Ильин, И. Л. Солоневич, позднее А. И. Солженицын). Так, А. П. и О. Ю. Ельчаниновы, анализируя крестьянское правосознание в советский период как форму правового нигилизма, приходят к закономерному выводу о сохранении в крестьянстве традиционных правовых представлений: «нужно говорить о такой особенной черте русской ментальности, как преобладание морального сознания (моральных представлений) над правовым и политическим. Короче говоря, любой акт власти оценивается социумом с точки зрения его морали, справедливости» [13; с. 8].

Вместе с тем, советская идеология, очевидно отступившая от догматов марксизма, во многом стала опираться на русские национальные культурные и правовые традиции. Особенно, роль консерватизма возросла во время Великой Отечественной Войны,

когда руководство страны стало открыто признавать традиционалистские ценности. Первоначально, было позволено Русской Православной Церкви совершать таинства, а позднее было возрождено патриаршество. Более того, советская партийная элита намеревалась провести Вселенский Собор в Москве, но этого все-таки не произошло. В политической жизни стали широко использоваться консервативные символы для обеспечения лояльности и авторитета власти — символ патриархального отца-батюшки И. В. Сталина (отца народов), власти-подвига, сослужения общества и государства. Советская идеология немало восприняла из охранительных идеалов — идея помощи славянским народом в виде СЭВ и извращенной идеи спасения всего человечества по социалистическим проектам. Характерно, что Моральный кодекс строителя коммунизма воспроизводил ценности христианства, прежде всего, десять заповедей Ветхого Завета.

Во многом идеология большевизма выступала секуляризированной и извращенной формой интерпретации православных идеалов и ценностей. Прежде всего, заметен мессианизм большевизма — стремление построить новое коммунистическое общество на земле с принципами подобными устройству христианских общин. Не случайно, что предтеча большевизма Ф. Энгельс отмечал очевидные сходства идеал коммунизма и христианских принципов, религиозных общин и основ рабочего движения [14; с. 230].

Идеология большевиков в своей пропаганде активно использовала такие христианские добродетели как:

- стремление к справедливости и равенству;
- коллективизм как извращенная форма соборности;
- идеал в золотой эре — первобытном обществе (аналогия с христианским раем).

Не случайно, что такие ценности находили поддержку в общественном сознании после октября 1917 г. В конце концов, окончательная победа большевизма не могла произойти без идейной поддержки населения. Верно Н. А. Бердяев указывал на христианские мотивы в большевизме и революции [15; с. 292]. Причем, марксизм на русской почве приобретал заметные национально-культурные черты, вбирая в себя традиционные начала русской культуры. Поэтому, несмотря на атеизм самого большевизма православные начала продолжали оказывать мощное воздействие на мотивы поведения русских людей. Зачастую, партийное руководство советской России использовала риторику и образы традиционного толка:

- идея России Третьего Мира в версии народа-освободителя от нацизма;

- риторика с христианскими сюжетами (известное обращение И. Сталина «братья и сестры» в самом начале Великой Отечественной Войны);
- использование сюжетов, символов и идей исторического характера в искусстве, культуре, кинофильмах (образы Александра Невского и Ивана Грозного, победы над западным врагом, объединения русских земель).

Таким образом, несмотря на внешнюю нетерпимость и действия против РЦП большевизм не смог искоренить православные архетипы и более того активно их использовал в своей политике.

Список литературы

1. Кузнецов Э. В., игумен Венеамин. Кризис современного правосознания // Правоведение. 1994. № 3. С. 7.
2. Аксаков К. С. Собрание сочинений. Т. I. М., 1889. С. 56.
3. Флоровский Г. Вечное и преходящее в учении славянофилов // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. — М.: Аграф, 1998.
4. Правосознание российского общества / под ред. В. В. Сорокина и А. А. Васильева. — Барнаул: Азбука, 2014. 254 с.
5. Тюрин М. Г. Архетипы национальной правовой культуры. Автореферат на соискание ученой степени кандидата юридических наук. Ростов-на-Дону, 2008.
6. Байниязов Р. С. Правосознание и российский правовой менталитет // Правоведение. 2000. № 2. С. 38–42.
7. Насыров Р. В. Отражение особенностей российского правосознания в русском языке // Правосознание российского общества: типологическая характеристика / под ред. В. В. Сорокина и А. А. Васильева. Барнаул: Азбука, 2013.
8. Сорокин В. В. Совесть как элемент русского православного правосознания // Государство и право. 2011. № 6. С. 22–27.
9. К. П. Победоносцев: pro et contra. — СПб.: РХГИ, 1996. С. 134–135.
10. Честнов И. Л. Актуальные проблемы теории государства и права: Исторические предпосылки и эволюция государства и права. — СПб.: ИВЭСЭП, Знание, 2005. С. 17–18.
11. Ильин И. А. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 4. — М.: Русская книга, 1994.
12. Ельчанинов А. П., Ельчанинова О. Ю. Правосознание советского крестьянства: к постановке проблемы (на материалах Среднего Поволжья середины 1950–1960-х гг.) // История государства и права. 2011. № 5. С. 7–8.
13. Энгельс Ф. К истории первоначального христианства. 1894 г. 320 с.
14. Бердяев Н. А. Русская идея. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Аст, 2020. 394 с.

Землякова Светлана Юрьевна

*кандидат социологических наук,
научный сотрудник Донской духовной семинарии,
старший преподаватель кафедры
теории и истории государства и права
юридического факультета
Южного Федерального Университета,
г. Ростов-на-Дону*

Развитие советской антирелигиозной системы взглядов на примере отношения к геноциду понтийских греков (посвящается Дню Памяти жертв геноцида греческого населения Понта 1914–1924 гг.)

Аннотация: В данной статье проводится анализ первых нормативно-правовых актов советской власти, лишавших Церковь политических и гражданских прав, положивших начало антирелигиозной кампании и физическому уничтожению священнослужителей и верующих граждан. В качестве примера развития советской антирелигиозной системы взглядов приводятся взаимоотношения между советским и кемальским правительствами в 20-х гг. XX в., оказание Россией экономической и военной помощи в период истребления православного греческого населения в Турции.

Ключевые слова: антирелигиозная система взглядов, советская власть, атеистическая идеология, геноцид.

Zemlyakova Svetlana Yurievna

*candidate of sociological sciences,
Researcher of the Don Theological Seminary,
senior lecturer of the department
theory and history of state and law
Faculty of Law
Southern Federal University,
Rostov-on-Don*

The development of the soviet anti-religious system of views on the example of the attitude to the genocide of the pontic greeks (dedicated to the Day of Remembrance of the victims of the genocide of the greek population of Pontus in 1914–1924)

Abstract: This article analyzes the first legal acts of the Soviet regime that deprive the Church of political and civil rights, which marked the beginning of the anti-religious campaign and the physical destruction of clergy and believers. The relationship between the Soviet and Kemal governments in the

1920s is cited as an example of the development of the Soviet anti-religious system of views. XX century, the provision of economic and military assistance by Russia during the extermination of the Orthodox Greek population in Turkey.

Keywords: anti-religious belief system, Soviet power, atheistic ideology, genocide.

Освободившись от инерции советской идеологии и посмотрев на события прошлого не через большевистско-прореволюционную атеистическую призму, а в парадигме традиционных нравственных ценностей, мы постараемся дать объективную оценку исследуемым историческим фактам.

Становление антирелигиозной системы взглядов Советского государства можно проследить с начала его образования. В результате Октябрьской революции произошла трансформация все существовавших ранее политических, экономических и культурных традиций российского общества. Переломным моментом в истории этого периода является начало борьбы советского правительства с религией и Церковью, объявленных пережитком прошлого, мракобесием и контрреволюцией. Советская Россия берет курс на уничтожение Церкви как социального института и субъекта правоотношений, и искоренение религиозного мировоззрения, не имеющих права на существование, поскольку противоречат коммунистической идеологии. Основанием законодательной базы антирелигиозной политики является Декрет о земле, согласно которому Церковь теряла право собственности на свои земельные владения, переходившие к государству [1]. Следующий шаг, подрывающий положение Церкви в России, ее идеологические и финансовые основы, принятие Постановления «О передаче дела воспитания и образования из духовного ведомства в ведение комиссариата по народному образованию» [2]. Церковь утрачивала права собственности на все земельные участки, здания, библиотеки, ценности, деньги, которые изымались вместе со всеми образовательными учреждениями: школами, училищами, семинариями. Декрет СНК от 18 декабря 1917 г. выводит из ведения Церкви регистрацию актов гражданского состояния: рождения, смерти, заключения брака [3]. Декрет «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» лишает Церковь статуса юридического лица и права владеть собственностью [4]. Церковное имущество становится достоянием народа, культовые сооружения и предметы передаются в пользование религиозных общин. Лишение Церкви финансовой поддержки со стороны государственных органов, наделение местных властей полномочиями принимать любые меры для пресечения нежелательного для советской власти поведения верующих, запрет на преподавание религиозных вероучений закладывает

основы для формирования нового атеистического мировоззрения и антирелигиозного советского образа жизни.

Статья 13 пятой главы Конституции РСФСР 1918 года закрепляет отделение Церкви от государства и школы [5]. Согласно ст. 65 Конституции представители духовенства любых конфессий и члены их семей лишались избирательных прав [5; с. 257]. Положение о лишении Церкви статуса юридического лица закрепляется в августе 1918 г. инструкцией о проведении декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». В соответствии с этим документом Церковь теряет возможность иметь расчетный счет, лишается финансовых источников, кроме сбора денежных средств вскладчину, общества, жертвующие деньги на религиозные цели подлежали закрытию с конфискацией их имущества в пользу Советов рабочих и крестьянских депутатов [6].

Первые нормативно-правовые акты советской власти, заложившие фундамент антирелигиозной политики, позволили начать строительство государства, в котором нет и не может быть религии и Церкви. Вслед за первым шагом на пути создания атеистического государства советское правительство проводит в жизнь дальнейшие меры по искоренению церковных институтов, в том числе физическое уничтожение священнослужителей и верующих граждан. Гонения на Русскую Православную церковь, сопровождавшиеся арестами и расстрелами, привело к огромному количеству жертв, исследователями Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета было названо «общее число пострадавших за веру в 1917–1950-е годы» — 564 тысяч человек [7]. Борьба с религиозными объединениями, как с «широко разветвленной враждебной советской власти легальной организацией в 600 тыс. человек по всему СССР» должна была закончиться уничтожением Церкви [8; с. 248].

В свете обозначенной внутригосударственной атеистической политики, установление дружественных отношений между советским и кемалистским правительствами в период истребления православного греческого населения в Турции можно считать внешнеполитическим проявлением советской антирелигиозной системы взглядов.

19 мая — День Памяти жертв геноцида греческого населения Понта. Законодательное установление этого Дня Греческим Парламентом в 1994 г. являлось необходимым шагом в борьбе за международное признание геноцида, привлечение внимания международного сообщества к событиям истребления греческого населения в Турции в 1914–1923 гг. Православное население Понта после Младотурецкой революции 1908 г., во время Первой мировой войны, планомерно уничтожалось в процессе массовых репрессий: депортаций, принудительного труда в «рабочих батальонах». С 1919 г., с приходом к власти

Муштафы Кемаля, начался период истребления мирного населения понтийских городов и деревень: в Амасии, Триполи, Керасунде, Орду и многих других городах были уничтожены практически все жители мужского пола, в Мерджифунде были убиты все жители поголовно; в Пафре греков запирали в церквях и сжигали живьем, около 6 тысяч человек были убиты таким образом, в основном, женщины и дети, остальные были расстреляны и зарезаны. Жестокость совершенных преступлений армией Ататюрка подтверждается многочисленными документами европейских государств и гуманитарных организаций, находящихся в Константинополе [9; с. 314–333]. Геноцид греков Понта, как и геноцид армянского народа — реализация плана истребления всех христианских народов Турции, черная страница в истории, которая, по словам Андреаса Папандреу, «становится еще чернее, так как тысячи жертв лишены элементарной моральной реабилитации» [9; с. 17].

До настоящего времени историками не исследовано в достаточной мере, какое влияние оказала значительная поддержка большевиков в разгроме эллинизма Малой Азии и победы Великого Национального Собрания Турции. Кратко рассмотрим факты оказания экономической и военной помощи Советов кемалистскому правительству, благодаря которой М. Кемалю удалось в критический момент не только встать на ноги, но и официально принять решение по истреблению всех христиан, не опасаясь более ответных мер союзников.

Договор о дружбе и братстве между Россией и Турцией был подписан 16 марта 1921 г. после продолжительных переговоров при непосредственном участии и поддержке В. И. Ленина, в этот же день стороны пришли к соглашению о безвозмездном предоставлении военной и экономической помощи М. Кемалю [10, с. 597–607]. Официальные отчеты Министерства иностранных дел России содержат информацию о предоставленной помощи, начиная с лета 1920 г. было передано огромное количество вооружения (1920 г. — 6 тысяч винтовок, 5 миллионов винтовочных снарядов, 18 тысяч снарядов; 1921 г. — 1000 бомб, 1000 взрывателей, 1000 зарядов, 8 тысяч патронов, 33 тысяч винтовок, 57 миллионов патронов, 327 пулеметов, 20 тысяч противогазов), нефть, керосин и бензин для нужд кемалистской армии, денежные средства (более 5 миллионов рублей золотом только летом 1921 г.) [10, с. 675]. Существенная военная помощь, в которой Турция остро нуждалась после поражения в Сакарье, была вновь оказана при содействии назначенного советским правительством Украины экстренным послом в Анкаре М. В. Фрунзе в августе 1921 г. и в процессе подготовки к подписанию кемалистско-украинского Договора о Дружбе и Братстве. По мнению исследователей «без этого оружия кемалисты в 1922 г. не смогли бы продолжить войну» [9; с. 389]. Отметим, что среди про-

чего вооружения Кемалю были переданы два эскадренных миноносца: «Живой» и «Жуткий».

Кемало-советский Договор сыграл решающую роль в решении «понтийского вопроса». Министр иностранных дел Советского союза Г. В. Чичерин, выступая на Конференции в Лозанне в 1923 г., подтверждает: «Победа Турции явилась результатом героической борьбы турецкого народа, турецких крестьян и ремесленников, взявших оружие. Когда иностранцы захватили их родину. Но победа Турции одновременно является и нашей победой. Поскольку в борьбе... Советская Республика послужила в качестве политического и морального маяка в смертельной борьбе за жизнь этих людей» [9; с. 391]. Мустафа Кемаль, выражал свою признательность на Конгрессе в 1922 г. за помощь, оказанную Советским правительством: «Чтобы одержать победу новой Турции над англо-французскими и греческими захватчиками, понадобилось бы несравненно большее количество жертв, победы вообще могло бы и не быть, если бы не поддержка со стороны России. Она помогла Турции как в моральном, так и в экономическом плане. И было бы преступлением, если бы наш народ забыл об этой помощи» [9; с. 393].

Следует отметить, что откровенно антирелигиозная мотивация сотрудничества с турецким правительством не озвучивалась, но мы можем оценить причины действий по тем последствиям, которые наступили в результате их совершения. Зная о том, как использовалось оружие, направленное Мустафе Кемалю (доказательством этому могут послужить сохранившиеся докладные записки Г. В. Чичерина, М. В. Фрунзе, С. И. Аралова, посла Советского союза в Анкаре, все эти материалы свидетельствуют о количестве жертв греческого населения после сражений, о «резне», «зверствах», которые устраивают турки за счет экономической помощи СССР), советское правительство не только не предавало огласке эти факты, не взывало к мировому сообществу, но и продолжало оказывать военную и финансовую поддержку Турции [9; с. 389–394]. Политические интересы диктовали не подвергать критике политику геноцида, проводимую новым союзником, поскольку это соответствовало официальной идеологической платформе советской власти, выразившейся в поддержке революционного движения, борьбе с инакомыслием, антирелигиозной борьбе.

Список литературы

1. Декрет о земле // Известия ЦИК и Петроградского Совета рабочих и солдатских депутатов, № 209, 28.10.1917. [Электронный ресурс] URL: <https://docs.cntd.ru/document/499051726> (дата обращения: 01.05.2021).
2. Постановление СНК РСФСР от 11 декабря 1917 г. «О передаче дела воспитания и образования из духовного ведомства в ведение комиссариата по народному образованию» // Собрание узаконений и рас-

- поряжений правительства за 1917–1918 г. М.: Управление делами Совнаркома СССР, 1942. С. 129–132.
3. Декрет СНК РСФСР «О гражданском браке, детях и ведении книг актов состояния» // Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917–1918 г. М.: Управление делами Совнаркома СССР, 1942. С. 161–163.
 4. Декрет СНК РСФСР «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» // Декреты Советской власти. Т. I. М.: Госполитиздат, 1957. С. 373–374.
 5. Конституция РСФСР 1918 г. // Очерк истории Советской Конституции. М.: Политиздат, 1987. С. 239–261.
 6. Постановление Наркомюста РСФСР от 24.08.1918 «О порядке проведения в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (Инструкция) // Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917–1918 г. М.: Управление делами Совнаркома СССР, 1942. С. 849–858.
 7. *Емельянов Н. Е., Хайлова О. И.* Гонения на Русскую Православную Церковь (1917–1950-е годы). [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/goneniya-na-russkuyu-pravoslavnuyu-tserkov-1917-1950-e-gody> (дата обращения: 01.05.2021).
 8. *Цыпин В., прот.* История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. — С. 248.
 9. *Фотиадис К.* Геноцид греков Понта. Салоники, М.&К.ANT. СТАМУ-ЛИС, 2015. 656 с.
 10. Документы внешней политики СССР, т. 3. — М.: Госполитиздат, 1959. — 724 с.

Иванченко Андрей Викторович

*диакон, магистрант 2 курса кафедры
государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии, г. Ростов-на-Дону*

Пасечник Дмитрий Геннадьевич

*кандидат медицинских наук,
доцент кафедры биологии и общей патологии ДГТУ,
г. Ростов-на-Дону*

Христианская биоэтика и проблема суррогатного материнства (на примере католической церкви)

Аннотация: Суррогатное материнство является одним из видов вспомогательных репродуктивных технологий, направленных на решение одной из актуальных проблем современного общества – бесплодных браков.

Однако, суррогатное материнство ставит новые эτικο-правовые вопросы перед человечеством, требующих своего решения. В статье дается оценка позиции католической церкви в отношении этой технологии, определяющее суррогатное материнство как аморальное действие, нивелирующее естественный способ зачатия как сакральный аспект супружеских отношений. Тем не менее ряд католических теологов предполагают, что суррогатное материнство в ряде случаев может быть проявлением христианской добродетели милосердия.

Ключевые слова: суррогатное материнство, репродуктивные технологии, биоэтика, христианство, католицизм, семья, личность.

Ivanchenko Andrey Viktorovich

*deacon, 2nd year undergraduate student
Department of State-Confessional Relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

Pasechnik Dmitry Gennadievich

*Candidate of Medical Sciences, Associate Professor
Department of Biology and General Pathology, DSTU,
Rostov-on-Don*

Christian bioethics and the problem of surrogate maternity (on the example of the catholic church)

Abstract: Surrogacy is one of the types of assisted reproductive technologies aimed at solving one of the urgent problems of modern society – infertile marriages. However, surrogate motherhood raises new ethical and legal issues for humanity that require their solution. The article assesses the position of the Catholic Church in relation to this technology, which defines surrogacy as an immoral act that levels the natural way of conception as a sacred aspect of marital relations. Nevertheless, a number of Catholic theologians suggest that surrogacy in some cases can be a manifestation of the Christian virtue of mercy.

Keywords: surrogate maternity, reproductive technologies, bioethics, Christianity, Catholicism, family, personality

Одной из актуальных проблем современного общества остается бесплодие. Так в России доля бесплодных браков превышает 15%, что по мнению Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ) уже является критическим уровнем [2]. Бездетность часто становится причиной разводов и ухудшает и демографическую ситуацию в нашем государстве. Для лечения бесплодия медицинская наука разработала целый комплекс вспомогательных репродуктивных технологий (в дальнейшем — ВРТ), к которым относятся экстракорпоральное

оплодотворение, метод интрацитоплазматической инъекции сперматозоида (ИКСИ), преимплантационная генетическая диагностика (ПГД), а также суррогатное материнство или “gestational carriers” (гестационное носительство — англ.), как его еще называют на Западе. И если первые перечисленные методы ВРТ сравнительно новы и находятся в постоянном развитии, то суррогатное материнство известно человечеству еще с библейских времен. Так, некоторые исследователи склонны рассматривать историю Сары и Авраама, изложенную в 16–18-х главы Книги Бытия как некий прообраз этой процедуры. В Священном Писании описывается как служанка Агарь была призвана для вынашивания наследника, поскольку Сара по физиологическим причинам сама не была способна на это [1]. Также существуют мнения, что иудейские философы изучали этические последствия суррогатного материнства еще в первых веках нашей эры. В наше время первый успешный опыт искусственного оплодотворения произошел в 1884 г. [16], первый легальный контракт на безвозмездное суррогатное вынашивание был составлен адвокатом Noel Keane в 1976 г., а впервые возмездный контракт на эту «услугу» был заключен в 1980 г. [12].

Первое успешное рождение ребенка по программе полного суррогатного материнства произошло в США в апреле 1986 г. В настоящее время объема рынка услуг суррогатного материнства оценивается от 2 до 6 миллиардов долларов ежегодно.

До тех пор, пока методы экстракорпорального оплодотворения (ЭКО) не получили широкого распространения, суррогатное материнство предполагало наличие суррогатной матери, которая предоставляла бы свою яйцеклетку для оплодотворения и свою матку, в которой созрел бы эмбрион. Эта процедура осуществлялась путем внутриматочного осеменения и, в дальнейшем, получило название т. н. «традиционного» суррогатного материнства или, в некоторых источниках, яйцеклеточного суррогатного материнства, поскольку женщина предоставляла как свою яйцеклетку для оплодотворения, так и свою матку для вынашивания зародыша. Однако начало эпохи ЭКО предоставило возможность оплодотворять яйцеклетки, не принадлежащие самой суррогатной матери, *in vitro* («на чашках Петри»), и это привело к появлению нового вида суррогатного материнства, в процессе которого суррогатная мать не предоставляет своего генетического материала для будущего ребенка. Некоторые исследователи называют такой вид суррогатного материнства «заместительным», так как суррогатная мать вынашивает будущего ребенка для «истинной» (генетической, социальной или законной) матери.

Заметим, что в то время, как ВРТ становятся все дешевле, эффективнее, доступнее и безопаснее, правовые и этические проблемы их применения привлекают все большее внимание. Действительно,

если с «традиционным» суррогатным материнством человечество, так или иначе, сталкивалось на протяжении всей своей истории и это, тем не менее, уже вызывало серьезные проблемы в области как наследования имущества, так и установление отцовства, то новые технологии затрагивают сами основы бытия человеческого общества и его базовой ячейки — семьи. Современные правовые и этические системы не успевают адаптироваться под стремительный рост медицинских технологий и регулировать такие преступные прецеденты как использование суррогатного материнства для создания рабов, в том числе и для удовлетворения сексуальных страстей, рождения детей с целью последующей продажи их органов и многие другие [18]. Однако, самым важным нравственным вопросом в этой области остается следующий — допустимо ли использование ВРТ в мире, в котором миллионы сирот все еще надеются найти своих приемных родителей и обрести семью? Эра глобальных открытий в области медицины и биологии позволяет победить бесплодие и наделяет человечество новыми репродуктивными правами, но в то же время отделяет материнство от беременности, секс от воспроизведения потомства, а также вводит третьего или даже четвертого участника в ту сакральную область супружеских отношений, которая на протяжении многих тысячелетий оставалась прерогативой лишь освященной Господом семейной пары. Прослеживаемость родословной и семейная самоидентификация являлись незыблемыми основами на протяжении всей человеческой истории и были присущи всем социальным классам, служа практическим механизмом по передаче опыта, культурных традиций, материальных ценностей, а зачастую и государственной власти, от поколения к поколению. Институт материнства также представлял собой фундаментальный аспект самоидентификации человека как личности и был многократно воспет в культуре и искусстве как путь к бессмертию в веках. Однако новые ВРТ нивелируют все прежние фундаментальные ценности и формируют ряд вопросов, которые остаются без ответа в прежней социальной парадигме. В частности, метод возмездного «заместительного» материнства, в ходе которого суррогатная мать по поручению заказчиков вынашивает эмбрион, никак генетически не связанный с нею, **а зачастую и ни с одним из родителей-заказчиков**, ставит, по меньшей мере, два существенных вопроса:

1) какие этические нормы определяют границы генетического, суррогатного и социального материнства, а также супружеской верности?

2) какие юридические нормы помогут руководствоваться при определении отцовства (материнства) и разрешении вопросов наследования?

Решение морально-этических проблем, которые возникают при использовании ВРТ, в том числе суррогатного материнства является одним из приоритетных, так как затрагивает основы человеческого бытия, семьи и общества в целом.

Одним из социальных институтов, который помогают найти эти решения является Церковь. «Развитие биомедицинских технологий значительно опережает осмысление возможных духовно-нравственных и социальных последствий их бесконтрольного применения, что не может не вызывать у Церкви глубокой пастырской озабоченности», отмечено в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» [3].

В связи с этим представляет интерес рассмотрение богословских аргументов основных мировых конфессий, которые дают оценку возможности использования ВРТ и суррогатного материнства и изменений взглядов общества, происходящих под их влиянием. В данной статье мы рассмотрим мнение католической церкви к данным проблемам.

Моральная оценка новых медицинских возможностей решения проблем бесплодия давалась Католической церковью почти незамедлительно после их появления. В 1980 г. издается Инструкция о крещении («Instruction on infant baptism»), в которой разъясняется необходимость крещения всех рожденных детей [15]. В 1987 г. выходит энциклика «*Donum vitae*», в которой определяется необходимость уважения к рождающемуся ребенку как человеческой личности [13]. В 1995 г. появилась 11-я энциклика папы Римского Иоанна Павла II «*Evangelium vitae*» (Послание о ценности и нерушимости человеческой жизни)[9]. Согласно энциклике *Donum Vitae* католическая церковь рассматривает одни репродуктивные технологии как морально допустимые, другие же – нет. Основным критерием для такой дефиниции выступает мера того ущерба, который может быть нанесен достоинству человеческой личности или же институту брака, в ходе применения тех или иных медицинских манипуляций. ЭКО, которое является неотъемлемым компонентом процедуры суррогатного материнства, также отнесено данным документом к аморальным, по большей части потому, что данная технологии нивелирует значимость соития как сакрального аспекта супружеских отношений [11].

Папа Павел VI в своем энциклике *Humanae Vitae* указывает, что «создание новой жизни- самая серьезная для человека задача, при выполнении которой супружеская пара свободно и ответственно взаимодействует со Творцом» [8]. Также параграф 2376 Катехизиса Католической Церкви гласит, что «медицинские технологии, приводящие к разделению мужа и жены и приводящие к внедрению сторонних персон в сакральную область супружеских отношений (донорство

сперматозоидов и яйцеклеток, предоставление матки для вынашивания) являются глубоко аморальными» [7].

Как уже говорилось, в результате комбинирования процедур ЭКО и суррогатного материнства, могут, в зависимости от выбора гамет, появляться на свет дети, как имеющие генетическое родство с родителями-заказчиками, так и нет. С другой стороны, католическая церковь на протяжении многих веков всячески поддерживает практику принятия в семьи детей, оставшихся без попечения родителей и, более того, институты ее социального служения проводят деятельность, напрямую направленную на спасение и размещение сирот [5]. Это позволяет некоторым представителям римской церкви заявлять, что деятельность по размещению избыточно заготовленных в процессе ЭКО эмбрионов с целью сохранения их жизней, другими словами — поиск для существующих эмбрионов «суррогатных» матерей, также не противоречит учению церкви. Более того, доктор Janet Smith, например, полагает, что суррогатное материнство, в зависимости от конкретной ситуации, может являться проявлением христианской добродетели милосердия. Она приводит пример, когда женщина выносила эмбрион для своей родной сестры, проходящей онкологическое лечение и неспособной сделать это самостоятельно из-за постоянных курсов лучевой терапии [10]. Здесь, по мнению Janet Smith, возникает некий правовой и этический казус — женщина способна зачать и выносить ребенка самостоятельно, но без должного лечения ее онкологического заболевания медицина не может гарантировать продолжительность ее жизни более периода беременности, в то время как внутриутробное облучение плода может вызвать необратимые последствия уже в его организме. Таким образом, подобные случаи применения метода суррогатного материнства необходимо, на наш взгляд, исследовать в контексте всего комплекса социальных, семейных или иных обстоятельств.

Развитие современной медицины позволило не элиминировать избыточно заготовленные эмбрионы, а сохранять их жизнь, подвергая глубокой заморозке. Так, только в США в настоящее время существует, по меньшей мере, полмиллиона замороженных эмбрионов, которые были заготовлены в результате процедуры ЭКО [6]. На первый взгляд это существенный прорыв в этическом аспекте данной процедуры, так как исключается грех убийства, однако, на самом деле, это лишь перевод проблемы в иную плоскость. В католической традиции существует достаточное количество трудов, посвященных суррогатному материнству и этике усыновления эмбрионов. Так, *Donum Vitae* определяет, что эмбрион должен рассматриваться как личность, а *Dignitas Personae*, допускающий применение некоторых ВРТ, однозначно относит принятие эмбрионов суррогатной матерью к ситуациям несправедливости, которая фактически не могут быть разрешены [13, 14]. Неко-

торые богословы, в частности преподобный Tadeusz Pacholczyk, видят в институте суррогатного материнства вызов также семейному праву. Если сперма мужчины оплодотворяет женщину, которая не является его супругой, то происходит вторжение в интимную сферу брачных отношений такой суррогатной матери и ее мужа. Другими словами, процесс суррогатного материнства, который связан с использованием, по меньшей мере, одной гаметы от представителей иного брачного союза, разрушает целостность брака суррогатной матери в глазах Церкви. Schenker J. G. указывает, что «Римско-католическая церковь убеждена, что нерушимое единство брака — необходимое и достаточное условие достойного и действительно ответственного продолжения рода» [17]. Вступление в брак подразумевает исключительность отношений мужчины и женщины, дающее им право стать родителями только исключительно друг через друга. Вторжение в процесс деторождения иных лиц подразумевает разрушение единства и целостности брака. Кроме того, суррогатное материнство определяет и несправедливость в отношении ребенка, лишая его права на отношения с биологическими родителями, с женщиной, которая выносила его, и вводит потенциально запутанные и двусмысленные отношения в его жизни. Скрытие информации от ребенка о его происхождении предполагает, что данная информация может пагубно отразиться на нем и не может быть, в связи с этим оправданной. Конференция католических епископов США считает недопустимой суррогатное материнство, потому что оно разрушает уникальность взаимоотношений матери и ребенка. Кроме того, коммерциализация суррогатного материнства унижает достоинство женщины, особенно бедной [4].

Несмотря на то, что католическое понимание супружеской верности предполагает некоторую гибкость в отношении усыновления, когда брошенный ребенок принимается в новую семью, тем не менее он остается строго консервативным в отношении гестационного суррогатного материнства, когда третья сторона попирает святость продолжения рода в браке. Тем не менее, когда суррогатная мать отказывается от ребенка, а родители-заказчики становятся его приемными родителями, якобы проявляя христианское милосердие, либеральное общество заставляет идти на уступки Католическую церковь, вынуждая одобрять подобное усыновление.

Отметим, что последовательная оппозиция Католической церкви по отношению к современным ВРТ и суррогатному материнству обусловлена христианским пониманием института семьи и материнства, которое исключает любое вмешательство третьих лиц в святость супружеских сексуальных и репродуктивных отношений. Позиция католической церкви — ребенок имеет право быть зачатым и быть выношенным только естественным путем своими биологическими родителями.

Все остальные способы воспроизводства потомства аморальны, даже если имеют благие намерения, так как разрушают единство и стабильность семьи и гражданского общества в целом.

В Катехизисе католической церкви указано, что ребенок — это Высший дар брака и он человек от момента зачатия, и его человеческие права должны уважаться родителями от самого начала зарождения новой жизни [7]. Прежде чем прибегать к сомнительным с точки зрения морали ВРТ, супружеская пара должна использовать все возможные медицинские методы решения проблемы бесплодия или признать, что это одно из испытаний.

Список литературы

1. *Андреева Л. Е.* Биоэтический нарратив в современном теологическом дискурсе (на примере технологии суррогатного материнства) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2014. — Т. 15. — № 1. — С. 42–48.
2. *Кулаков В. И.* Репродуктивное здоровье населения России: медицинские, социальные и демографические проблемы // Поликлиническая гинекология (под ред. проф. В. Н. Прилепской). — 2-е изд., доп. — М.: МЕДпресс-информ, 2005. — 640 с., ил. — С. 263–273.
3. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>.
4. *Austriaco N.* Judging the Morality of Donors and Surrogates // Biomedicine and Beatitude: An Introduction to Catholic Bioethics. CUA Press. — 2011. — P. 101–103.
5. *Berkman J.* Ethical and religious directives for a Catholic embryo adoption agency: a thought experiment. // The Ethics of Embryo Adoption and the Catholic Tradition: Moral Arguments, Economic Reality and Social Analysis, edited by Brakman S. V. and Weaver D. F. — 2007. — P. 251–273.
6. *Brakman S.-V., Weaver D. F.* Introductory chapter // The Ethics of Embryo Adoption and the Catholic Tradition Moral Arguments, Economic Reality and Social Analysis, edited by Brakman S. V. and Weaver D. F. 2007. — P. 1–2.
7. Catechism of the Catholic Church. PART THREE: LIFE IN CHRIST. III. The Love of Husband and Wife. 1992 // URL: https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_P86.HTM
8. Encyclical letter *Humanae vitae* of the supreme pontiff Paul VI.
9. Vatican Archive. *Humanae vitae*. 1968. — URL: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html
10. «*Evangelium vitae*» To the Bishops Priests and Deacons Men and Women religious lay Faithful and all People of Good Will on the Value and Inviolability of Human Life // URL: http://www.vatican.va/holy_father/

john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_en.html.

11. *Gilbert K.* Top Catholic ethicists duel over frozen embryo adoption // LifeSiteNews.com. 2011 // URL: <https://www.lifesitenews.com/news/top-catholic-ethicists-duel-over-frozen-embryo-adoption>.
12. *Haas J. M.* Begotten not made: a Catholic view of reproductive technology. // United States Conference of Catholic Bishops. 1998. URL: <https://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/reproductive-technology/begotten-not-made-a-catholic-view-of-reproductive-technology>.
13. History of surrogacy // URL: <https://surrogate.com/about-surrogacy/surrogacy-101/history-of-surrogacy/>.
14. Instruction on respect for human life in its origin and on the dignity of procreation: replies to certain questions of the day // URL: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html
15. Instruction Dignitas Personae on certain bioethical questions // URL: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_en.html
16. Instruction on infant baptism // URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19801020_pastoralis_actio_en.html.
17. Parker Herring Law Group, the history of surrogacy: 4 important eras to know // URL: <https://parkerherringlawgroup.com/surrogacy-lawyer-attorney-raleigh-nc/surrogacy-information/history-of-surrogacy/>.
18. *Schenker J. G.* Assisted reproductive practice: religious perspectives // Reproductive biomedicine online. 2005; 10(3):310-9.
19. *Wikinson S.* The exploitation argument against commercial surrogacy // Bioethics. 2003. Vol. 17. № 7. P. 169–187.

Инок Сергей (Ильин Дмитрий Алексеевич)

магистрант 2 курса

кафедры государственно-конфессиональных отношений

Донской духовной семинарии,

г. Ростов-на-Дону

Церковь в советское время: особый тип государственно-конфессиональных отношений

Аннотация: В статье рассматривается содержание понятия «государственно-конфессиональные отношения», анализируются исторические типы государственно-конфессиональных отношений в России. Приводятся этапы и изменения во взаимоотношениях между Русской Православной Церковью

и советским государством в XX в. Подчеркиваются отличительные особенности коммунистической идеологии и практики, а также раскрывается специфика сосуществования Русской Православной Церкви и атеистического государства в советский период российской истории.

Ключевые слова: государственно-конфессиональные отношения, типология государственно-конфессиональных отношений, симфония властей, государственная церковь, советский период российской истории, коммунистическая идеология, государственно-церковное сосуществование.

Monk Sergiy (Ilyin Dmitry Alekseevich)

2nd year master's student

Department of State-Confessional Relations

Don Theological Seminary,

Rostov-on-Don

Church in soviet times: a special type state-confessional relations

Abstract: The article examines the content of the concept of “state-confessional relations”, analyzes the historical types of state-confessional relations in Russia. The article describes the stages and changes in the relationship between the Russian Orthodox Church and the Soviet state in the XX century. The author emphasizes the distinctive features of the communist ideology and practice, and also reveals the specifics of the coexistence of the Russian Orthodox Church and the atheist state in the Soviet period of Russian history.

Keywords: state-confessional relations, typology of state-confessional relations, symphony of authorities, state church, Soviet period of Russian history, communist ideology, state-church coexistence.

Типология государственно-конфессиональных отношений — это одна из интереснейших областей современного научного знания, возникающая на стыке юридической и церковно-исторической мысли. Данная тема позволяет системно взглянуть на сложные процессы формирования взаимоотношений Церкви и политической власти на протяжении всей истории государственно-церковного сосуществования.

В науке типология — это классификация по существенным признакам, выделение отдельных типов явлений и объектов, близких по набору своих внутренних характеристик. Для осуществления подобной классификации по отношению к государственно-конфессиональным отношениям необходимо иметь четкое представление о содержании данного понятия. В современной юридической литературе отсутствует устоявшаяся терминология по поводу государственно-конфессиональных отношений. Авторы по-разному понимают отношения,

складывающиеся между государством и религиозными объединениями. На наш взгляд, одним из наиболее удачных и, при этом, кратких является следующее определение: «государственно-конфессиональные отношения» — это совокупность исторически складывающихся и изменяющихся форм взаимоотношений между институтами государства и религиозными образованиями (религиозными объединениями, религиозными партиями и движениями), одна из составных частей политики государства» [2; с. 20]. В данном определении важным является подчеркивание исторического аспекта государственно-конфессиональных отношений, а также признание факта их развития и динамики.

В Основах социальной концепции РПЦ представлены различные модели взаимоотношений между Церковью и государством, которые имели место в истории. Эти модели можно определить как «исторические типы» сосуществования Церкви и христианского государства. Прежде всего, выделяются типы характерные для традиционного христианства на Востоке и Западе — «византийская симфония властей» в Православии и «латинская доктрина двух мечей» в католицизме. Применительно к истории Русской Православной Церкви, важно отметить, что на протяжении более чем полуторыхвекового периода своего существования — вплоть до церковно-административной реформы Петра I, она развивалась именно в парадигме «византийской симфонии властей». При этом в Основах социальной концепции РПЦ отмечается, что по сравнению с Византией «взаимоотношения церковной и государственной власти в русской древности были более гармоничными. Впрочем, отступления от канонических норм также имели место (правление Ивана Грозного, столкновение царя Алексея Михайловича с Патриархом Никоном)» [5].

Начиная с XVIII в. Русская Церковь вступила в совершенно иной этап своего существования. В ее истории имели место три последовательно сменяющие друг друга периода, которые основывались на церковно-политических и социальных доктринах пришедших в Россию из стран Западной Европы:

1. 1700–1917 гг. — Синодальный период
2. 1917–1991 гг. — Советское время
3. 1991 — настоящее время — Современная либеральная эпоха

Синодальный период истории Русской церкви можно охарактеризовать как время, в которое государственно-конфессиональные отношения в России были построены по типу «государственная церковь», характерной для протестантской политической традиции, а конкретно, — для лютеранских церквей северо-европейских государств. Но если в рамках политических взглядов Лютера и его последователей данная система церковно-государственных отношений впол-

не логична и определяется их богословскими концепциями, то для симфонийного опыта Православия подчинение Церкви государству, превращение ее в часть структуры аппарата власти является, конечно же, нетрадиционным. Основы социальной концепции констатируют: «Что касается Синодальной эпохи, то несомненное искажение симфонической нормы в течение двух столетий церковной истории связано с ясно прослеживаемым влиянием протестантской доктрины территориализма и государственной церковности на российское правосознание и политическую жизнь» [5].

Но наибольшую сложность вызывает попытка определить тип государственно-конфессиональных отношений, имевших место в советское время, связанный с принципом светскости и радикального отделения Церкви от государства. Данный принцип также возник на Западе в протестантском мире, но связан он уже в большей степени не с немецкой лютеранской, а со швейцарской кальвинистской линией Реформации. Богословские взгляды данной протестантской традиции оказали большое влияние на формирование государственно-конфессиональных отношений западных стран, прежде всего англо-саксонского мира. Некоторые исследователи видят, однако, формирование принципа светскости и равенства всех конфессий перед государством в идеях эпохи Просвещения, восходящих, в свою очередь, не столько к христианским традициям (пусть и в протестантском варианте), сколько к идеям эпохи европейского гуманизма позднего средневековья.

Но, безусловно, не реформаторско-кальвинистские взгляды, и не идеи эпохи Просвещения, предполагавшие равноудаленность всех религиозных групп, в многонациональном и поликонфессиональном государстве, от властного политического центра, двигали теоретиками и практиками русской революции. «У принципа отделения Церкви от государства есть, однако, и иная генеалогия. На европейском континенте он явился результатом антиклерикальной или прямо антицерковной борьбы, хорошо известной, в частности, из истории французских революций. В таких случаях Церковь отделяется от государства не ввиду поликонфессиональности населения страны, а потому, что государство связывает себя с той или иной антихристианской либо вообще антирелигиозной идеологией, — здесь уже не идет речи о нейтралитете государства в отношении религии и даже о его чисто светском характере. Для Церкви это обыкновенно влечет за собой стеснения, ограничения в правах, дискриминацию или прямые гонения. История XX в. явила в разных странах мира много примеров подобного отношения государства к религии и Церкви» [5].

Представляется, что именно здесь нужно искать ответ на вопрос об особом типе государственно-конфессиональных отношений со-

ветского периода. Определяется это, прежде всего, самой природой советского государства и той тоталитарной марксистско-ленинской идеологией, носителем которой оно являлось. Важным моментом для анализа данного типа отношений является также то, что на протяжении всего советского периода отношения между Церковью и государством были неоднородными, имела место смена нескольких самостоятельных этапов.

Многие исследователи отмечают, что после революции, в условиях разрушения традиционных для России духовных сфер развернулась сакрализация марксизма-ленинизма. Он стала обретать черты нового религиозного учения. «Возможность превращения социалистической идеи (при отрицании религии) в систему ценностей религиозного характера просматривалась задолго до революции. А. В. Луначарский, будущий большевистский нарком просвещения, исходя из соображений этического и нормативного плана, предлагал определить место социализма по отношению к другим религиозным системам и выступал за социалистическое религиозное сознание. В дореволюционной атмосфере эта идея была отвергнута, раскритикована. Однако после революции действительность показала, что при разрушении старой духовной сферы происходит возведение в ранг религии новой системы ценностей, на основе социалистической идеи» [8].

Действительно, официальная советская идеология обрела в своем практическом и теоретическом воплощении многие откровенно религиозные черты — мессианский характер своей обращенности к миру, веру в светлое будущее и непогрешимость партии, культ пролетариата, отношение к работам классиков марксизма-ленинизма как к «непогрешимому писанию», мавзолей на Красной площади в форме древневосточного зиккурата, памятники Ленина, Сталина и других деятелей революции увековечивающие их память, практика переименования городов и других населенных пунктов т.д. Можно, конечно, рассматривать последние пункты как элементы монументальной пропаганды марксизма-ленинизма, но уж очень сильно все это напоминает религиозные практики языческих культов.

Однако исторический опыт человечества свидетельствует: традиционные религиозные верования играют важную роль в жизни народов, обеспечивают общность фундаментальных ценностей и тем самым единство и взаимосвязь между людьми. «Особенности менталитета народа также во многом связаны с религией. Общество нуждается в высших целях и идеалах и находит их в религии. Каждый может найти в ней то, что отвечает его потребностям: одни на уровне изначальных заповедей — не укради, не убий и т.д., другие — на уровне философского осмысления смысла собственного бытия, третьи — посвящают жизнь служению Богу и Церкви. Без такой системы ценностей, при-

знаваемых большинством в качестве высших и основополагающих, общество распадается, деградирует, погибает. Атеизм не может стать заменителем религии, удовлетворить потребности людей в высших целях, поскольку он не имеет позитивного начала. Он проповедует лишь отрицание, ничего не предлагая взамен» [8]. В Советском Союзе место разрушаемой религии усилиями властей заняла коммунистическая идеология. Но провозглашенный большевиками атеизм был лишь оружием в борьбе против Православной Церкви, против традиционной системы христианских ценностей.

Такая религиозная окрашенность советской идеологии, безусловно, заставляло коммунистическую власть рассматривать любую религию на территории страны, а Православную Церковь, прежде всего, в качестве главного идеологического конкурента, что создавало особый напряженный фон в отношениях Церкви и государства на протяжении всего советского периода. Ведь, по существу, Православная Церковь оказалась единственной крупной организацией в советском государстве, которая официально имела права иметь мировоззренческую позицию отличную от общепринятого марксистско-ленинского официоза. И это очень существенное обстоятельство, важная характеристика того типа государственно-конфессиональных отношений, которые сложились в рассматриваемую эпоху. Никогда, со времен крещения Руси, Православная Церковь в России не оказывалась в подобном положении. По существу, Русская Церковь оказалась на территории собственной страны в ситуации аналогичной той, в которой была Церковь в древнеримской империи до начала ее христианизации.

Если говорить о периодизации государственно-церковных отношений советского времени, то она определяется, прежде всего, общей государственной политикой в отношении религии и Церкви. Существуют разные варианты периодизации данной эпохи, но одним из наиболее точных является, на наш взгляд тот, который был предложен историком О. Ю. Васильевой [1].

Автор предлагает свою периодизацию из шести временных отрезков, которые связаны с переломными этапами в истории страны. И это естественно, т.к. государственно-церковная политика является частью внутренней политики любого государства. Данная периодизация позволяет определить основные этапы государственно-конфессиональных отношений советского периода, которые могут быть кратко охарактеризованы следующим образом:

1 период 1917–1929 г. В этот период государство объявляет себя сугубо светским, при котором Церковь отделяется от него, ее собственность национализируется, школа отделяется от Церкви и граждане получают право свободы совести. Юридически это положение было оформлено Декретом от 23 января 1918 г. «Об отделении церк-

ви от государства и школы от церкви». В результате Церковь была лишена гарантий правовой защищенности, и церковная жизнь стала отделяться от общественной жизни страны. В этот период борьба с Церковью будет идти по двум направлениям — видимому (силами атеистов и безбожников всех мастей) и невидимому (силами ВЧК — ГПУ — ОГПУ — НКВД).

2 период 1929–1943 гг. Период определяется постановлением ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях». Содержание этого документа красноречиво характеризует отношение тоталитарного атеистического государства к религии и Церкви. Происходит дегуманизация общества, Православие с его духовно-нравственными ценностями объявляется извращенным миропониманием, а его носители — духовенство и верующие — классовыми врагами системы. На Церковь обрушились страшные гонения, которых Церковь не знала с эпохи языческой древности. Вместе со своим народом Церковь прошла «эпоху большого террора» середины и второй половины тридцатых годов.

3 период 1943–1953 гг. После знаменитой встречи Сталина с тремя митрополитами в ночь на 4 сентября 1943 г. происходит усилиями и под контролем государства стремительное восстановление церковной структуры. 14 сентября 1943 г. СНК СССР утвердил создание Совета по делам Русской Православной Церкви, возложив на него задачу осуществления связи между правительством и Московской Патриархией. Принятие «нового курса» государственно-церковных отношений было связано, во многом, с внешнеполитическими планами советского государства и с привлечением Русской Православной Церкви к их осуществлению.

4 период 1953–1958 гг. Данный период начинается с Постановления ЦК КПСС 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения», в котором фактически пересматривалась и осуждалась как «примиренческая» прежняя политика в церковном вопросе. Предлагалось вернуться к довоенным отношениям с Церковью и вновь начать «наступление на религиозные пережитки». Содержались призывы к активному разоблачению реакционной сущности религии. При этом процесс либерализации, развенчания сталинизма сделал возможным освобождение выживших в тюрьмах и лагерях священнослужителей, сначала по амнистии, а потом и по реабилитации. К 1957 г. количество зарегистрированных храмов в СССР составило 13 478 с численностью священства 12 288.

5 период 1958–1964 гг. С постановлений «О монастырях в СССР» и «О налоговом обложении доходов предприятий епархиальных управлений, а также доходов монастырей» начинаются хрущевские гонения на Церковь. Ее результаты были устрашающими. Количе-

ство храмов сократилось до 7523, священников 7400, а действующих монастырей на всей необъятной территории Советского Союза осталось 18 (в начале антирелигиозной хрущевской кампании их было 63). При этом большая их часть была расположена в западных областях Украины. Секретным постановлением Совмина СССР от 16 января 1961 г. «Об усилении контроля за деятельностью церкви» были отменены все законодательные акты, принятые в годы Великой Отечественной войны и первое послевоенное пятилетие. Постановление кардинально меняло систему административного и финансово-хозяйственного управления приходами, ликвидировало все имевшиеся льготы священнослужителей, полностью ограничивало возможности религиозного образования детей.

6 период 1964—1991 гг. Данный период неразрывно по внутреннему содержанию связан с пятым. На 1971 г. Русская Церковь имела 6234 зарегистрированных священника, четыре года спустя их число сократилось до 5994. Возраст половины из них приближался к 60 годам, около тысячи не имели богословского образования при рукоположении, и только часть клира получила его потом, учась заочно. Число монастырей после хрущевских «церковных реформ» оставалось долгое время неизменным — 18.

80-е гг. в жизни Церкви были связаны с 1000-летием Крещения Руси. Весной 1985 г. М. С. Горбачев встретился в Кремле с иерархами Русской Церкви. У Церкви появилась реальная возможность готовиться к юбилейной дате (Хотя еще в конце апреля 1988 г. власть не давала согласие на объявление юбилейных торжеств и открытие Поместного Собора). Но они все же состоялись. И с 1988 г. Церковь получила возможность расширения своей деятельности в различных сферах: просветительской, издательской, миссионерской, благотворительной.

Данная периодизация свидетельствует о неравномерном, волнообразном характере государственно-конфессиональных отношений советского периода. Но главной характеристикой является, конечно же, абсолютная, тотальная зависимость Церкви от политики государства, зависимость, подобной которой Церковь не знала, как отмечают исследователи церковной истории, на протяжении всего времени своего исторического существования.

Конечно, государственно-конфессиональные отношения могут меняться, развиваться, приобретать новые формы. Но это имеет историческое обоснование при уважительном равноправии, при паритете во взаимоотношениях, при взаимном признании права каждой из сторон на сам факт существования друг друга. Ничего этого в советский период не было. Для Русской Церкви стоял вопрос о самом существовании и о возможности совершать свое спасительное служение людям. Годы с 1917 по 1991 — это совершенно особое, безусловно,

неоднородное, но всегда сложное и трагическое время в истории Русской Православной Церкви.

На наш взгляд, опыт существования Русской Церкви в советское время явил уникальный, совершенно особый тип государственно-конфессиональных отношений. Анализируя все ранее отмеченное, можно утверждать, что выражалось это в тех отличительных особенностях, которые характеризуют и само советское «якобы полностью безрелигиозное» государство и созданное им общество с одной стороны, и те абсолютно специфические отношения между Церковью и советской властью, которые имели место в эти годы с другой. Кратко, в виде выводов, эти особенности можно представить следующим образом:

1. Советское государство, созданное большевиками в результате событий Великой русской революции, в самой своей основе содержало идеи несовместимые не только с христианской, но и с какой-либо иной духовностью. Марксизм, который современными философами, экономистами и политологами определяется как «тоталитарный экономический детерменизм», являющийся абсолютно материалистическим мировоззрением, создал ситуацию, при которой Россия оказалась к концу XX в. в ситуации «цивилизационного тупика». Полное обесценивание отдельной человеческой жизни, отсутствие личной заинтересованности в экономической инициативе, тоталитарная идеология, не терпящая рядом альтернативных точек зрения, атмосфера страха и подозрительности по отношению к религии — вот тот фон, на котором складывались государственно-конфессиональные отношения советского периода.

2. В советский период Церковь вынуждена была сосуществовать с государством, которое формально являясь светским и нерелигиозным, имело идеологию, превратившуюся, со временем, в «псевдорелигиозный культ», претендовавший на тотальный контроль за мировоззрением граждан советского государства. Иметь какие-либо религиозные взгляды в советское время — это уже был вызов действующей системе, которая ставила верующего человека в глазах прочих «благонадежных граждан, имевших научное, атеистическое мировоззрение» в положение, в лучшем случае, не вполне образованного, темного и отсталого человека, а в худшем, — антисоветски настроенного и подозрительного. При этом особую трагедию происходящему, придавало то, что происходило это не в языческой империи (подобно древнеримской), а в государстве, которое имело тысячелетнюю христианскую традицию и явило миру высочайшие шедевры религиозной христианской культуры — иконопись, архитектуру, русскую классическую литературу, пропитанную духом Православия.

3. Анализ рассмотренных этапов церковно-государственных отношений свидетельствует о неистребимом желании советского руко-

водства «решить религиозную проблему» в стране на протяжении всего рассматриваемого периода. Данное решение, в идеале, предполагало полное преодоление «религиозных предрассудков в обществе», стремление внедрить в сознание людей атеистическое мировосприятие. Это было вызвано комплексом причин: утопическим желанием построить в СССР коммунизм, и уверенность, что коммунистическая идеология, особенно в послевоенное время, освободившаяся от сталинского наследия, еще может проявить себя, привлечь умы и сердца людей, что, в свою очередь, исключало возможность любой духовной альтернативы в стране, особенно религиозной.

4. Конкретное содержание государственно-конфессиональных отношений в каждый из рассмотренных этапов советского периода определялось «революционной целесообразностью» и «политической необходимостью», которыми руководствовались высшие эшелоны советского государства, определявшие религиозную политику в стране. Так, «сближение Церкви и государства в период Великой Отечественной войны, определялось и внешнеполитическими задачами советского государства, и участием Церкви в деле снабжения страны продовольствием в условиях восстановительного периода, и контролем со стороны государства за возрожденной религиозной жизнью на бывших временно оккупированных территориях» [1]. Празднование же на государственном уровне 1000-летия Крещения Руси в 1988 г. очень «гармонично вписалось» в горбачевскую политику перестройки и гласности.

5. На протяжении всего послевоенного периода существовала особая политика государства, направленная на использование авторитета Русской Православной Церкви на международном уровне. Это выражалось в том, что в послевоенные годы всегда имели место два государственных подхода в отношениях с Православной Церковью — один для внутреннего пользования, для граждан собственного государства, другой для осуществления внешнеполитической церковной деятельности. Последняя выступала своеобразной «витриной социализма», имевшей цель пропагандировать преимущества советской действительности и «счастливое существование» верующих в Советском Союзе.

6. Важной особенностью государственно-конфессиональных отношений советского периода было то, что «законодательство СССР о религиозных культах было недоступно для всеобщего сведения. Священнослужители и руководители религиозных организаций должны были довольствоваться указаниями и разъяснениями властей о том, что им дозволено, а что запрещено, и не могли в полной мере отстаивать свои права» [10]. Подобное положение приводила к вполне ожидаемой ситуации — официально провозглашенная конституционная норма

о свободе совести и вероисповедания на этапе практической реализации сталкивалась со всевозможными сложностями и ограничениями.

Конечно, государственно-конфессиональные отношения советской эпохи не могут исчерпываться только указанными особенностями. Как и любая гуманитарная область взаимоотношения Церкви и государства наполнены историями и судьбами отдельных людей. «Можно сказать, что в определенной своей части даже советская Россия оставалась христианской страной, потому что очень многие наши соотечественники в эту эпоху продолжали жить и верить по-христиански. Церковь несла свою спасительную миссию людям. Священнослужители оставались верны священнической присяге, миру — церковному благочестию» [3].

Особый тип государственно-конфессиональных отношений, сложившийся в России в советское время — это уникальный опыт существования Православной Церкви в условия государственного строительства «Вавилонской башни коммунизма». Данный опыт явил миру в XX в. величайший подвиг мученичества и исповедничества православной веры. Но человеческая история свидетельствует, — все вавилонские башни, создающиеся людьми с целью «сделать себе имя» без учета того состояния, в котором находится человек после грехопадения и которое Святитель Игнатий Брянчанинов очень точно охарактеризовал как «состояние падшего естества и лжеименного разума» [7], — неизбежно оказываются низверженными Божественным промыслом. Хочется надеяться, что и идолы западного либерализма, разрушающие традиционный христианский образ жизни и общерелигиозные нравственные ценности, те идолы, с которыми столкнулась наша Русская Православная Церковь уже в современную посткоммунистическую эпоху будут с неизбежностью повержены ибо, как свидетельствует Священное Писание словами апостола Павла: «Бог поругаем не бывает...» (Гал.6,7).

Список литературы

1. *Васькина О. Ю.* Государственно-церковные отношения советского периода: периодизация и содержание [Электронный ресурс] URL: [https:// pravoslavie.ru/archiv/sovietstate-church.htm](https://pravoslavie.ru/archiv/sovietstate-church.htm) (дата обращения: 03.05.2021)
2. *Володина Н. В.* Правовые системы государственно-конфессиональных отношений: монография. М., 2009.
3. Как Русская церковь выживала в СССР. Курс лекций. [Электронный ресурс] URL: <https://arzas.academy/materials/1306> (дата обращения: 05.05.2021)

4. *Нефедовский Г. В.* Идея симфонии властей в Византийской империи [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ideya-simfonii-vlastey-v-vizantijskoj-imperii> (дата обращения: 20.04.2021)
5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/osnovy-sotsialnoj-kontseptsii-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/> (дата обращения: 18.04.2021)
6. *Протоиерей Владислав Цыпин.* Взаимоотношения Церкви и государства. Канонические принципы и историческая действительность [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladislav_Tsyprin/vzaimootnosheniya-tserkvi-i-gosudarstva-kanonicheskie-principy-i-istoricheskaja-dejstvitel'nost/ (дата обращения: 25.04.2021)
7. *Святитель Игнатий Брянчанинов.* Аскетические опыты. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/tom1_asketicheskie_opyty/ (дата обращения: 15.04.2021).
8. Социализм: научная идеология или религия? [Электронный ресурс] URL: <https://infopedia.su/7xb44.html> (дата обращения: 04.05.2021)
9. *Тихомиров А. В.* Церковь и государство. Основные богословские учения и концепции. [Электронный ресурс] URL: <https://www.novosaratovka.org/resources/it8e88905d905742488933a33e159e63ae/5bed3766438943428bdd8480f8e50026.pdf> (дата обращения: 15.04.2021).
10. *Шахов М. О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации [Электронный ресурс] URL: <https://pravoslavie.ru/60038.html> (дата обращения: 17.04.2021)

Кондратенко Сергей Викторович

*диакон, магистрант 1 курса
кафедры государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Природа христианского государства

Аннотация: Данная статья посвящена теме представления христианского государства: его природы и смысла. Также рассматривается история первого Теократического государства, которое формирует отличия государственной власти и церковной; раскрываются причины, по которым церковь и государство в реалиях земной жизни не могут быть соединены во единое целое, а также в чем состоит понимание природы отношений между государством и Церковью.

Ключевые слова: Священное Писание, Теологическое государство, Господь, государственная власть, апостолы, заповеди, нравственность, поместные Церкви.

Kondratenko Sergey Viktorovich

deacon, 1st year undergraduate student

Department of State-Confessional Relations

Don Theological Seminary,

Rostov-on-Don

Nature of the christian state

Abstract: This article is devoted to the topic of the representation of the Christian state: its nature and meaning. It also examines the history of the first Theocratic state, which forms the differences between state power and ecclesiastical; reveals the reasons why the church and the state in the realities of earthly life cannot be united into a single whole, as well as what is the understanding of the nature of the relationship between the state and the Church.

Keywords: Holy Scripture, theological state, the Lord, state power, apostles, commandments, morality, local Churches.

В Священном Писании мы видим, что государство само по себе является богоустановленным институтом. Изначально человеческое общество берет свое начало с семьи. Затем благодаря постепенному историческому развитию, неразрывно связанному с Промыслом Божиим, общество преобразуется в государство. Из трудов епископа Далматинского Никодима (Милаша) мы видим, с какой целью Господь даровал власть государству: «Для направления человеческих законов... к цели, предначертанной Промыслом Божиим, Бог даровал, как и первому главе семьи, государственной власти силу, чтобы она рукою, вооруженною мечом правды и справедливости, вела людей во имя Его благим путем» [2; с. 668]. Первым теократическим государством являлось Израильское: им руководил сам Господь.

Из Ветхого Завета выделяют три наивысших служения: царское, пророческое и первосвященническое. Рассмотрим первое из них — царское. Всем известно, что первым царем Израиля был Саул, в лице которого сам Господь освятил всю государственную власть. Получив благословение от Господа, Саул должен был исполнять волю Божию в управлении Государством. Но, к сожалению, он нарушил заповеди данные Господом. «И сказал Господь Самуилу: доколе будешь ты печалиться о Сауле, которого Я отверг, чтоб он не был царем над Израилем...» (I Царств. 16:1) [1], и повелел Самуилу совершить помазание на царство — Давида, который приходился сыном обычного простолюдина Иессея. А ведь именно от потомков царя Давида через много лет родился Спаситель наш Иисус Христос.

Владыка неба и земли Господь наш Иисус Христос, воплотившись и живя с людьми на земле, подчинялся не только земному порядку вещей, но и выражал повиновение и власти государственной. Из Еван-

гельского повествования видим, как Господь отвечал на суде своему распинателю Пилату, который в то время был римским прокуратором в Иерусалиме: «*Ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше*» (Ин. 19:11) [1]. Этими словами указывается на Божественный источник всей земной власти.

Вспомним, как некий фарисей приступил к Господу и задал вопрос о том, можно ли давать подать кесарю. На что Иисус Христос ответил: «*Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу*» (Мф. 22:21) [1].

Апостол Павел занимался развитием учения Иисуса Христа в направлении правильного отношения к государственной власти: «*Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению; а противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее; ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и, по совести. Для сего вы и подати платите, ибо они Божий служители, сим самым постоянно занятые. Итак, отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь*» (Рим. 13:1–7) [1].

О том же писал и апостол Петр: «*Итак будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро; — ибо такова есть воля Божия, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей, — как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божий*» (1 Петр. 2:13–16) [1].

Апостольские мужи всегда говорили о том, что необходимо повиноваться власть имущим. Вспомним, что в первые века христиане были вне закона и подвергались гонениям не только со стороны иудеев, но также и государственной Римской Империи.

Беря во внимание то, что государство имеет богоустановленную природу, Церковь Христова благословляет верующих повиноваться государственной власти независимо от их вероисповедания и убеждений, а также молиться за них: «*Дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте*» (1 Тим. 2: 2) [1].

Для того чтобы разобраться в отношениях между государством и Церковью, нам необходимо понимать и различать их природы:

1. Церковь Христову основал Сам Господь наш Иисус Христос; в свою очередь богоустановленность власти государственной происходит постепенно по воле Бога Промыслителя и Творца.

2. Главная цель Церкви Христовой — спасение людей. Цель любого светского государства — преумножение земного благополучия.

3. Наша Церковь едина и единственная, ее не ограничивает пространство, в отличие от государств, которые имеют строго определенные территории. По территориальным масштабам с государством можно сравнить не Вселенскую Церковь, а поместную, у которой имеется своя территория. Но тем не менее Церковь отличается от государства, имеющего полную независимость и суверенитет от других государств, является всего лишь частью Вселенской Церкви.

Из вышеприведенных примеров можно сделать вывод, о различии в их природах — Церковной и государственной, поэтому они используют разные средства для достижения своих целей. Церковь использует религиозно-нравственные средства для развития духовно и нравственного состояния прихожан. Государство же — материальные и военные силы.

Для того, чтобы не было смешения церковных и государственных дел, и чтобы церковная власть не уклонялась в мирской и светский характер, каноны запрещают клирикам участвовать в государственном управлении. 81 Апостольское правило гласит: «Не подобает епископу, или пресвитеру вдаваться в народные управления, но неупустительно быти при делах церковных» [3]. То же правило мы можем найти в 6-м Апостольском правиле, а также в 10-м правиле VII Вселенского Собора. Церковь не возбраняет духовенству участвовать в представительных органах власти, воспрещая при этом клирикам исполнение властных полномочий.

Как у Церкви, так и у государства есть свои отдельные сферы действия и особые средства. «Церковь не есть царство от мира сего, но она в мире, — писал епископ Никодим, — и члены ее должны быть в то же время членами и государства, следовательно, подлежать как церковным, так и гражданским законам» [2; с. 674].

Трудно представить государство, высказывающее авторитетное суждение о вероучении или о формах богочитания — о богослужении. Аналогично, не дело Церкви судить о формах государственного устройства, правления и других мероприятиях правительства. Церковь передает людям нравственные заповеди, данные самим Богом, и проповедует истинное учение; следовательно она не может поменять что-то в своем учении, или перестать проповедовать истины, какие бы иные учения ни распространялись бы или ни предписывались в государстве. В данном вопросе Церковь Христова абсолютно свободна от государства. И возникающие столкновения взглядов при этом разрешаются конкретно. Когда иудеи хотели запретить апостолам проповедовать учение Иисуса Христа, тогда святые апостолы Иоанн и Петр сказали: «Судите, справедливо ли пред Богом — слушать вас более, нежели, Бога?» (Деян. 4:19). [1]

Из истории мы знаем, что Церковь ради свободной и беспрепятственной проповеди истины много раз претерпевала гонения от врагов Иисуса Христа. «Но и гонимая Церковь не вправе прибегать к политическим средствам для своей защиты; христиане призваны благодушно переносить гонения, не отказывая государству, преследующему их, в лояльности» [4].

Касательно же поместных Церквей и их юридического статуса можно сказать, что на территории любого государства правовой суверенитет принадлежит целиком и полностью государственной власти. Значит, государственная власть и определяет совокупность их прав и обязанностей. Либо предоставляет Церкви возможность для открытого проповеди и донесения слова Божьего людям, или ограничивает. При этом Церковь со смирением это принимает. Но мы, православные христиане, помним, что превыше любых требований со стороны государственной власти стоят прежде всего Божественные заповеди, которые призывают совершать дело спасения душ человеческих при любых обстоятельствах и условиях. «Когда государство станет относительно Церкви в неприязненное, враждебное положение, — отмечает епископ Никодим (Милаш), — то, в таком случае, Церковь займет положение, обусловливаемое обстоятельствами, сосредоточится в себе самой и будет терпеливо ожидать времени, когда наступит победа правды Божией; но она никогда не перестанет проповедовать свое учение, и, если будет вызвана на борьбу, станет бороться своим духовным оружием решительно и до конца, хотя бы были потеряны для нее тысячи ее сынов, твердо веруя, что рано или поздно окончательная победа должна быть на ее стороне» [2; с. 676–677]. Церковь Христова спокойно может существовать самостоятельно, не завися от никакого государства, она не нуждается в материальной помощи от государства. В свою очередь государство, не может в течении длительного времени существовать без духовной, нравственной силы, иначе оно превратится в общество, которое, не будет иметь опоры нравственной. Люди такого государства будут жить физической силой, что напоминает жизнь животных. Поэтому как бы Церковь не была гонима со стороны государства, проходит время, и государство начинает осознавать упадок нравственности в обществе и, присоединяясь к Церкви, пользуется той нравственностью, которой несомненно обладает только Церковь Христова.

Список литературы

1. Священное Писание. Библия: [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/biblia/> (дата обращения: 20.09.2021)
2. *Никодим, епископ Далматинский*. Православное церковное право. СПб., 1897.

3. Толкование на Правила Апостолов: [Электронный ресурс] URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/1311> (дата обращения: 20.09.2021)
4. *Протоиерей Владислав Цыпин*. Церковь и государство. Церковное право: [Электронный ресурс] URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/432479/> (дата обращения: 20.09.2021)

Конопий Анна Сергеевна

*старший преподаватель кафедры теории и истории
государства и права, юридический факультет,
Южный федеральный университет, г. Ростов-на-Дону*

Влияние религиозных учений на развитие Китая

Аннотация: Религия и право – два основных средства поддержания стабильности в государстве. Верховенство закона в современном Китае до конца еще не реализовано, и для построения правового государства необходимо, в первую очередь, установить религиозный авторитет права. Закон это система нормативно-правовых актов, регулирующая общественные отношения, когда как религия это система взглядов, мировоззрение, мироощущение, базирующиеся на вере в сверхъестественное. Там, где есть общество, должен быть закон, строго регулирующий поведение людей, взаимодействующих друг с другом. Там, где есть человек, должна быть духовность, возвышающая его, подталкивающая к духовному росту, отрывающая его от зацикленности исключительно на материальных благах. Право и религия два самых важных инструмента формирования здорового, правильного, законопослушного и духовно-возвышенного общества.

Ключевые слова: Право и религия, религия Китая, конфуцианство, буддизм, даосизм.

Кoнoпiй Aннa Сeргeeвнa

*Senior Lecturer, Department of Theory and History
State and Law, Faculty of Law,
Southern Federal University, Rostov-on-Don*

Influence of religious teachings on the development of China

Abstract: Religion and law are the two main means of maintaining stability in a country. The rule of law in modern China has not yet been fully implemented, and in order to build a legal state, it is necessary, first of all, to establish the religious authority of law. The law is a system of normative legal acts regulating social relations, while religion is a system of views based on belief in the supernatural. Where there is a society, there must be a law that

strictly regulates the behavior of people communicating with each other. Where there is a person, there must be spirituality that elevates them, pushes them to spiritual growth, and separates them from being obsessed with material goods. Law and religion are two the most important tools for the formation of healthy, law-abiding and spiritually elevated society.

Keywords: Law and religion, the religion of China, Confucianism, Buddhism, Taoism.

Религия — это часть духовных потребностей человека, социокультурный феномен, истинная религия — это призыв к добру, исторически распространенная на Востоке религия — это прежде всего нравственная религия. Китай — страна, чья цивилизационная история несравнима ни с одной страной в мире. Китайская Народная Республика — страна, подарившая миру различные философские и религиозные учения, а также неповторимую культуру. Каждая существующая там религия вкупе с философией, сыграли огромную роль на социально-экономические, политические, а также правовые изменения государства в разный период времени.

В соответствии со ст. 36 Конституции Китайской Народной Республики граждане КНР имеют свободу вероисповедания. Никакие государственные органы, общественные организации и частные лица не могут принудить граждан исповедовать или не исповедовать религию, не могут дискриминировать граждан за исповедание религии. Государство охраняет нормальное отправление религиозной деятельности. Никто не может использовать религию для нарушения общественного порядка, нанесения вреда здоровью граждан и в ущерб государственной системе образования [2]. На территории современного Китая широко распространены буддизм, даосизм, ислам, католичество и протестантство.

Многие научные деятели в своих исследованиях указывают о том, что неверно применять термин «религия» к даосизму, буддизму и конфуцианству. Более подходящими терминами являются «религиозные учения», «философские школы». Само понятие «религия» исключалось и замещалось понятием «учение» в связи со смешением религии и философии в единое неразделимое целое.

На протяжении всей многовековой истории Китая три основных религиозных учения оказывают огромное влияние на его развитие в целом и по настоящий момент.

Одним из таких учения является буддизм, истоки которого берут свое начало в Индии, и проникают в Китай во II в. н.э., основной задачей которого является воспитание и смирение людей. В VI в. н.э. буддизм занимает господствующую позицию и сохраняет ее вплоть до XX в., периода революции и процесса построения нового госу-

дарства. В период с 1960 по 1970 г. буддизм признают полностью запрещенной религией. История возникновения и развития буддизма на территории Китая хоть и делает из него религию, привнесенную из Индии, однако глубоко традиционную. Современная практика показывает огромное внешнеполитическое значение буддизма для КНР в отношениях с экономически-важными партнерами стран буддийской культуры: Вьетнама, Камбодже, Лаоса, и Таиланда. Таким образом, самая многочисленная конфессия в Поднебесной привела к рождению «буддийской дипломатии».

Вторым религиозным учением, оставившим свой след в истории Китая, является даосизм. Указанное учение видит человека частью природы и считает главной задачей каждого приверженца даосизма — познание самого себя через медитацию и наблюдение за своими внутренними ощущениями. Даосизм сфокусирован на понимании внутреннего «Я», когда ничего из внешнего мира не должно этому мешать. Даосизм противопоставляется конфуцианству, является менее удобным религиозным учением для правительства Китая, ведь в первом случае основа учения — внутреннее созерцание, познание себя, а во втором — служение государству. В связи с чем в настоящий период времени указанная конфессия оказывает влияние в основном на вопросы, связанные со здоровьем граждан КНР.

Формирование «благородного мужа», а также преданного служителя государства очень импонирует правительству Китая, что делает конфуцианство, зародившееся в V–VI в. до н.э., одним из самых подходящих религиозных учений для сложившейся современной идеологии партии. Конфуцианство считалось самым почитаемым учением с момента появления и вплоть до 1949 г., когда коммунистическая идеология сочла идеи Конфуция противоречащими интересам государства. Современные коммунистические принципы партии совпадают с традиционными идеями конфуцианства о «благородном муже», преданном слуге государства, что позволяет сделать вывод о возвращении идей Конфуция с целью управления обществом.

Религия и право — два основных способа, элемента поддержания стабильности и развития общества. На протяжении всей истории Китая роль религии и права была различна. В течение длительного времени правовая политика государства строилась исключительно на нормах морали и традициях, в основу которых были положены основные идеи религиозных учений Конфуция. Идеология конфуцианства исключала необходимость следования закону, а практически отсутствующее писаное право подчеркивало значимость и преобладающую роль норм морали. Единственным способом привития правильных ценностей благородному слуге государства виделось в его воспитании в традициях конфуцианства, исключая грубое воздействие в виде силы

и принуждения. Согласно конфуцианству порядок в обществе может быть достигнут только при помощи действия моральных норм без применения насилия, угроз, жестокости и принуждения. Только религиозные нормы могут по-настоящему повлиять на духовную сторону человека, побуждающую в нем высоконравственное поведение, когда как строгие правила, несоблюдение которых повлечет ответственность, вынудят общество уклоняться от их соблюдения. Любое ограничение со стороны власти рассматривалось как враждебный акт, что привело к формированию негативного отношения к любому писаному закону.

Начало XX в. становится переломным моментом, и уже после революции 1911 г. прослеживается преобладание норм права над религиозными нормами. Происходящий процесс модернизации китайского права приводит к слиянию идей религиозного учения с позитивным правом. Результатом этого процесса становится введение в действие первой Конституции Китая, Уголовного уложения 1912 года, в последующем переименованного в Уголовный кодекс Китая, Гражданского кодекса 1931 года, и других нормативно-правовых актов. В основу первых правовых документов легла положительная западноевропейская практика. Однако еще до образования Китайской Народной Республики в 1949 г. Центральный Комитет Коммунистической партии Китая отменил ранее действовавшее законодательство и ввел постановления, программы, приказы и положения. В последствии страна столкнулась с правовым нигилизмом периода большого скачка и культурной революции, в следствие чего государство столкнулось с беззаконием и произволом. И только в 80–90-е гг. начинает зарождаться процесс восстановления правовой базы Китая.

Возвращение к идеям конфуцианства прослеживается в законодательстве начала XXI в. С октября 2002 г. внедряется новая система кооперативной сельской медицины, субъектом которой может быть лицо, проживающее в сельских поселениях. Возмещение медицинских расходов может происходить по четырем моделям: на лечение в стационаре, на лечение в стационаре и другие крупные медицинские расходы, на амбулаторное и стационарное лечение, на лечение в стационаре с одновременным задействованием средств с личного счета лица [3]. Результатом появления сельской медицинской реформы стало уменьшение количества желающих прибегать к самолечению, увеличение числа поборовших тяжелые заболевания. Конфуцианское учение оказало огромное влияние на китайскую медицину в целом. Согласно идеям учения достигать гармонию организма, а также заниматься спасением жизни могут только профессионалы с большими способностями. Именно в предоставлении возможности сельским жителям воспользоваться квалифицированными медицинскими услугами видится влияние идей Конфуция на систему здравоохранения современного Китая.

Просветительские идеи конфуцианства легли в основу образования современного Китая. Согласно Конфуцию учиться означает усваивать все во всех сферах жизни и науки, стремиться достичь совершенства и быть достойным членом общества [5]. Принимая во внимание, какую существенную роль отводят представители конфуцианства развитию личности, в 2007 г. среднее образование становится бесплатным для крестьян.

Конфуций различал общинную собственность и частную собственность аристократов и рабовладельцев. Наличие частной собственности объективно необходимо и продиктовано свыше. С 2003 г. получает развитие частный сектор, государственные предприятия принимают организационно-правовую форму акционерного общества, а с 2007 г. правительство Китая вводит закон «О вещных правах» от 16.03.2007 Собственник в соответствии с законодательством обладает правами владения, пользования, получения прибыли и распоряжения собственным недвижимым или движимым имуществом [1].

Внедряя конфуцианские идеи государство Китая создает благоприятную атмосферу в обществе для достижения партийно-важных внутриполитических и внешнеполитических целей. Все законодательные нововведения учитывают традиционную идеологию, модернизируя ее под современную реальность, что позволяет КНР занимать первые места по многим международной арене по многим позициям.

Таким образом, традиционные многовековые идеи трех самых значимых религиозных учений Китая — конфуцианства, даосизма и буддизма — легли в основу внутренней и внешней политики современного государства.

Необходимо отметить, что несмотря на закрепленную в Конституции КНР свободу вероисповедания, коммунистическая партия контролирует деятельность всех религиозных учений, на что выделяются немалые финансовые средства. В случае если некоторые позиции и идеи не совпадают с идеологией Коммунистической партии, то для конфессий разрабатываются документы и инструкции для устранения противоречий. Исследовательские работы по установлению таких несовместимостей финансируются государством. Зачастую верующим приходится нарушать каноны и традиции своих конфессий для работы на территории Китая или для взаимодействия с представителями КНР в соответствии с предписаниями и руководствами партии [4].

Не всегда практика совпадает с законом, так и в религиозном правоприменительном опыте находятся пробелы и несоответствия. Так, формально свобода вероисповедания граждан Китая закреплена в Конституции. В нормативно-правовую базу регулирования религиозных отношений Китая помимо Конституции КНР включены Положение

об управлении религиозными объектами (постановление Государственного совета № 145 от 31.01.1994), Положение об управлении религиозной деятельностью иностранных граждан на территории Китайской Народной Республики (Приказ Госсовета от 31.01.1994 № 144). Однако, как показывает практика, коммунистическая партия Китая притесняет религиозные учения, несовместимые с основной идеологией партии, издаваемыми руководствами и предписаниями, выдвигая на первый план конфуцианство, даосизм и буддизм.

Список литературы

1. Закон КНР «О вещных правах» [Электронный ресурс] // URL: https://chinalaw.center/civil_law/china_real_rights_law_2007_russian/ (дата обращения: 29.05.2021)
2. Конституция Китайской Народной Республики от 11.03.2018 // URL: https://chinalaw.center/constitutional_law/china_constitution_revised_2018_russian/ (дата обращения: 25.05.2021)
3. *Мозиас П. М.* 2011. 01. 024-028. Реформа системы здравоохранения в Китае // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 9, Востоковедение и африканистика: Реферативный журнал. 2011. № 1. С. 102. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/2011-01-024-028-reforma-sistemy-zdravooxraneniya-v-kitae> (дата обращения: 01.06.2021).
4. *Нагуслева Е. А.* Религиозная политика Си Цзиньпина // Власть. 2019. № 1. С. 264. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznaya-politika-si-tszinpina> (дата обращения: 30.05.2021)
5. *Шелухин А. Ф.* 2015. Конфуций о просвещении // Современное право. 2015. № 5. С. 166—168.

Краснова Алина Георгиевна

*кандидат философских наук, старший преподаватель
кафедры философии религии и религиоведения
Института философии и социально-политических наук,
Южный федеральный университет, г. Ростов-на-Дону*

Религиозная община в постсекулярном обществе: между индивидуализмом и коллективизмом¹

Аннотация: Статья посвящена проблеме места религиозной общины в системе религиозной жизни современных христиан в России. Осмыслиется отношение современных верующих к религиозной общине, смысла их пребывания в ней, роли общины в религиозной жизни. Прослежена взаимосвязь

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-0400.

конфессиональной принадлежности христиан и их отношения к религиозной общине. Сделан вывод о связи характеристик современного постсекулярного общества в России и психологических особенностей религиозной веры христиан, в том числе соотношения индивидуального и коллективного в их религиозной вере.

Ключевые слова: постсекулярное общество, религиозное вера, индивидуализм, коллективизм, конфессиональная принадлежность, религиозная община.

Krasnova Alina Georgievna

PhD in Philosophy, Senior Lecturer

Department of Philosophy of Religion and Religious Studies

Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences,

Southern Federal University, Rostov-on-Don

Religious community in a post-secular society: between individualism and collectivism¹

Abstract: The article is devoted to the problem of the place of the religious community in the system of religious life of modern Christians in Russia. The author considers the attitude of modern believers to the religious community, the meaning of their stay in it, and the role of the community in religious life. The interrelation of the confessional affiliation of Christians and their attitude to the religious community is traced. It is concluded that the characteristics of the modern post-secular society in Russia are related to the psychological characteristics of the religious faith of Christians, while this faith includes both individual and collective components.

Keywords: post-secular society, religious faith, individualism, collectivism, confessional affiliation, religious community.

Постсекулярное общество понимается нами в двояком смысле. Согласно Б. Тернеру, «всякий раз, когда употребляется выражение «постсекулярное общество», мы должны выяснять, идет ли речь о той секуляризации, которая касается формальных институтов на политическом уровне, или же о той, которая относится к живой религии на уровне социальном» [2, с. 29]. В нашем исследовании фокус внимания направлен на область социального, на религиозное сознание, как оно представлено в нашем обществе в условиях, когда на уровне политическом происходит возвращение религиозным институтам их формального авторитета.

Постсекулярный характер общества в России просматривается, на наш взгляд, в самой возможности христиан занимать определенную

¹ The reported study was funded by RFBR, project number 20-011-00400.

конфессиональную позицию и самоопределяться по вопросу о том, вступать ли в какую-либо религиозную общину; если вступать, то в какую именно и насколько часто, полно или глубоко участвовать в жизни этой религиозной общины. Авторитетность религиозных институтов, осмысление собственного религиозного опыта, степень принадлежности религиозной группе (большой — религиозному институту, и малой — религиозной общине) и собственная позиция по отношению к религиозным группам — все это христиане решают самостоятельно, и они, по сути дела, вынуждены самоопределяться по этим вопросам. С одной стороны, в обществе нет готового ответа, как именно христианин должен определиться по отношению к христианским конфессиям. С другой стороны, он не может обойти для себя этот вопрос. Поскольку религиозные институты обладают конкретной силой (и формальной, и неформальной — имеют определенное культурное влияние) и дифференциацией, тем самым они влияют на личностное самоопределение, что оказывается важным в контексте социальной и духовной жизни человека.

Религиозная община, будучи традиционно единицей коллективной религиозной жизни, в настоящее время занимает, по нашим наблюдениям, весьма неопределенное положение. Данный вывод сделан нами на основании небольшого эмпирического исследования, которое было проведено нами с целью изучения психологических характеристик современных христиан. В ходе него на данном этапе мы провели три десятка интервью с респондентами, постоянно проживающими в России и причисляющими себя к христианам вне зависимости от конфессиональной принадлежности. Метод феноменологического интервью был избран нами неслучайно [1, с. 1948–1951] — его преимущества состоят в такой вариативности и диалогичности, которая позволяет обеспечить результатам исследования необходимую полноту и детализацию. В исследовании приняли участие респонденты от 18 до 65 лет, иных ограничений по выборке не было.

Результаты проведенного исследования показывают, что вопрос о принадлежности к религиозной общине далеко не так однозначен для современных верующих. Из тридцати человек, давших интервью, пять человек позиционировали себя как христиан вне конфессии — тех, кто не причисляет себя к какой-либо одной христианской конфессии. В дальнейшем мы так и будем называть их внеконфессиональными христианами. Еще семь человек позиционировали себя как христиан, но не воцерковленных — то есть не посещающих на постоянной основе какую-либо христианскую общину (храм, приход, собрание и т.п.) и не участвующих в церковных таинствах. Остальные наши респонденты-христиане причисляли себя к определенным конфессиям и являлись верующими, участвующими в религиозном

культе своей конфессии на постоянной основе. Но и среди этих последних можно выделить две группы респондентов. Во-первых, тех, которые являются частью определенной религиозной общины (например, регулярно посещают один и тот же приход, имеют там духовника, постоянный круг общения и т.д.). Во-вторых, тех, которые являются постоянными членами конфессии, но не принадлежат какой-либо одной религиозной общине (например, могут быть прихожанами разных храмов). В таблице ниже наглядно приведены полученные цифры.

Христиане вне конфессии	Конфессиональные не воцерковленные христиане	Христиане определенной конфессии	
5	7	18	
		Христиане внутри религиозной общины 9	Христиане вне религиозной общины 9

Примечательно, что по результатам исследования христиане определенной конфессии поровну распределились на две группы. Однако, психологические особенности этих христиан в отличие от других групп — внеконфессиональных христиан и конфессиональных не воцерковленных христиан — состоят в том, что:

1) Даже если они не являются постоянными членами одной общины, они все равно чувствуют себя внутри религиозной группы. Для них в целом характерно чувство принадлежности, общности, и зачастую происходит самоидентификация через религиозную группу, чувство «своей стаи». Для христиан, принадлежащих одной конкретной религиозной общине, эти характеристики присущи в большей степени, ярко выражены.

2) В их среде авторитет конфессии достаточно крепок, в том числе и авторитет своего религиозного института. Часто он психологически основан на любви и привязанности к своей религиозной группе, что, опять же, в большей степени выражено у христиан, постоянно находящихся внутри религиозной общины.

3) Для данной группы христиан религиозный опыт связывается исключительно со своей конфессией; ее традиция понимается как истинная. Эта особенность характерна для всех 18 респондентов, то есть этом вопросе мы не выявили различий между христианами, принадлежащими одной общине, и христианами вне постоянной религиозной общины.

4) Религиозные институты рассматриваются такими христианами как необходимая значительная составляющая религиозной веры; религиозная жизнь неотъемлема от них и содержится в них. Для них социальное и духовное измерения религиозных институтов слиты воедино. И здесь также не обнаруживается разница между респондентами, по-разному определившимися со своей принадлежностью малой религиозной группе, то есть общине.

Здесь важно отметить, что в целом религиозная вера современных христиан характеризуется достаточно высокой степенью индивидуализации. То, что мы наблюдали среди наших респондентов, можно назвать процессом «персонализации» религиозной веры. У всех респондентов, вне зависимости от конфессиональной позиции и даже от принадлежности определенной религиозной общины, наблюдалась некоторая «подстройка» религиозных смыслов, норм и предписаний под собственные взгляды, опыт и предпочтения. Эта основная особенность, на наш взгляд, является определяющей характеристикой современной религиозной веры среди отечественных христиан. Наши результаты свидетельствуют, что ключевым фактором формирования религиозной веры является не конфессиональная принадлежность, а целая совокупность внутренних факторов (религиозный и нерелигиозный опыт, потребность в переживании сакрального, поиск смысла, потребность в духовном самоопределении и т.д.). Личностность, а не традиционность веры, опора на религиозную потребность в большей степени, чем на авторитет конфессии, обращение к религиозным практикам и авторитетам на основании внутреннего побуждения, а не внешнего принуждения — вот основные черты христиан, выявленные нами в проведенном исследовании. Эти данные, на наш взгляд, могут служить подтверждением того, что писал Т. Лукман о «невидимой религии» [см. 3]: будучи фундаментальным свойством человеческой природы, религия меняет свои формы в различных обществах. Если в секулярную эпоху происходил кризис институциональных форм религии, но религия приобретала индивидуализированные, приватные формы, то в современную постсекулярную эпоху мы можем наблюдать переходную картину: религия все еще персонализирована, но возрождение институциональных форм позволяет человеку внутри или около своей конфессии творчески реализовать собственные религиозные смыслы.

Что же касается роли религиозной общины как малой религиозной группы, как единицы коллективной религиозной жизни, то по результатам нашего исследования мы можем выявить следующие особенности:

- чем больше человек погружен в жизнь конкретной общины, тем в большей степени его самоидентификация связана с религией (далее могут быть различия, какая именно из структур является ключевой для самоидентификации — религиозный институт, религиозные отношения и т.д.);
- для многих современных христиан принадлежность общине вообще не является ценностью, даже если ценностью обладает религиозный институт как большая религиозная группа. Такие христиане, даже если они являются прихожанами одной общины, не чувствуют значимой общности с ней, не отмечают обязательности этой принадлежности, не переживают чувства привязанности к своей общине — могут в любой момент покинуть ее;
- можно отметить некоторую зависимость между особенностями процесса религиозного обращения и отношением к религиозной общине: если религиозное обращение человека происходило через людей, или некоторую религиозную группу, то такие христиане впоследствии гораздо больше привязаны к религиозной общине, отмечают ее ценность. Соответственно, чем более индивидуальным было религиозное обращение, тем больше человек склонен к «одиночной вере», без привязанности к религиозной общине;
- отношение современных христиан к религиозной общине зависит также и от самой общины, ведь далеко не везде на приходе или в собрании удастся создать действительный дух сплоченности, взаимовыручки, интереса друг к другу, дружественного общения, атмосферы принятия и доверия. То есть, чем больше психологического комфорта человек получает от присутствия в общине, тем больше для него значимо и ценно нахождение внутри нее. Данная особенность, на наш взгляд, также является тем, что характеризует постсекулярное общество: для верующих ценность общины определяется тем, что они получают от нее в психологическом смысле. То есть, если атмосфера в религиозной общине не удовлетворяет человека, то он может ее покинуть, оставшись при этом в конфессии, верить в одиночестве или вступить в другую общину, а в некоторых случаях и вообще попытаться создать собственную. Данная особенность не была свойственна религиозной жизни ни в досекулярную, ни в секулярную эпоху.

Таким образом, мы можем заключить, что для современной религиозной веры среди христиан в России характер достаточно высокая степень персоназации. Это означает, что религиозная вера воспринимается в современном мире как форма личностного бытия: она

«встраивается» в личностную самоидентификацию, тем самым влияя на образ «я», независимо от принадлежности общине или ее отсутствия. Тем не менее, мы наблюдаем, что религиозная община является по-прежнему значимой и ценной единицей коллективной религиозной жизни, она способна влиять на индивидуальную религиозную веру и занимать очень большое место в системе личностного бытия. Не являясь обязательным фактором религиозной жизни, принадлежность религиозной общине помогает верующим легче встроить религиозные смыслы в свою жизнь, обрести чувство общности и значимой связи с другими.

Список литературы

1. *Краснова А. Г.* Феноменологическое интервью как метод исследования в психологии религии // Актуальные проблемы науки и техники. 2020. [Электронный ресурс]: материалы нац. науч.-практ. конф: (Ростов-на-Дону, 25–27 марта 2020 года) / отв. ред. Н. А. Шевченко; Донской гос. техн. ун-т. — Ростов-на-Дону: ДГТУ, 2020. 2222 с. — URL: <https://ntb.donstu.ru/conference>. — ЭБС ДГТУ. С. 1948–1951.
2. *Тернер Б.* Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. Т. 30. № 2. С. 21–51.
3. *Luckmann T.* The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. New York, 1967. 128 p.

**Иеродиакон Климент
(Крючков Игорь Викторович)**

*магистрант 2 курса кафедры
государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Современное законодательство Российской Федерации о религиозных объединениях

Аннотация: Статья посвящена современному российскому законодательству о религиозных объединениях. Рассмотрена правоспособность религиозных объединений, указаны проблемы, касающиеся правового регулирования создания и деятельности религиозных объединений. Анализируются базовые конституционные принципы взаимоотношения религиозных объединений и государства. Акцентируется внимание роль православных объединений в государственной политике.

Ключевые слова: религиозные объединения, правовое регулирование, правоспособность, церковь, государство, закон, конституционные принципы, свобода совести и свобода вероисповедания.

*Hierodeacon Clement (Kryuchkov
Igor Viktorovich)*

*2nd year undergraduate of the department
state-confessional relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

Modern legislation of the russian federation on religious associations

Abstract: The article is devoted to the modern Russian legislation on religious associations. The legal capacity of religious associations is considered, the problems related to the legal regulation of the creation and activity of religious associations are indicated. The basic constitutional principles of the relationship between religious associations and the state are analyzed. The attention is focused on the role of Orthodox associations in state policy.

Keywords: religious associations, legal regulation, legal capacity, church, state, law, constitutional principles, freedom of conscience and freedom of religion.

Особенности взаимодействия политики и религии в российских социальных условиях определяются многими историческими и национальными условиями. На протяжении веков существовало несколько факторов, направленных на усиление роли религий и религиозных объединений в общественной и политической жизни: переплетение религии и государственных принципов, важная роль Православной церкви в защите русских земель, а также развитие многие направления русской культуры, медленное (в отличие от Запада) развитие процесса секуляризации и так далее. При этом долгое время прямое вмешательство государства в дела религиозных организаций было подчинено последним (например, синодальный, советский периоды) [1; с. 143].

В разных регионах складывались неодинаковые условия. Так, вторая по числу последователей религия в России — ислам (в настоящее время около 19% верующего населения) не делит власть в политическом плане на мирскую и религиозную. В России религиозные объединения фактически никогда не отделялись от общественной и политической деятельности, не участвовали в идеологических и политических партийных противостояниях и межнациональных конфликтах.

Хотя конституционные принципы секуляризации нового государства России основаны на разделении политики и религии, а также на разделении религиозных организаций и политики, их трудно реализовать в реальной жизни. Существуют разные виды деятельности, цели, задачи, религия (сфера сверхъестественного, духовной жизни,

личных чувств и убеждений) и политика (организация общественной жизни, властные отношения, управление социальными классами, конкретные области общества и страны) всегда взаимосвязаны [2; с. 58].

Мы считаем, что религиозные объединения должны играть важную роль в гражданском обществе. Например, в соответствии с положениями ст. 6 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ (ред. от 05.02.2021), «религиозным объединением в Российской Федерации признается добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и обладающее соответствующими этой цели признаками:

- Религия;
- Проведение богослужений, других религиозных церемоний и церемоний;
- Религиозное образование для его последователей. Религиозные группы могут создаваться в форме религиозных групп и религиозных организаций» [3; с. 102].

В современном обществе трудно оценить позицию, занимаемую религией: неопределенность следует за религиозной идентичностью и самоидентификацией гражданина, распределением субъектов, определяемых религией, отношениями, которые государство намеревается установить с ней, и, в конечном итоге, концепцией религия [4; с. 157]. Конституция предусматривает свободу совести и убеждений, поэтому с точки зрения страны вопрос о том, какие убеждения являются религиями, не важен.

Кроме того, Конституция также подтверждает равенство религиозных групп, то есть государство индивидуально отбирает группы граждан на основе их религиозных убеждений и отказывается дискриминировать такие объединения. Закон 1997 года «О свободе совести и о религиозных объединениях» получил много критики за ограничение или даже искажение этих конституционных принципов, но на самом деле искажения не так серьезны. Например, экспертиза религиозных исследований направлена на то, чтобы отделить реальную религиозную основу ассоциации от других (то есть через различные типы верований), действовать очень свободно и отсекают только самые специфические экстремальные ситуации [5; с. 17].

В ст. 14 Конституции Российской Федерации сказано, что Российская Федерация является светским государством. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. Принцип отделения религиозных объединений от государства означает,

что государство и религиозные группы не вмешиваются в дела друг друга. Религиозные организации не вмешиваются в дела государства, не участвуют в выборах органов государственной власти и органов местного самоуправления, не участвуют в деятельности политических партий. И наоборот, государство не регулирует внутренние правила религиозных организаций и не вмешивается в их нормативную, благотворительную, хозяйственную и другую деятельность.

Самый сомнительный пункт закона 1997 года лишил новую религиозную группу права на получение статуса религиозной организации, то есть на создание юридического лица для получения миссионерских прав и других прав. Это сильно ограничивается двумя обстоятельствами: во-первых, ничто не мешает членам религиозных групп создавать различные фонды, центры и т.д., а во-вторых, 15-летний ценз, согласно решению Конституционного Суда от 23 ноября 1999 г., применим только к религиозным группам, не имевшим регистрации в 1997 г. и не вошедшим в другие организации, а таковых после «религиозного бума» начала 90-х наблюдается очень мало [6; с. 105]. Из множества столкнувшихся с трудностями при регистрации религиозных групп часть уже почти не существовала, другая не имела даже минимальных средств для бюрократической игры (в первую очередь, это относилось к традиционным мусульманским общинам в глубинке), третья испытала более или менее последовательное сопротивление, мотивированное идеологически (Свидетели Иеговы, ряд протестантских общин и др.).

Но в итоге эти группы либо зарегистрировались, либо нашли способ существовать без регистрации. Таким образом, в принципе, закон 1997 г. вряд ли препятствует быстрому развитию существующих в России религиозных объединений и движений, если позволяют их собственные ресурсы: привлекательность доктрин и ритуалов, деятельность и квалификация миссионеров, финансовые возможности и, конечно же, отношения с местными властями.

В национальном плане самым известным и важным является внутреннее положение Русской Православной Церкви. Так называемые «либералы» Православной церкви — это огромная группа организаций, которые объединяются только при противодействии оппонентов, в основном последователей священников. Но сейчас, по сравнению с началом 1990-х, эти группы достаточно изолированы, хотя и пытаются расширить свое влияние, но почти не участвуют в публичных внутрицерковных дебатах. Иное дело — другое крыло, которое различные писатели называют фундаменталистами, националистами или ультраконсерваторами. Оно более влиятельное, более многочисленное и более агрессивное. Но и оно далеко не однородно, его разномыслие с руководством Церкви и степень радикальности высказываний и действий сильно варьируются от группы к группе.

Для всего общества важнее всего то, что эта часть церкви в определенной степени связана с русским националистическим движением и представляет собой его последовательную восточно-православную секту. Это позволяет говорить о том, что это специфический феномен русского православного национализма. Это крыло также представлено в большой политике, можно даже сказать, что именно через православных националистов церковь в наибольшей степени участвует в политике [7; с. 200].

Российское законодательство запрещает религиозным организациям участвовать в политической жизни выборов в узком смысле. Также запрещено создание религиозных партий. Еще в 1994 г. руководство Русской Православной Церкви, Московского Патриархата, запретило своему духовенству участвовать в выборах в личном составе. Хотя ничто не мешает политикам любого уровня и любой партии прибегать к религиозным (обычно православным) ценностям, церковные лидеры выражают свое мнение по любым важным политическим вопросам, выходящим за рамки прямых выборов, и все обсуждают политику, особенно статус Русской Православной Церкви в общественной жизни [8; с. 159].

Значение религии в современной общественной жизни возрастает день ото дня, и ее не следует недооценивать. В России за последние годы религия значительно укрепилась, и она начала играть важную роль как сокровищница социальной системы, политических предметов, национальной культуры, истории и философии. Религия — это модулятор морали и этики, своего рода система образования, основанная на традиционных ценностях. Она поддерживает демократические права и свободы граждан, поддерживает благотворительность и гуманизм в общественной жизни и призывает граждан и страну действовать в соответствии с требованиями их совести. Религия имеет большое влияние на политику. Это легитимация силы участия и конкретных предложений, сделанных религиозными объединениями на этапе принятия решений.

Религия обладает огромным потенциалом. Она может объединять и разделять людей, она может принести мир и разжечь рознь и ненависть. Важным вопросом во взаимоотношениях религии и политики является (с социальной точки зрения) их наиболее эффективное сосуществование, а также вопрос разумных методов государственного управления для людей, исповедующих разные религии. Наиболее разумной является политика хорошего сосуществования и равноправного развития, различных покаяний и национальных политик. Это показывает, что религия — это механизм, который может не только поддерживать моральные ценности и укреплять единство между людьми, но и существенно влиять на политическую жизнь страны. Межре-

лигиозные отношения переходят в разряд стратегических глобальных проблем, и их решение должно быть таким же, как разоружение, безопасность, права человека, экологические проблемы и др. Это предмет серьезного углубленного изучения и международного разрешения.

Список литературы

1. Верховский Александр. Власть и религия в современной России // Свободная мысль — XXI. 2020. — № 4. — С. 143–155.
2. Губин М. Ю. Незаконные и традиционные религиозные объединения по законодательству Российской Федерации // Конституционное и муниципальное право. 2019. — № 6. — С. 58.
3. Забарчук Е. Л. Религиозный экстремизм как одна из угроз безопасности российской государственности // Журнал российского права. 2018. — № 6. — С. 102.
4. Лебедев Андрей. Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» в свете международных обязательств Российской Федерации // Диа-Логос. Религия и общество. М., 2019. С. 156–162.
5. Митрофанова Анастасия. Политизация «православного мира» / М.: Наука, 2019. — С. 16–20.
6. Петюкова О. Н. Государственная регистрация религиозных организаций в Российской Федерации. М.: науч.-практ. ком., 2017. — 367 с.
7. Придворов Н. А., Тихонова Е. В. Институт свободы совести и свободы вероисповедания в современной России. М., 2020. — 257 с.
8. Штерин Марат. Новые религиозные движения в России 1990-х годов // Старые церкви, новые верующие / под ред. К. Каарияйна и Д. Фурмана. М.; СПб., 2017. — С. 159–162.

Лагунов Алексей Александрович

*доктор философских наук, профессор кафедры
социальной философии и этнологии
Северо-Кавказского федерального университета,
г. Ставрополь*

Современное российское законодательство о религиозных объединениях

Аннотация: В статье анализируется современная российская законодательная база, регулирующая деятельность религиозных объединений; делается вывод о том, что она вполне достаточна для того, чтобы удовлетворительно нормировать религиозную жизнь общества и проводить эффективную государственную религиозную политику; при этом отмечается необходимость соответствующей вызовам времени конкретизации этой базы.

Ключевые слова: российское законодательство, религиозные объединения, свобода совести, светскость государства, идеологический плюрализм, религиозная политика.

Lagunov Alexey Alexandrovich

*Doctor of Philosophy, Professor of the Department
social philosophy and ethnology
North Caucasus Federal University,
Stavropol*

Modern russian legislation about religious associations

Abstract: The article analyzes the modern Russian legal framework regulating the activities of religious associations. It is concluded that it is quite sufficient to satisfactorily normalize the religious life of society and conduct an effective state religious policy. The necessity of concretization of this base corresponding to the challenges of the time is noted.

Keywords: Russian legislation, religious associations, freedom of conscience, secularity of the state, ideological pluralism, religious policy.

На религиозную политику царского правительства России в процессе присоединения огромных территорий на Востоке все большее влияние начинали оказывать и другие, помимо Православия, религиозные конфессии. Это получило отражение в Своде законов Российской Империи, подготовленном в начале николаевской эпохи и переиздававшемся вплоть до 1917 г. тематическом собрании законодательных актов, в одной из своих статей провозглашавшем свободу веры не только для христиан, но и для людей, придерживающихся иных вероисповеданий. Тем не менее, здесь выделялось три типа религий (и, соответственно, декларировалось разное к ним отношение властей): государственная (православие); терпимые религии (католичество, протестантизм, мусульманство, иудаизм и буддизм) и секты, в свою очередь разделявшиеся на «менее вредные», «вредные» и «вреднейшие» (к примеру, «менее вредные», или «терпимые непризнанные» — старообрядцы (раскольники); «вреднейшие», или «непризнанные нетерпимые», подвергаемые уголовному и административному преследованию — скопцы, хлысты, духоборы, мормоны и пр.).

В Российской Империи предпринимались попытки интеграции мусульманского духовенства в государственный аппарат; по аналогии с Православной Российской Церковью, организовывались региональные Духовные управления мусульман, главы которых утверждались императором. Все прочие «терпимые» религии организационно подчинялись Департаменту духовных дел иностранных вероисповеданий в составе Министерства иностранных дел.

Опыт религиозной политики Российской Империи требует изучения и осмысления в современности. В целом этот опыт был противоречив: с одной стороны, можно и нужно извлечь уроки из упорядочения религиозной жизни в поликонфессиональной стране, в особенности — из противодействия деструктивным для общества религиозным движениям, с другой же, необходимо учесть отрицательные моменты российской религиозной политики, выразившиеся, прежде всего, в полном подчинении Православной Церкви и «терпимых» религиозных организаций государству, что, несомненно, снижало уровень их влияния на стабилизацию общественной жизни, на духовно-нравственное воспитание российских граждан, все более поверхностно воспринимавших традиционные вероисповедания. Кроме того, все изъяны внутренней государственной политики теперь экстраполировались народом на религиозные институты, вследствие чего справедливости и «правды» он начал искать не в традиционных религиозных представлениях, а в новых мировоззренческо-идеологических концепциях, экспортируемых из западных обществ.

Как же сегодня обстоит дело с законодательной базой государственной религиозной политики? Все современное российское законодательство, в том числе и в области религиозной политики, фундируется Конституцией Российской Федерации [1], Основным Законом страны, принятым всенародным голосованием 12 декабря 1993 г. и декларирующим важнейшие принципы, которым частные законы должны непротиворечиво следовать.

В ст. 13 Конституции РФ признается идеологическое многообразие и утверждается, что: «Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной». Статья 14 провозглашает Российскую Федерацию в качестве светского государства и запрещает какую бы то ни было религию рассматривать как государственную или обязательную. Она без всякой конкретизации уравнивает все религии перед законом, а религиозные объединения отделяет от государственных институтов.

Статья 28 гарантирует свободу совести и вероисповедания, «включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними». В дополнение к этой гарантии ст. 29 Конституции РФ утверждает свободу мысли и слова, но при этом уточняет: «Не допускаются пропаганда или агитация, возбуждающие социальную, расовую, национальную или религиозную ненависть и вражду. Запрещается пропаганда социального, расового, национального, религиозного или языкового превосходства». Недопустимо принуждение при выражении гражданином своих мнений и убеждений: «Каждый имеет

право свободно искать, получать, передавать, производить и распространять информацию любым законным способом», если, конечно, эта информация не относится к государственной тайне. Здесь же гарантируется свобода массовой информации и запрещается цензура.

Как видим, в Конституции РФ действительно заложены все необходимые условия для свободного вероисповедания и развития религиозных объединений, для эффективного осуществления государством религиозной политики. Однако за четверть века, прошедшую со времени принятия Конституции, российское общество столкнулось с трудно прогнозирувавшимися ранее вызовами и социальными рисками, что дает повод говорить о необходимости внесения в Основной Закон некоторых поправок, которые корректировали бы законодательство, регламентирующее деятельность религиозных объединений.

В частности, в условиях актуализации споров о единой идеологии явно не соответствующей вызовам современности выглядит ст. 13, признающая идеологическое многообразие. Однако в ситуации утверждающегося в современном глобализирующемся обществе идеологического плюрализма проблематичным становится выделение какой-либо идеологии, имплицитно содержащей в себе и конкретную вероопределенность, в качестве государственной. Речь может идти лишь о необходимости достижения идеологического консенсуса, причем не по вероисповедным, догматическим вопросам, а в аспектах нравственности и культуры.

Прогрессирующий идеологический и религиозный плюрализм приводит в наши дни к формированию трудно контролируемого государством множества нетрадиционно-религиозных объединений, что дает повод для критики и ст. 14 Конституции, уравнивающей перед законом все религии, многие из которых носят откровенно деструктивный характер. К тому же, провозглашаемая этой статьей светскость государства часто интерпретируется как его атеистичность. Критиками Конституции обращается внимание и на запрет ст. 29 цензуры, между тем как справедливо мнение о необходимости контроля над информационными потоками, особенно при современном уровне развития технологий.

Как представляется, все эти и другие критические вопросы к Конституции вполне разрешимы без принятия поправок к ней, что вообще нужно рассматривать как явление исключительное. Если под светскостью государства понимать не его атеизм, что в корне неверно, а равное дистанцирование от всех религий и сопутствующих им идеологий, отделенных от государственных институтов, но при этом исправно функционирующих в области общественной жизни, тогда для государства не составит особой сложности выделить из всего многообразия религий те, которые имеют явно выраженный деструктив-

ный характер, и провести мероприятия по нейтрализации их влияния на общество — и это, собственно, сегодня и происходит [2].

Таким образом, в рамках имеющегося и апробированного временем текста Основного Закона возможна и необходима конкретизация законодательной базы, вполне способная ответить на все вызовы времени. Рассмотрим далее, как же сегодня развиваются конституционные принципы в законодательстве Российской Федерации, нормирующем религиозную деятельность.

Важнейшие и постоянно редактируемые (к настоящему времени — более 20 раз) правовые нормы религиозной жизни российского общества представлены в Федеральном законе «О свободе совести и религиозных объединениях» [3], принятом Государственной Думой и одобренном Советом Федерации в 1997 г. В преамбуле этого закона говорится о том, что принимающее его Федеральное Собрание Российской Федерации подтверждает конституционное «право каждого на свободу совести и свободу вероисповедания, а также на равенство перед законом независимо от отношения к религии и убеждений», основывается на положении о светском характере государства, признает «особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры», уважает «христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России» и считает важным «содействовать достижению взаимного понимания, терпимости и уважения в вопросах свободы совести и свободы вероисповедания». Разумеется, здесь не идет никакой речи о ранжировании религий, о выделении исторических конфессий в качестве особенных, поскольку это — только преамбула закона, не относящаяся к его нормотворческой части.

В ст. 2 Федерального закона обозначаются рамки российского законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях, в которые, наряду с данным Законом, включаются также нормы «Конституции Российской Федерации, Гражданского кодекса Российской Федерации, ... иных нормативных правовых актов Российской Федерации, а также нормативных правовых актов субъектов Российской Федерации». В ст. 6 Федерального закона приводятся критерии, согласно которым объединение следует считать религиозным. Отметим, что размытость признаков религиозного объединения в этой статье, а именно наличие вероисповедания, совершение обрядов и церемоний, религиозные обучение и воспитание, вызывает справедливую критику, поскольку, руководствуясь ими, эксперт может с полным основанием причислять к религиозным объединениям не только активно множющиеся сегодня квазирелигии, но и различные общественные объединения, казалось бы, далекие от религиозной деятельности: некоторые политические партии, фа-

натские и оздоровительные клубы, коммерческие, психотерапевтические «культы» и пр.

Особенное значение в контексте усиливающегося религиозного плюрализма имеет ст. 24 — о миссионерской деятельности. Такого рода деятельностью признается «деятельность религиозного объединения, направленная на распространение информации о своем вероучении среди лиц, не являющихся участниками (членами, последователями) данного религиозного объединения, в целях вовлечения указанных лиц в состав участников (членов, последователей) религиозного объединения, осуществляемая непосредственно религиозными объединениями либо уполномоченными ими гражданами и (или) юридическими лицами публично, при помощи средств массовой информации, информационно-телекоммуникационной сети «Интернет» либо другими законными способами».

Законом определены места, в которых миссионерская деятельность может осуществляться беспрепятственно: культовые сооружения; постройки и земля, принадлежащие религиозным организациям или арендуемые ими; места паломничеств; кладбища; помещения образовательных организаций, исторически используемые для проведения религиозных обрядов. При этом: «Граждане, осуществляющие миссионерскую деятельность от имени религиозной группы, обязаны иметь при себе решение общего собрания религиозной группы о предоставлении им соответствующих полномочий», а от имени религиозной организации вправе осуществлять эту деятельность члены коллегиального органа, священнослужители и, при наличии у них подтверждающего полномочия документа, выданного руководящим органом религиозной организации — иными гражданами и юридическими лицами.

Гражданский кодекс Российской Федерации повторяет основные тезисы Федерального закона «О свободе совести и религиозных объединениях» в части гражданско-правового положения религиозных организаций и регулирует их имущественные отношения.

На правовое нормирование религиозной жизни направлен также Федеральный закон 2013 г. «О внесении изменений в статью 148 Уголовного кодекса Российской Федерации и отдельные законодательные акты Российской Федерации в целях противодействия оскорблению религиозных убеждений и чувств граждан» [4], более знакомый под неофициальным названием «Закон об оскорблении чувств верующих». Собственно, этот закон представляет собой изменения на двух листах, вносимые в одну статью Уголовного кодекса Российской Федерации и в несколько статей Кодекса Российской Федерации об административных правонарушениях.

Нарушающими права на свободу совести и вероисповедания признаются действия, осуществляемые публично и «выражающие явное неуважение к обществу и совершенные в целях оскорбления религиозных чувств верующих» (ст. 148 УК). Такие действия, в зависимости от условий их совершения, положения лица, их осуществившего, степени применения насилия, наказываются либо большим штрафом, либо обязательными работами, либо принудительными работами, либо лишением свободы (до 3 лет). Если же имеет место воспрепятствование «осуществлению права на свободу совести и свободу вероисповедания, в том числе принятию религиозных или иных убеждений или отказу от них, вступлению в религиозное объединение или выходу из него», или же происходит «публичное осквернение религиозной или богослужебной литературы, предметов религиозного почитания, знаков или эмблем мировоззренческой символики и атрибутики либо их порча или уничтожение», то вступает в действие Кодекс об административных правонарушениях, и нарушителю определяются или крупный административный штраф, или обязательные работы.

Нужно заметить, что в современном российском законодательстве сегодня существует пробел: нет однозначных юридических и религиозно-ведческих комментариев по поводу того, какие конкретные действия следует относить к оскорблению религиозных чувств верующих, исходя при этом из вероисповедной специфики, в связи с чем имеет место общественная дискуссия. Однако ясно, что в четком обозначении критериев оскорбления религиозных чувств верующих необходимо принять участие как юристам, так и экспертам-религиоведам, и теологам, и представителям религиозных организаций.

Для ознакомления с законодательной базой Российской Федерации в области регулирования религиозной политики необходимо обращение к Федеральному закону 2002 г. «О противодействии экстремистской деятельности» [5], прямо к регулированию религиозной деятельности не относящемуся, однако во многих случаях являющемуся наиболее эффективным средством устранения негативного влияния на общество со стороны деструктивных нетрадиционных религиозных движений. Если в отношении какого-либо религиозного объединения выяснятся факты о его подготовке к экстремистской деятельности, то прокуратура высылает его руководителям письменное предостережение. Если выявятся факты о наличии в деятельности религиозного объединения признаков экстремизма, выносится уже предупреждение в письменной форме. В случае неустранения допущенных нарушений или появления новых фактов, свидетельствующих о наличии признаков экстремизма, религиозное объединение подлежит ликвидации в судебном порядке, а его деятельность — запрету. Причем до рассмотрения судом заявления о ликвидации религиозного объединения,

поданного соответствующим должностным лицом или органом, последние вправе приостановить деятельность этого объединения.

Итак, мы видим, что современное российское законодательство о религиозных объединениях, хотя и не лишено отдельных недостатков, без которых и не бывает реальных законов, тем не менее, во-первых, удовлетворительно нормирует религиозную жизнь общества и позволяет государству проводить эффективную религиозную политику, и, во-вторых, вполне способно к совершенствованию в рамках уже имеющихся важнейших принципов и законов.

Список литературы

1. Конституция Российской Федерации [Электронный ресурс] // <http://constitution.ru/> (дата обращения: 10.04.2021).
2. Лагунов А.А. Совершенствование государственно-конфессиональных отношений как фактор развития российского гражданского общества // Сборник статей Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Личность. Общество. Государство: проблемы развития и взаимодействия». — Краснодар: КубГУ, 2019. — С. 154—159.
3. Федеральный закон от 26.09.1997 № 125-ФЗ (ред. от 06.07.2016) «О свободе совести и религиозных объединениях» [Электронный ресурс] // www.consultant.ru (дата обращения: 24.08.2020).
4. Федеральный закон от 29 июня 2013 г. № 136-ФЗ «О внесении изменений в статью 148 Уголовного кодекса Российской Федерации и отдельные законодательные акты Российской Федерации в целях противодействия оскорблению религиозных убеждений и чувств граждан» [Электронный ресурс] // <http://constitution.ru/> (дата обращения: 02.05.2021).
5. Федеральный закон от 25.07. 2002 г. № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» [Электронный ресурс] // <http://constitution.ru/> (дата обращения: 02.05.2021).

Ларионов Алексей Николаевич

*кандидат юридических наук, доцент
кафедры теории и истории государства и права
Южного федерального университета,
г. Ростов-на-Дону*

Конституционно-правовое закрепление соотношения коммунистической идеологии и религии в СССР

Аннотация: Статья посвящена анализу эволюции отношения советского государства к коммунистической идеологии и религии, конституционному закреплению свободы совести и главенствующего места коммунистической

партии и ее программных положений в советских конституциях. Применяя сравнительно-параллельное построение конституционно-правовых норм 1918, 1936 и 1977 гг., автор делает попытку проиллюстрировать смещение позиций от закрепления свободы совести и равноправия религиозной и антирелигиозной пропаганды к полному примату атеистической идеологии и вытеснению религиозных организаций из общественной и политической жизни страны.

Ключевые слова: коммунистическая идеология, антирелигиозная пропаганда, религия, православие, государство, конституция, свобода совести, диктатура пролетариата, общенародное государство.

Larionov Alexey Nikolaevich

*Candidate of Legal Sciences, Associate Professor
Department of Theory and History of State and Law
Southern Federal University,
Rostov-on-Don*

Constitutional and legal consolidation of the relationship between communist ideology and religion in the USSR

Abstract: The article is devoted to the analysis of the evolution of the attitude of the Soviet state to the communist ideology and religion, the constitutional consolidation of freedom of conscience and the dominant place of the Communist Party and its program provisions in the Soviet constitutions. Applying the comparative parallel construction of the constitutional and legal norms of 1918, 1936 and 1977, the author attempts to illustrate the shift in positions from the consolidation of freedom of conscience and equality of religious and anti-religious propaganda to the complete primacy of atheistic ideology and the displacement of religious organizations from the public and political life of the country.

Keywords: communist ideology, anti-religious propaganda, religion, Orthodoxy, state, constitution, freedom of conscience, dictatorship of the proletariat, national state.

Взаимоотношения отечественного государства с Русской православной церковью и иными религиозными конфессиями насчитывают не одну сотню лет и демонстрируют иногда абсолютно диаметрально противоположные подходы, от прямой поддержки и частичной инкорпорации в государственный аппарат, до полного исключения из политической жизни страны. Последний подход особенно характерен для советского периода развития России. При этом, зачастую, легально закрепленные правовые нормы были призваны создать лишь видимость нейтрального отношения государства к религии. Для анализа характера конституционно-правового закрепления соотношения коммунистической идеологии и религии в РСФСР и СССР следует изначально

определить те основы, на которых возникло и существовало советское государство. Разумеется, советское государство, несмотря на полное отрицание правящей элитой, было естественным преемником государства Российского. Поли национальный и много конфессиональный состав населения страны, сформировавшийся в течение предшествующих столетий, стал той основой, из которой формировалось советское общество и государственный аппарат. Однако при построении государства диктатуры пролетариата, а впоследствии и общенародного государства те духовные скрепы, которые, собственно, и формируют любое общество и государство, были полностью заменены. И заменены они были не иными религиозными или этнокультурными взглядами на окружающий мир и место в нем человека, а сугубо теоретическими и чисто идеологическими догмами, лежащими в основе марксистской материалистической философии и политической идеологии. Марксистская модель будущего человеческого общества и государства не имела исторических примеров, а поэтому была лишь умозрительным построением, в связи с чем могла быть поддерживаема исключительно идеологическим влиянием на сознание подвластных субъектов, которое было призвано создать в народных массах своего рода веру в светлое коммунистическое будущее. И при таких обстоятельствах советское государство не могло относиться нейтрально к религии и в полной мере гарантировать свободу совести. Вот почему влияние марксистской идеологии ясно прослеживается во всех советских конституциях. Так, Конституция РСФСР 1918 г. вся пронизана марксистским учением о классовой борьбе и диктатуре пролетариата. Однако свобода совести, при этом, была закреплена в ней довольно корректно:

«13. В целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести церковь отделяется от государства и школа от церкви, а свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами». [1; с. 53–54].

Тем не менее, воспитание и, прежде всего, школьное образование, как наиболее действенный механизм идеологического влияния на население и его самую перспективную часть — подрастающее поколение, из ведения церкви изымалось. Однако, при этом, никаких подобных ограничений в отношении распространения коммунистической идеологии в Конституции закреплено не было. Более того, государство активно вело атеистическую пропаганду во всех слоях общества и не избегало применения открытого насилия в отношении инакомыслящих, и прежде всего, эксплуататорских классов. При этом сама религия рассматривалась в качестве пережитков классового общества, идеологией именно правящих эксплуататорских классов, а потому

лица, ее исповедующие, вполне попадали под силовое воздействие, вплоть до красного террора.

Идеология партии большевиков в дореволюционных программных документах не вполне четко проявляла свое крайне негативное отношение к религии, сосредоточившись на чисто политических вопросах. Однако, захватив власть коммунисты сразу же высказались более конкретно. Так программа Российской коммунистической партии (большевиков), принятая на VIII съезде 18–23 марта 1919 г., гласила:

«Партия стремится к полному разрушению связи между эксплуататорскими классами и организацией религиозной пропаганды, содействуя фактическому освобождению трудящихся масс от религиозных предрассудков и организуя самую широкую научно-просветительную и антирелигиозную пропаганду. При этом необходимо заботливо избегать всякого оскорбления чувств верующих, ведущего лишь к закреплению религиозного фанатизма» [4; с. 210].

Государство диктатуры пролетариата на протяжении 20-х — первой половины 30-х гг. вполне успешно решало вопрос уничтожения «всякой эксплуатации человека человеком, полное устранение деления общества на классы, беспощадное подавление эксплуататоров» [1; с. 51], при этом идя по пути физического уничтожения или вытеснения за границу представителей эксплуататорских классов и к 1936 г. решилось на объявление своей полной победы. Было провозглашено создание общенародного государства. СССР объявлялся государством трудящихся города и деревни, то есть обществом, в котором духовенству и религии просто не было места. Однако при этом конституционные положения о свободе совести были восприняты из Конституции РСФСР 1918 года практически без изменений:

«Статья 124. В целях обеспечения за гражданами свободы совести церковь в СССР отделена от государства и школа от церкви. Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признаются за всеми гражданами» [2; с. 27].

При этом религиозная пропаганда как активное привлечение в свои ряды новых адептов была заменена свободой отправления религиозных культов, касающейся исключительно самого верующего человека. Напротив, положение об особом месте антирелигиозной пропаганды не только осталось неизменным, но впервые было подкреплено конституционным положением об особом месте коммунистической идеологии в государственной и общественной жизни страны, сформулировав свободу союзов таким образом, чтобы опять же не оставить религиозным объединениям в политической системе страны никакого места:

«Статья 126. В соответствии с интересами трудящихся и в целях развития организационной самостоятельности и политической активности народных масс гражданам СССР обеспечивается право объединения в общественные организации: профессиональные союзы, кооперативные объединения, организации молодежи, спортивные и оборонные организации, культурные, технические и научные общества, а наиболее активные и сознательные граждане из рядов рабочего класса, трудящихся крестьян и трудовой интеллигенции добровольно объединяются в Коммунистическую партию Советского Союза, являющуюся передовым отрядом трудящихся в их борьбе за построение коммунистического общества и представляющую руководящее ядро всех организаций трудящихся, как общественных, так и государственных» [2; с. 27–28].

Наконец, на финальном этапе конституционного развития советского государства в Основном законе 1977 года точки над *i* в отношении свободы совести и коммунистической идеологии были окончательно расставлены. О примате коммунистического учения было заявлено вполне открыто и в первых же строках преамбулы Конституции:

«Высшая цель Советского государства — построение бесклассового коммунистического общества, в котором получит развитие общественное коммунистическое самоуправление. Главные задачи социалистического общенародного государства: создание материально-технической базы коммунизма, совершенствование социалистических общественных отношений и их преобразование в коммунистические, воспитание человека коммунистического общества, повышение материального и культурного уровня жизни трудящихся, обеспечение безопасности страны, содействие укреплению мира и развитию международного сотрудничества». [3; с. 317]

«Советский народ,

руководствуясь идеями научного коммунизма и соблюдая верность своим революционным традициям, ... закрепляет основы общественного строя и политики СССР, устанавливает права, свободы и обязанности граждан, принципы организации и цели социалистического общенародного государства и провозглашает их в настоящей Конституции». [3; с. 317–318].

Практическая же монополия коммунистической идеологии в государственной и общественной жизни страны была наиболее ярко проиллюстрирована в пресловутой шестой статье: «Статья 6. Руководящей и направляющей силой советского общества, ядром его политической системы, государственных и общественных организаций является

Коммунистическая партия Советского Союза. КПСС существует для народа и служит народу.

Вооруженная марксистско-ленинским учением, Коммунистическая партия определяет генеральную перспективу развития общества, линию внутренней и внешней политики СССР, руководит великой созидательной деятельностью советского народа, придает планомерный научно обоснованный характер его борьбе за победу коммунизма.

Все партийные организации действуют в рамках Конституции СССР» [3; с. 319].

Наконец, из формулировки свободы совести, приведенной в статье 52 Конституции СССР 1977 года, виден пик конституционной дискриминации религии в стране:

«Статья 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» [3; с. 333].

Подводя итог изложенному, в рассматриваемый период можно констатировать поступательное перемещение антирелигиозных положений программных документов коммунистической партии в нормативно-правовые акты СССР и, прежде всего, в советские конституции, что ярчайшим образом иллюстрирует всю мнимость закрепленных в них свободе совести и вероисповедания. Исторические же уроки попытки присвоения государством монополии в идеологической сфере показывают нам всю их деструктивность, а государственная идеология, возводимая в разряд государственной же религии рано или поздно приводит к краху подобной политики уже по той простой причине, что, в отличие от религии, нацелена на прогнозирование будущего именно земного существования человека, а потому никогда не может полностью совпасть с результатами развития человеческого общества.

Список литературы

1. Институт выборов в Советском государстве 1918–1937 гг. в документах, материалах и восприятии современников. — М.: РОИИП, 2010. — 880 с.
2. Конституция (Основной закон) Союза Советских Социалистических республик. М.: Партиздат ЦК ВКП (б), 1936. — 100 с.
3. Ю. С. Кукушкин, О. И. Чистяков. Очерк истории Советской Конституции. М., Политиздат, 1987. — 367 с.
4. Права и свободы человека в программных документах основных политических партий и объединений России. XX век. — М.: РОССПЭН, 2002. — 496 с.

Леусенко Дмитрий Александрович

*кандидат философских наук,
доцент кафедры теории и истории ЮРИУ РАНХиГС,
доцент кафедры государственно-конфессиональных
отношений Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону.*

Леусенко Ирина Валерьевна

*кандидат социологических наук,
заместитель директора Ростовского института (филиала)
Всероссийского государственного университета юстиции
(РПА Минюста),
г. Ростов-на-Дону*

**Ересь Феодосия Косого и государственно-
конфессиональные отношения в религиозной полемике
инока Зиновия Отенского с еретиками XVI в.:
инерция советского атеизма в исследовании
богословских проблем**

Аннотация: Статья посвящена представлению основных религиозоведческих парадигм и богословских точек зрения по поводу ереси Феодосия Косого. Характеризуются инерция точек зрения советских религиоведов в исследовании богословских проблем. С другой стороны, рассматривается содержание ереси Феодосия Косого в изложении и на основании перевода известного автора XVI в., инока Отенского монастыря Зиновия, чье полемическое произведение сформировало базовые позиции в отечественной историографии по поводу ереси.

Ключевые слова: ересь, арианство, монофизитство, монофелитство, несторианство, клирошане, вор, советский атеизм.

Leusenko Dmitry Aleksandrovich

*candidate of philosophical sciences,
Associate Professor of the Department of Theory and History
of the JURIU RANEPА,
Associate Professor of the Department of State and Confessional
relations of the Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don.*

Leusenko Irina Valerievna

*candidate of sociological sciences,
Deputy Director of the Rostov Institute (branch)
All-Russian State University of Justice
(RPA Ministry of Justice),
Rostov-on-Don*

The heresy of the Fodosius Kosogo and state confessional relations in the religious polemic of inoc zinovia otensky with the heretics of the 16th century: the inertia of soviet atheism in the study of the bogoslovsky problems

Abstract: The article is devoted to the presentation of the main religious paradigms and theological points of view on the heresy of Theodosius the Oblique. The inertia of the points of view of Soviet religious scholars in the study of theological problems is characterized. On the other hand, the content of the heresy of Theodosius Oblique is considered in the presentation and on the basis of the translation of the famous author of the XVI century, the monk of the monastery of Zenovy, whose polemical works formed the basic positions in Russian historiography about heresy.

Keywords: heresy, Arianism, monophysitism, Monophelitim, Nestorianism, clerics, thief, Soviet atheism.

Исследователь, перед которым стоит задача историографического описания тех достижений, которых добилась наука в рамках изучения того или иного еретического движения, вынужден преодолевать ряд теоретических затруднений как непосредственно связанных с содержанием самого предмета научного интереса, так и с той исследовательской традицией, сформировавшейся за время изучения ереси.

С одной стороны, ересь изначально представляет собой противоположное учение, в описании которого в силу ряда причин зачастую достаточно сложно выделить то мировоззренческое, идейное своеобразие, которое позволяет делать вывод о новизне учения. Это может быть связано с тем, что существует недостаточное количество источников для исследования ереси. Ее представители, находясь под репрессиями официальных властей, вынуждены скрывать свои позиции.

Проблема ереси в государственной истории может быть замутнена династическими спорами, а может, напротив, раскрываться посредством исследования проблем престолонаследия. Ее сторонники могут иметь тайных покровителей при дворах королей, деятельность которых превращает действия ересиархов и их сторонников в прерывающуюся линию на историческом горизонте, когда ересь то выходит на политическую авансцену, то скрывается от современников (и от исследователей) в среде тайных обществ и официальных религиозных организаций, подверженных ее тайному воздействию.

Оценка природы и характера тайных обществ со временем может изменяться. В западной исторической науке, несмотря на то, что историографическая традиция изучения ересей здесь имеет куда более значительную историю (ереси возникают практически сразу же с развитием христианского учения и образованием церкви) сегодня подвергают-

ся сомнению многие из тех достижений, которые были достигнуты в предыдущие периоды в исследовании как древних ересей арианства, монофизитства, монофелитства и несторианства, так и средневековых ересей¹, или, как их еще называют, ересей вагантов (беглых монахов, лишенных сана клириков, студентов и актеров), чья проповедь всегда носила антицерковный характер и антигосударственный характер. Одним из наиболее крупных новейших исследований, посвященных ересям, являются работы английского историка Роберта Мура (Robert I. Moore) [1], которые согласно материалам международного коллоквиума «Секты» и «ереси» от античности до наших дней», проведенном в институте религиозных исследований Брюссельского университета (Брюссель 2–4 мая 2002 г.) представляют собой исследовательский переворот, новую эпоху в изучении ересей. Как отмечает Бенуа Байеде-Рик (Benoot Beuger Ryke), в работах Р. Мура «абсолютно пересматривается значение терминов, употребляемых обычно в истории ересей». «Если раньше считалось, что после 1000 года наблюдается внезапный расцвет ересей, против которых Церковь вынуждена была защищаться, перейти в контрнаступление и подтвердить свои догматы, — пишет Б. Байер-де-Рик, — то Роберт Мур переносит акцент на деятельность самой Церкви, которая в процессе своей реформаторской деятельности стала исключать из общества определенные группы людей: сначала это были еретики, потом евреи, а потом прокаженные, — и таким образом утверждала свою власть. Таким образом, в Европе около 1100 года была создана структура «общества преследования» [2, 112].

После Р. Мура развили его «методологический» поворот в исследовании средневековых ересей М. Зернье, А. Бренон, Д. Ионья-Пра, которые пришли к выводам отчасти сходным представителям советской историографии относительно описания противоборства церкви и еретиков. По их мнению, противоеретический дискурс был искусственно создан церковью для того, чтобы «защищать развитие церковных институций» (М.Зернье). Другие авторы считают, что «понятие ереси было фактически «изобретено» средневековой Церковью для оправдания своих претензий на мирскую и светскую власть» [7].

Нужно отдать должное европейским авторам, что благодаря поиску новых подходов в исследовании западноевропейских ересей, они обратили внимание на целесообразность исследования государственно-политической и правовой традиции европейских государств, формировавшихся под воздействием политики католической церкви и, соответственно, обративших внимание на историческую взаимосвязь между реализацией концепта власти представителями католиче-

¹ По классификации католического информационно-просветительского центра «MILITIA DEI».

ства и формированием определенной государственно-политической и правовой традиции. Особенности католической доктрины власти, стремление доминировать в рамках политического пространства способствовали вниманию исследователей к проблеме сочетание сложившейся политической и правовой традиции и ереси и вывели исследованием проблемы на новый теоретический уровень. Тем не менее очевидно, что подобный методологический поворот, а точнее, смена исследовательского вектора в описании значения традиционного христианского учения для жизни и истории народов Европы ради более точного толкования ереси, полностью смещает исследовательские верньеры в направлении изучения ереси как самостоятельного, вне поля традиционной конфессии, учения, что полностью противоречит содержанию природы ереси.

Именно возникновение христианства способствовало развитию творческих цивилизационных сил европейских народов. Ереси, напротив, представляют собой попытку борьбы против теоретического и мировоззренческого содержания, обеспечившего подобный рост. В этом представители западной историографии, пожалуй, солидируются с советскими историками и религиоведами. Однако теоретические затруднения советских авторов имеют особую природу. Советская историческая наука, представители которой более всего продвинулись в исследовании ереси Феодосия Косого даже в ущерб его идейным и политическим оппонентам (сочинения Зиновия Отенского вплоть до конца XX столетия оказались практически неизученными советскими исследователями: например, не были устранены проблемы с атрибутированием основных произведений, не удалось сформировать адекватной теоретической концепции, которая бы была достойна уровня полемических и необычайно разнообразных по своему значению произведений инока Отенского монастыря, его мировоззренческие противники — еретики объединялись в ходе исследовательского анализа советских историков в целый корпус авторов с общими идейной парадигмой и теоретическими источниками, тогда как церковные авторы не были представлены в единстве ни на уровне описания исторического материала, ни в реализации теоретического, исследовательского замысла) подвергались, с одной стороны, жесткой идеологической цензуре и вынуждены были придерживаться определенного стандарта в описании ереси как идейно-политического феномена русского средневековья (что не способствовало разнообразию и глубине выводов). С другой, и это в наибольшей степени сказывалось на результатах исследования, сформировавшаяся историографическая традиция изучения ересей как примеров социальной борьбы трудящихся с классом феодалов не только не отличалась каким-то разнообразием оттенков (исключение составляет самостоятельный

исследовательский почерк ведущих авторов-исследователей проблемы — А. И. Клебанова, В. И. Корецкого, отчасти А. А. Замалеева), но и по своему содержанию была совершенно противоположна логике, смыслу догматов православной церкви. Порой авторы допускали откровенные и, можно предположить, преднамеренные ошибки с тем, чтобы не изложить истинный смысл христианских догматов и исказить их (прежде всего таинство Евхаристии).

В силу особенностей исторической эпохи авторы как бы вставали на сторону еретиков и описывали христианские догматы с точки зрения еретической пропаганды, то есть, в совершенно противоположной и далекой от истинного смысла догматики, сфере. Со стороны читателя формировалось довольно странное впечатление о том, что исследователи XX в. в формулировке своей мировоззренческой и исследовательской позиции как бы продолжают еретическую борьбу представителей века шестнадцатого с христианством.

Осмысление ереси Феодосия Косого в этом отношении представляет собой весьма характерный пример того, как долго транслируются исследовательские установки прежнего исторического периода, как долго изживается содержание советского атеизма в гуманитарных исследованиях. Несмотря на смену исторических и исследовательских эпох в нашей стране, уже в новом формате телевизионных фильмов и роликов в сети интернет мы можем видеть прежнюю концептуальную ошибку советской школы — представление ереси как вольнодумства и явления развивающего мировоззренческий потенциал, политическую и правовую культуру российского общества.

Необходимо более осторожно и взвешенно подходить к наследию религиозной традиции. Представители ереси избрали в качестве удара главное содержание христианских догматов о Троице и божественной природе Иисуса Христа. Критика Ф. Косого была обращена прежде всего против вочеловечения и спасения человечества после Воскресения. Важно видеть за содержанием еретической пропаганды тот практический смысл, который имели христианские догматы в жизни русского государства и общества. Следует обратить внимание на то, на какие признаки ереси обращают свое внимание западные исследователи (хронологические рамки ереси, ее содержательное ядро, религиозные и мировоззренческие истоки, выделение типических и особенных черт, классификация ересей, анализ основных догматических споров и произведений). Необходимо взять на вооружение работы западных авторов, которые объективно подходят к рассмотрению ересей в силу того, что ересь рассматривается в единстве исторической и мировоззренческой среды эпохи. Рассмотрение советских авторов фактически вырывало осмысление ереси из мировоззренческого контекста исторической эпохи. Описание ереси как силы действительных

и будущих социальных конфликтов не соответствовало действительности в полной мере, поскольку ересь Ф. Косого скорее представляла форму зарождающейся политической борьбы против государства и существовавшей мировоззренческой и религиозно-политической традиции, представляло один из первых опытов опровержения этой традиции на уровне мировоззренческого социального проекта (уничтожение церкви, уничтожение государства, социальных конфликтов и захват имущества с последующим обращением этого имущества в пользу руководителя еретиков Феодосия Косого).

Традиционно, выделяются три основных этапа исследования проблемы ереси Ф. Косого: дореволюционный этап, советский период и современные исследования, посвященные ересиарху. В настоящем исследовании используется несколько иная структура историографического описания. Речь идет о четырех периодах: исследованиях современников, дореволюционном, советском и постсоветском периодах. Одновременно, сохраняя общую логику исследования исторических сочинений о Ф. Косом по хронологическому признаку, следует обратить внимание на ту, постепенно формирующуюся еще в дореволюционной историографии, тенденцию, которая связана с восприятием ереси Ф. Косого в качестве начала социального и политического противодействия власти. Начиная уже от первых исследователей, авторов, современников Ф. Косого (инок Зиновий Отенский, митр. Макарий Булгаков), ересь рассматривалась как политическая угроза, попытка политического противодействия государственной власти. Сходную позицию занимали и дореволюционные историки.

Советские авторы, рассматривая социальные причины ереси Ф. Косого, также понимали, что она представляет политическую угрозу, но положительно оценивали деятельность лидеров еретичества. Вместе с тем, им удалось проанализировать ересь с точки зрения социального призыва к переустройству общества, указать, что сторонники еретиков были провозвестниками выступлений С. Разина и Е. Пугачева.

Общественно-политическая жизнь XV–XVI столетия богата разнообразными примерами проявлений ересей. Следует выделить ересь жидовствующих, стригильников и ересь последователей М. Бакшина. Однако в истории XVI в. ересь Феодосия Косого занимает особое место. Ересь (от греческого *hairesis* — захват; выбор; учение, направление, школа) представляет собой учение, последователи которого сделали произвольный выбор под руководством собственных идей или желаний, либо под руководством каких-либо учителей, который руководствовались собственными представлениями по отношению к священным текстам. Термин «еретик» характеризует человека, пребывавшего изначально в истине, но отдалившегося от нее в силу самомнения. Таким образом, произвольный выбор, руководство соб-

ственными идеями и представлениями относительно евангельских заповедей и божественных догматов, является ключевым при определении ереси.

В этой связи традиционное для советской историографии разделение на ортодоксальную церковь и неортодоксальные учения лишено всякого смысла (равно как, впрочем, и признание за ересью равного ортодоксальному учению положения, характерное для представителей современной западной науки). Ересь всегда не ортодоксальна и не содержит в себе ничего такого, что может восприниматься в качестве модернизации, обновления учения церкви. Невозможно представить, чтобы ошибки, которые делают в русском языке школьники, каким-то образом повлияли на правила русского языка.

Несмотря на то, что ересь апеллирует к содержанию божественных догматов, между учением Церкви и содержанием еретических учений нет ничего общего, поскольку ересь трансформирует смысл божественных догматов, и в таком смысле, не может рассматриваться ни в качестве истины во всей полноте, ни в качестве одного из возможных вариантов истины. Как правило, ересь приводит своих адептов к «ошибкам», ее плоды связаны с искажениями в принципах богопознания и глубочайшими заблуждениям на пути спасения, когда религиозное совершенствование замещается социальным радикализмом, стремлением к быстрому социальному переустройству и изменению окружающей действительности, что пагубно сказывается на обществе и государстве. Влияет ересь и на сознание граждан, так как она отрицает сложившуюся в государстве религиозно-политическую и правовую традицию.

Ересь Феодосия Косого отличалась от всех остальных проявлений средневекового еретичества в России по следующим обстоятельствам. Во-первых, ее последователи были ориентированы их идеологом уже собственно не на религиозные искания, а на политические выступления и социально-политическую борьбу в форме бунта и неповиновения властям. Для Феодосия Косого религиозные постулаты (в теоретическом отношении очень скромные и полностью состоящие из заимствований из других ересей) скорее были средством, нежели целью. Недаром, каких-либо значительных выступлений со стороны представителей этого еретического учения в источниках не зафиксировано.

Вместе с тем, не следует считать, что учение Косого было малозначительным и не угрожало государству. Вполне возможно, что в источниках не сохранился след о значительных выступлениях сторонников. Скорее всего, сами еретики еще только подбирали новые формы борьбы, еще только старались соединить методы тайной борьбы с церковью и открытые формы протеста. Если бы ее идейные вдохновители не были бы во время схвачены властями, ересь могла представлять

один из первых в истории России примеров социально-политической борьбы с правительством.

Представляется правильным в данном случае ориентироваться на реакцию властей при оценке степени опасности и вреда ереси Феодосия Косого. Все представители ереси, которые пытались поднять мятеж после его бегства, подвергались преследованию и уничтожению. То, что суждения Феодосия Косого содержали компиляцию ересей предыдущего периода, делали данную ересь, напротив, более опасной для государства. Это объясняло подобную реакцию властей, когда вожаки ереси разыскивались на всей территории государства и уничтожались.

Во-вторых, ересь Феодосия Косого, как отмечают некоторые авторы, приводила к фактическому безбожию, а точнее, содержала отказ от большинства догматов христианства. Недаром, Зиновий Отенский посвятил шестьсот страниц своего произведения «Истины показания» подробному объяснению того, что пагубно и порочно в осмыслении Косым «Постнической книги» Василия Великого [4]. Можно предположить, что инок Отенского монастыря понял, какие всходы могут принести плевелы, посеянные Косым, насколько данная ересь способствует борьбе против государства и церкви.

В-третьих, следует учитывать, что ересь Косого, как это подчеркивается большинством авторов, носила антитринитарный характер. Несмотря на то, что ересь непосредственно не содержала в себе серьезных теоретических принципов, которые были бы способны поколебать истинность православного догмата о Троице, тем не менее, и ветхозаветная составляющая рассуждений Косого о едином боге, и составляющая, ведущая к учению Ария о Иисусе Христе как человеке, а не Бого-человеке, все это способствовало значительному извращению христианского учения в рамках господствовавшего православного сознания верующих XVI в. и не могло быть замечено властями. Одновременно, с искажением христианского учения о Боге как причины и источника всего сущего, искажались ересью и основы светской власти.

В историографии учению Феодосия Косого представлено особое место. По сути, первым исследователем ереси был сам Зиновий Отенский, который посвятил свой труд двенадцати встречам с клириками. Как отмечает Макарий сочинение Зиновия Отенского «представляет целую огромную книгу, которую, по объему у нас не писывал никто» [5, 487]. А. К. Елачич [3], сербский историк российского происхождения, сравнивает трактат Зиновия с «Просветителем» Иосифа Волоцкого и называет его «самым ранним оригинальным и систематическим русским богословским трактатом» [4, 559]. Зиновий Отенский указал на основные догматические вопросы, которые необходимо исследовать при изучении ереси Феодосия Косого: о Боге, о Святой Троице, о Сыне Божьем (его воплощении, страдании и ис-

купительной жертве), о почитании икон, святых мощей, о церковной иерархии и обрядах. Содержание и характер затрагиваемых иноком вопросом позволяют говорить о том, насколько антихристианской и антицерковной была еретическая программа Косого, отрицавшего большинство догматов.

Дореволюционные историки церкви заложили историографическую традицию исследования ереси Косого и его критиков. Они первыми поставили вопрос о времени изобличения ереси (исследование и розыск по делу Матвея Башкина), о целях и задачах еретиков (стремившихся разрушить истинное восприятие христианских догматов в среде верующих), о безнравственности и преступлениях ее организатора Ф. Косого, и возможном отрицательном значении ереси для государства.

Авторы признают, что Косой был «вор», украл у своего хозяина, обманул игумена монастыря, в котором был пострижен, когда не сказал о воровстве. То есть, его ересь наносила серьезный вред духовному и нравственному здоровью народа в силу того, что сам ее проповедник преступил законы и нравственные. Наиболее полно о грехах Косого говорит З. Отенский, обличая ересиарха и указывая, что ему нет веры. Он характеризует его, как человека «непотребного и во всем отверженного» и обвиняет его в том, что свою деятельность он начал с предательства и воровства. «Окраде господина своего ношью, татьбу сотворив; не где прилучилось украде, но господина украде», тем самым, предав своего хозяина, который его содержал и хорошо к нему относился (Косой ездил на коне и имел «одежду и прочая особое от господиновых ему»/данное ему господином/ и какое-то личное имущество). Своим поступком он нарушил законы государства (совершил преступление), и ввел в смятение и соблазн других людей, находившихся в услужении («срабных своих много смущения положи и многу молву»). Однако, «вопрошатели» из Старой Русы, иначе оценивают поступок Косого, не считая его кражей. Косой не был вором потому, что он взял только то, что причиталась ему за работу («мзда есть работы его понеже служил господину своему»), и его действия не противоречили ни законам, ни морали. Израильтяне поступили также, — когда они, бежали, из Египта, то «взяша египетское богатство за мзду работы своя». Кроме того, Косой в доме своего господина занимал особое положение и все вещи, которые он взял, принадлежали ему лично, т.к. были подарены ему господином.

То есть, плевелы ереси уже оказали воздействие на религиозное мировоззрение и социальные установки верующих. Вопрошающие не понимают, что в основе любого преступления лежит предательство законов божественных и нравственных. Первооснову преступлений Косого составило предательство своего господина. Клирошане не понимают, что таким образом были нарушены социальное общежитие

и основанный на нем экономический уклад: Косой выделился из общины, отказался от совместной деятельности и производительного труда. Не понимают клирошане и извращение Косым нравственного закона: предав своего господина, который к тому же хорошо относился к нему, жаловал вещи, он не возвратил их ему, самовольно посчитав их своей собственностью. В результате, нарушение духовных и нравственных законов рождает преступление.

Налицо и следы пропагандистской деятельности ересиарха. Клирошане упоминают в качестве доказательства правоты нового учения ветхозаветный пример, бегство из египетского плена израильтян. Тем самым еретики намекали, что судьба и положение крестьян в руках помещиков сродни инонациональному плену. Пример с египетским пленом очень показателен с точки зрения того, какими пропагандистскими приемами пользуются ересиархи и как действует ересь. Действие, которое еретики старались представить справедливым в глазах своих слушателей, связано с самомнением, самостоятельной попыткой присвоить себе имущество своих хозяев. Совершенно иная ситуация рассматривается Ветхом Завете. Имущество досталось израильтянам в плену по могуществу Бога, когда он истребил мужских наследников в Египте. Иными словами, еретики, приводя подобный пример, советовали своим последователям совершенно противоположное: самостоятельно, на основании своего решения присвоить чужое имущество.

Пребывание в Египте евреев сначала не было пленом, хотя и состоялось после крайне неблагоприятного проступка, предательства братьями Иосифа. Праведный Иосиф не стал мстить братьям за попытку убить его и за то, что они продали его представителям другого народа. Более того, Иосиф способствовал переселению братьев и других представителей еврейского народа в Египет.

При жизни Иосифа фараон выделил израильтянам землю. После смерти Иосифа «сначала израильтяне ревностно хранили веру своих отцов, но затем постепенно попадали под влияние египетских религий и становились идолопоклонниками. За отступление от веры в единого Бога — Бога Авраама, Исаака и Иакова Господь наказал еврейский народ тем, что они вскоре стали рабами египтян» [6].

Плен есть изгнание, насильственное переселение целого народа или его части. В данном случае, «изгнание, ставшее результатом их непослушания Богу, привело к утрате свободы и явилось трагическим предупреждением о том, что отпадение от Бога всегда означает внутреннее и внешнее порабощение» [8]. В качестве прообраза изгнания можно рассматривать изгнание первых людей из Едемского сада.

После исхода из Египта странствованием по пустыне Бог предупредил израильтян, что в случае непослушания Его заповедям Он сно-

ва может изгнать их и рассеять между народами (Лев 26:33–39; Втор 4:25–28; 28:36,37,64–68). Господь обещал вывести народ только в том случае, если он отречется от своих прегрешений и обратится к Нему (Лев 26:40–45; Втор 4:29–31; 30:1–10). После завоевания земли обетованной израильтяне столь часто проявляли непослушание Богу, что в конце концов население сначала Израильского (Северного), а затем и Иудейского (Южного) царств было угнано. Тщетно пророки Амос и Осия, Исаия и Михей, Софония и Иеремия призывали народ к обращению и предсказывали грядущее наказание.

Таким образом, указывая на египетский плен, ересиархи не только грешили против истины, но и толковали данный пример совершенно противоположным образом. Именно благодаря отклонению от веры и истинного учения, благодаря самомнению еврейский народ познал плен. Благодаря отклонению от веры и на своей исконной территории народ может оказаться чужим в своем месте, входит в состояние плена. Представители еретического учения обманывали неискушенных верующих.

Возражая своим собеседникам, Зиновий указывал на серию обманов, совершенных Косым. Митр. Макарий, ссылаясь на Зиновия Отенского приводит следующий список: «.. обольстил стражей в другом монастыре, в который сослан был на время, пока производилось о нем дело на Соборе в Москве;... изменил своему отечеству и убежал в чужую землю — Литву; изменил закону христианскому, нарушив монашеские обеты; отвергся чернечества, женившись ...; отвергся постничества, нарушая церковные посты и пр» [5].

Для советской историографии ереси Ф. Косого характерна не только необычайная идеологизированность проблемы, но и прямые ошибки и искажения в воспроизведении догматов христианства. Кроме того, налицо отсутствие серьезного теоретического стержня в освещении проблемы. Дело в том, что советские авторы описывали ересь Ф. Косого ориентируясь прежде всего на то, что она представляла собой качественной иной концепт, связанный с свободомыслием, борьбой за социальные идеалы равенства и справедливости и соответственно, борьбой против существующего государственного строя. Отмечая социальный контекст требований ересиархов и их последователей, советские авторы таким образом не учитывали, какие отрицательные последствия имели выступления еретиков против государства.

Не учитывались и те искажения, которые осуществлялись представителями ереси с точки зрения догматического содержания веры. Все это обусловило слабость теоретической позиции советских авторов, в рамках которой не учитывалось, что ересиархи боролись с той религиозно-правовой и нравственной традицией, которая на протяжении веков показала свою действенность, в том числе привела к образованию государства.

В советской историографии совершенно не учитывалось, что религиозные, христологические споры имеют самое прямое отношение к доктрине власти (исключение составляют работы В. И. Корецкого, который подробнейшим образом исследует христологические споры и противоречия ересей, правда, политический стиль эпохи не давал возможность продолжить анализ собственно особенностей религиозно-политической и правовой традиции). В советской, а также в современной литературе, традиционно отмечается, что христианская традиция долго крепла на Руси, либо то, что в России возрастала княжеская власть. Учитывая содержание первых веков российской государственности следует говорить о власти как о росте княжеского, дружинного начала и постепенном возрастании религиозно-правовой традиции понимания власти, когда князьями, начиная от Владимира Святого начала восприниматься эта религиозно-правовая традиция.

Ереси в России воспринимались авторами советского периода как проявления событий европейской Реформации (а некоторые советские историки Зимин, А. И. Клебанов так и называли события XVI в. в России реформационными), с точки зрения попыток удешевления церкви и общесоциального контекста Реформации, тогда как совершенно не учитывалось, какое значение изменения в сфере религиозно-правового сознания, приносили в государственно-правовую сферу и сферу нравственности, какое значение имели ереси для исторических судеб российской государственности.

Список литературы

1. *Moore R. I.*, *La persecution, sa formation en Europe, X–XIIIe siecles*, Paris, Les Belles Lettres, 1991; reed., Paris, Les Belles Lettres 1997 («10/18») [ed. angl. *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe 950–1250*, 1987.
2. *Moore R. I.*, dir., *La persecution du catharisme, XII–XIVe siecle*, Actes de la 6e Session du Centre d’etudes cathares/Rene Nelli, Carcassonne, Centre d’etudes cathares, 1996 («Heresis»), p. 11–37.
3. *Елачич А. К.* *Зиновий Отенский // Христианство. Энциклопедический словарь.* М., 1993.
4. *Зиновий Отенский. инок.* Истины показание к вопросившим о новом учении. Пер. Н. М. Золотухиной, Д. А. Леусенко, Т. Л. Мигуновой. М., Юрлитинформ, 2014.
5. *Макарий (Булгаков), Митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1996.
6. *Пушкарь Борис (Еп. Вениамин).* Священная Библейская История Ветхого Завета. Владивосток, Издательский дом: Издательство Дальневосточного гос. Университета, 2000. [Электронный ресурс] / URL/

https://azbyka.ru/otechnik/Veniamin_Pushkar/svjashennaja-biblejskaja-istorija-vethogo-zaveta/ (дата обращения: 18.05.2021).

7. Рик Б. дэ Б. Средние века и религиозные диссиденты: катары и бегины, XI–XIV столетия. [Электронный ресурс] — URL: <http://www.kriptoistoria.com/library/> (дата обращения: 22.09.2012).
8. Ринекер Ф., Майер Г. Библейская энциклопедия Брокгауза [Электронный ресурс] / URL/<https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/biblejskaja-entsiklopedija-brokgauza/> (дата обращения: 18.05.2021).

Макаренко Константин Геннадьевич

*протоиерей, магистрант 2 курса кафедры
государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Экуменическая деятельность Русской Православной Церкви в годы советской власти

Аннотация: Статья посвящена историко-богословскому анализу взаимоотношений между Русской православной Церковью и инославных организаций в советский период. В работе представлена трансформация этих взаимоотношений, обусловленная определенными историческими реалиями. Особое внимание автор уделяет тем внешним причинам, которые побудили Русскую Православную Церковь пойти на некоторые компромиссы в обозначенный период. На основе официальных церковных документов показана сегодняшняя позиция Русской Православной Церкви к экуменическому движению.

Ключевые слова: деноминация, свобода совести, вероисповедание, экуменизм.

Makarenko Konstantin Gennadievich

*Archpriest, 2nd year master student of the department
state-confessional relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

Ecumenical activity of the Russian Orthodox Church in the soviet period

Abstract: The article is devoted to the historical and theological analysis of the relations between the Russian Orthodox Church and Western Christian organizations in the Soviet period. The paper presents the transformation of these relationships due to certain historical realities. The author pays special attention to the external reasons that prompted the Russian Orthodox

Church to make some compromises in the specified period. The official church documents show the current position of the Russian Orthodox Church towards the ecumenical movement.

Keywords: denomination, freedom of conscience, religion, ecumenism.

Экуменическое движение, зародившееся в начале XX в., сегодня имеет достаточно разветвленную структуру и сотрудничает с самыми разными религиозными объединениями. Оценка этого движения дается различная — от всецелого согласия с тем, что это объединение несет важную миссию в мир, до жесткой критики, указывающей на неприемлемые компромиссы некоторых христианских деноминаций, жертвующих своей идентичностью ради всеобщего объединения. В связи с этим встает важный вопрос: какова позиция Русской Православной Церкви относительно этого движения? В данном исследовании проведен исторический обзор становления отношений между Русской Православной Церковью и экуменическим движением в годы советской власти.

Следует отметить, что в предшествующую эпоху, т.е. в дореволюционный период, контакты Русской Церкви с инославными не были частым явлением на официальном уровне. Позиция Церкви по этому вопросу была однозначной: инославные деноминации православными иерархами определялись как еретические объединения. В этот период, как отмечает протоиерей Максим Козлов, многие православные авторы «исключают возможность совершения таинств в неправославной Церкви и соответственно рассматривают все таинства инославных, за исключением разве что крещения, как безблагодатные» [5].

Официальная позиция Русской Церкви относительно обозначенного вопроса изложена в послании Святейшего Синода Русской Православной Церкви от 25 февраля 1903 г. Это послание было составлено как ответ на Окружное послание Константинопольского патриарха Иоакима III. В ответе говорится о том, что Русская Церковь признает крещение западных христиан и чтит апостольское преемство латинской иерархии [8]. В данном документе отмечается, что основная задача, которую ставит перед собой Православная Церковь в отношении с инославными христианами заключается в том, чтобы свидетельствовать им об истине от которой они отклонились.

Русская Церковь в этот период вела также диалог со старокатоликами. Однако церковное единство, которое ставилось в качестве цели двусторонних контактов, так и не было достигнуто. Межконфессиональная комиссия, которая была создана для выстраивания конструктивных контактов между Православными и старокатоликами, не смогла найти решений, которые бы устраивали обе стороны.

В период 1917–1945 гг. международные контакты Русской Православной Церкви, по известным причинам, были фактически исключены. Если же говорить об эмиграции, то религиозные объединения русского зарубежья не имели единого четко выверенного мнения по этому вопросу. Как известно, Синод Русской Зарубежной Церкви выбрал позицию жесткого антагонизма в отношении к экуменическому движению. Никакие контакты здесь не предполагались. Тем не менее, определенная часть Русской Церкви на Западе принимала активное участие в экуменических съездах. Эта часть находилась под омофором митрополита Евлогия (Георгиевского). Здесь следует отметить, что эта часть православных была, во-первых — полностью отрезана от Церкви, находящейся в Советском Союзе, во-вторых — по своему численному составу была совсем не велика. Поэтому у нас нет возможности говорить о том, что данная группа, собравшаяся вокруг митрополита Евлогия, выражала своими экуменическими действиями позицию всего Русского Православия. Тем более что с 1930 г. это сообщество фактически находилась в расколе и, следовательно, данная структура «вообще не имела право выступать на экуменических мероприятиях от лица Русской Церкви» [5].

Некое оживление, связанное с экуменическими контактами между Русской Православной Церковью и зарубежными инославными организациями, наблюдается после окончания Второй мировой войны. В этот период возобновляются международные диалоги Московской Патриархии с некоторыми протестантскими деноминациями. На декабрь 1946 г. было запланировано собрание, в котором должна была принять участие Московская Патриархия и представители Всемирного совета церквей. Предполагалось встретиться для «ознакомления друг с другом и установления общей базы, целей и деятельности Совета Церквей» [1, с. 83]. Летом 1946 г. в специальном докладе на имя патриарха Алексия I протоиерей Григорий Разумовский обозначил важные условия для вхождения Русской Православной Церкви в экуменическое движение. В документе говорится следующее: «Мы согласны вступить в экуменическое движение, если: 1) лидеры экуменического движения откажутся на деле от покровительства нашим раскольникам (Феофил, Дионисий, Анастасий, Иоанн Шанхайский) и фактически проявят действия известного этим лидерам давления на раскольников, в целях воссоединения их в юрисдикции Святейшего Патриарха Московского; 2) если ни один из представителей наших раскольников не будет приглашен к участию в движении. Никаких Безобразовых, никаких Флоровских и других креатур парижского Богословского Института к участию в движении не должно быть допущено... Таков наш ультиматум» [2].

Как известно, «ультиматум» был однозначно отвергнут Всемирным советом церквей. Многие поместные православные церкви не приняли участия в экуменическом съезде ВЦС. В резолюции, которая стала итогом Московского всеправославного совещания, особо подчеркивается отказ от вхождения в экуменическое движение православных.

Однако же, через десять лет митрополит Николай (Ярушевич), выступая в стенах МДА (Московской духовной академии), озвучил кардинальные изменения, произошедшие в отношении экуменического движения. Официальной позицией Русской Православной Церкви теперь стало внимательное наблюдение за развитием экуменического движения. Как отметил митрополит Николай, Православная Церковь должна свидетельствовать о своей вере среди инославных организаций, поэтому участие в экуменических съездах представляется возможным [6]. Цель же этого участия только одна — миссия. Мы должны свидетельствовать инославным об истине Православия.

Русская Православная Церковь становится активным участником экуменического движения в самом начале 1960-х г., когда на должность председателя Отдела внешних церковных связей был назначен митрополит Никодим (Ротов). Его назначение открывает новую эпоху в отношениях с инославными организациями запада. В 1961 г. Архиерейский собор пересмотрел те решения, которые были приняты на Всеправославном соборе в 1948 г. В этом же году патриарх Алексий I официально заявил о вступлении Русской Православной Церкви в ВЦС. В своем докладе патриарх особо подчеркнул, что Русская Церковь полна решимости к сотрудничеству и готова внести свой вклад в дело единения христианского мира.

Митрополит Иларион (Алфеев), анализируя положение Русской Православной Церкви в советский период, отмечает, что «вступление в ВСЦ было важной стратегической инициативой Русской Православной Церкви в тот период, когда значительно усилился нажим на Церковь со стороны государственной власти... и митрополит Николай (Ярушевич), и его преемник на посту председателя ОВЦС митрополит Никодим (Ротов) видели в выходе Русской Церкви на международную арену возможность предохранить ее от внутреннего давления... Известно немало случаев, когда при угрозе закрытия того или иного монастыря, храма или духовной школы руководство Русской Церкви в спешном порядке приглашало туда высокопоставленную церковную делегацию из-за рубежа, после чего закрытие откладывалось или отменялось» [4].

Важным шагом в развитии отношений между РПЦ МП и инославными организациями запада стало решение Священного синода от 16 декабря 1969 г., которое позволяло священнослужителям Мо-

сковского патриархата «преподавать благодать Святых Таинств католикам и старообрядцам в случаях крайней в сем духовной необходимости для последних и при отсутствии на местах их священников» [3, с.5]. Это решение Священного синода вызвало шквал критики как внутри Русской Церкви та и за ее пределами. К примеру, Элладская церковь осудила данное решение, квалифицировав его как еретическое. Русская Православная Церковь за границей также осудила экуменические контакты российских православных, назвав их «фальшивым единением» [7, с.3].

Учтя ту критику и нестроения, возникшие относительно синодальных решений 1969 года, согласно которым православные священнослужители в случае крайней нужды могли преподавать Причастие католикам и старообрядцам, летом 1986 г. Синод постановил: «Ввиду поступающих запросов по поводу данного Разъяснения Священный Синод сообщает, что практика эта не получила развития, и определяет отложить применение синодального Разъяснения от 16 декабря 1969 года до решения этого вопроса Православной Полнотой». Данное постановление, по сути, прекращало практику преподавания Таинства Причастия тем, кто не находился в лоне Православия.

Говоря об участии Русской Православной Церкви советского периода в экуменическом движении, следует отметить, что оно получило в истории неоднозначную оценку. С одной стороны такая деятельность вызвала недоумения и критику у консервативно настроенных ревнителей Православия. С другой же стороны, как верно заметил митрополит Иларион (Алфеев), действия по привлечению внимания представителей иностранных религиозных организаций на тот момент были оправданными, т.к. уберегли от насильственного закрытия многие православные храмы на территории СССР.

Неким итогом сложных отношений между Русской Православной Церковью и различными христианскими движениями запада можно считать документ «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям», принятый на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года. В этом документе особо подчеркивается: «Важнейшей целью отношений Православной Церкви с инославием является восстановление богозаповеданного единства христиан (Ин.17:21), которое входит в Божественный замысел и принадлежит к самой сути христианства. Это задача первостепенной важности для Православной Церкви на всех уровнях ее бытия... Но, признавая необходимость восстановления нарушенного христианского единства, Православная Церковь утверждает, что подлинное единство возможно лишь в лоне Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Все иные «модели» единства представляются неприемлемыми» [9].

Отсюда следует, что единение возможно, но не путем сомнительных компромиссов и поверхностных оценок догматических различий, а через возврат к подлинному исповеданию, изложенному в Священном Писании и святоотеческом наследии.

Список литературы

1. Архив ОВЦС, д. 180 // Публ. в: *Бубнов П. В.* Русская Православная Церковь и Всемирный Совет Церквей: предьстория взаимоотношений в 1946–1948 гг. Архивная копия от 29 апреля 2013 на Wayback Machine // Труды Минской Духовной Академии. — Жировичи, 2005. — № 3. — С. 77–92.
2. *Григорий Разумовский, протоиерей.* Экуменическое движение и Русская Православная Церковь. [Интернет ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Razumovskij/ekumenicheskoe-dvizhenie-i-russkaja-pravoslavnaja-tserkov/#0_16 (дата обращения: 28.04.2021).
3. Журнал Московской Патриархии / Допущение к Святым Таинствам Православной Церкви старообрядцев и католиков. Определение Священного Синода (16.12.1969). М.: 1970, № 1. С. 3–6.
4. Интервью епископа Венского и Австрийского Илариона, представителя Русской Православной Церкви Московского Патриархата при европейских международных организациях, официальному интернет-сайту Русской Зарубежной Церкви. [Интернет ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/98739.html> (дата обращения: 06.05.2021).
5. *Козлов Максим, протоиерей.* Русская Православная Церковь и экуменическое движение. [Интернет ресурс]. URL: <http://pravoslavie.ru/475.html> (дата обращения: 24.04.2021).
6. *Николай (Ярушевич), митрополит.* Цит. по: Интервью епископа Венского и Австрийского Илариона, представителя Русской Православной Церкви Московского Патриархата при европейских международных организациях, официальному интернет-сайту Русской Зарубежной Церкви. [Интернет ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/98739.html> (дата обращения: 06.05.2021).
7. Окружное послание собора епископов Русской Православной Церкви Заграницей 1983 года // Православная Русь: журнал. — № 19 (1256). — 1/14 октября 1983. С. 1–4.
8. Ответное послание Святейшего Правительствующего Синода ко Вселенской Патриархии. [Интернет ресурс]. URL: https://russportal.ru/index.php?id=church_history.synod1903_02_25_01 (дата обращения: 23.04.2021).
9. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославью. Документ, принятый на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года. [Интернет ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840> (дата обращения: 06.05.2021).

Мамычев Алексей Юрьевич

*доктор политических наук, кандидат юридических наук,
профессор кафедры российской политики
Московского государственного университета
имени М.В. Ломоносова,
г. Москва*

Постдуховность в цифровом мире: тенденции и риски¹

Аннотация: В статье анализируются процессы «вытеснения» духовно-нравственных и иных ценностно-нормативных регуляторов в эпоху цифровой трансформации современных обществ. Обосновываются и содержательно анализируются два ключевых сценариев цифровой трансформации социально-нормативных систем – универсалистский и гармонизационный. Обсуждаются тенденции их развития и ключевые риски, а также возможности взаимодействия традиционных ценностно-нормативных систем и требований, норм технологического развития современных обществ.

Ключевые слова: автономные алгоритмы, государство, право, системы искусственного интеллекта, социально-нормативные регуляторы, суверенитет, цифровизация.

Mamychev Alexey Yurievich

*Doctor of Political Science, Candidate of Legal Sciences,
Professor at the Department of Russian Politics
Moscow State University
named after M.V. Lomonosov,
Moscow city*

Post-spirituality in the digital world: trends and risks

Abstract: The article analyzes the processes of “displacement” of spiritual, moral and other value-normative regulators in the era of digital transformation of modern societies. Two key scenarios for the digital transformation of social and normative systems are substantiated and substantively analyzed – universalist and harmonization. The tendencies of their development and key risks, as well as the possibilities of interaction of traditional value-normative systems and requirements, norms of technological development of modern societies are discussed.

Keywords: autonomous algorithms, state, law, artificial intelligence systems, social and regulatory regulators, sovereignty, digitalization.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44228 «Право и правосознание в теологическом измерении: история и современность».

Цифровая трансформация общества, форм социального взаимодействия, а также появление новых действующих автономных цифровых алгоритмов и систем искусственного интеллекта, кардинально меняют традиционный фундамент общественной организации, формы и стили коллективной и индивидуальной жизнедеятельности. В современной специализированной литературе фиксируют становление новой цифровой культуры, формирование которой инициирует кризис традиционной системы социально-нормативного регулирования. Традиционные нормативные комплексы (обычаи, традиции, религия и т.д.) утрачивают свое доминирующее положение, а классические формальные нормативные регуляторы (право, деонтологические стандарты, этические нормы и проч.) конвергируются (смешиваются, сплавляются) с технологическими принципами и требованиями [1], нормами и стандартами функционирования технических систем [3; 4].

В настоящее время, обобщенно говоря, исследователи и эксперты моделируют два основных сценария цифровой трансформации социально-нормативных систем.

Первый, так называемый «универсалистский сценарий», связан с наступлением глобальной «постдуховной эры», где требования и норма функционирования технических систем вытесняют традиционные социально-нормативные комплексы и духовно-нравственные стандарты. Вектор на формирование «постдуховной эры» человеческого развития был заложен еще в рамках Вестфальской системы государственно-правовой системы организации обществ, светского принципа развития системы социально-нормативного регулирования с доминантой формальных моделей нормативного регулирования отношений и оттеснением иных регуляторов в среду индивидуального или коллективного свободного выбора. Дальнейшие процессы социально-правовой унификации и культурной типизации продолжили процесс оттеснения обычных и традиционных регуляторов, а также религиозных, национальных и этнических стандартов на периферию системы социально-нормативной организации общества. И уже в XX в. повсеместно навязывалась идея доминирования абстрактной, культурной и духовно индифферентной системы нормативной организации общества, основанной на доктрине прав и свобод человека (особенно четвертой и пятое поколения развития данной доктрины). Утвердились универсалистские концепции и получили развития учения о том, что религиозные, духовно-культурные и этнические основания социально-нормативных систем — это достояние истории, место которым в музее человеческой истории, а будущее ориентировано на универсальные формально-правовые системы. Таким образом, универсальная концепция прав человека и общие социально-правовые границы терпимости, лишённые устаревших национально-культурных

и религиозно-этнических параметров, формируют новый «резервуар» политической коммуникации и «освобождают политическое взаимодействие от культурной и этнической идентичности» (Ю. Хабермас, У. Альтерматт и др.) [4; 5].

Эпоха цифровизации формирует новый этап постдуховного развития и нивелирование традиционных социально-нормативных регуляторов, помещая человека в своеобразный «цифровой кокон», в котором происходит подмена смыслового и ценностно-нормативного бытия человека контекстуальным цифровым контентом и виртуализированными медиобразами [6]. Создаваемая иллюзия свободы и «освобождения от государственно-нормативных пут» реально сменяется глобальными техно-корпоративными нормами и требованиями производства данных. Заметим, что развитие современных цифровых технологий зависит от производства и циркуляции данных, это новый ключевой ресурс цифровой эпохи, на котором осуществляется машинное обучение, формируется динамика цифровых контентов и т.д. Современный человек не обладает ни информацией, ни собственными, производимыми данными (все они собираются и хранятся новой «цифровой элитой»).

В первом случае прав Ф. Уэбстер отмечая, что сегодня мы существуем «не в мире, о котором у нас есть какая-то информация, напротив, мы обитаем в мире, созданном информацией» [7]. Наши традиционные нормативные системы уже не структурируют и не нормируют существующий мир на основе информации о нем, а сама информация конструирует контекстуальный (индивидуально или коллективно представляемый в форме готового цифрового продукта) псевдомир: «Такое положение дел можно представить в виде одномерной виртуальной матрицы, в которой сознание человека прочно подключено к сетям информационных потоков, основное назначение которых — конструировать субъективно комфортную иллюзию реального существования человека» [8].

Во втором случае речь идет о так называемое «религии данных», которая становится доминирующей в обществе XXI в. Данные, становятся новым драйвером общественно-политического, социально-экономического и посткультурного развития, а центры сбора и обработки данных новыми центрами власти и управления. Именно на производстве, свободной циркуляции и обработке данных будут выстраиваться новые нормативно-технологические комплексы, поскольку именно они главный ресурс развития сквозных цифровых технологий тотально внедряемых в общественных отношения и в производство: «Данные — это новая нефть. Они ценны, но не могут быть использованы без обработки. Нефть должна превратиться в топливо, пластик, химикаты и т.д., чтобы стать ценным ресурсом... так же и данные должны быть

разобраны и проанализированы, чтобы иметь вес... Если данные — это нефть, то машинное обучение — это очистительный завод больших наборов данных» [9, с. 231].

В этом контексте сегодня, как констатирует один из экспертов Адам Гринфилд, базовые принципы, ориентиры и нормы развития современных обществ содержательно определяются «не столько нашими потребностями, сколько потребностями систем, которые номинально служат нам, но для которых человеческое восприятие, соразмерные человеку масштабы и его желание больше не являются главными мерилами ценности» [10, с. 249]. В этой постдуховной и постгуманистической реальности человек «заключает сделку» с технологиями, преобразуя существующую среду в особый социально-технический мир, в котором сосуществуют совместно человек и автономные цифровые технологии.

Второй, условно «гармоничный» сценарий, обосновывает, что возникший конфликт между традиционными социально-нормативными регуляторами и инновационными требованиями современной эпохи имеет лишь временный эффект и в последующем будет гармонизирован. Действующие и воспроизводимые в обществе системы ценностно-нормативного характера адаптируют инновационные элементы и сгладят разрыв между традиционной и нарождающейся цифровой культурами, что происходило не раз в эпохи крупномасштабных революций (социальных, промышленных и т.п.). С этих позиций обосновывается, что в каждом обществе действует адаптивный механизм «втягивания» инноваций в сложившуюся и функционирующую систему традиционных социально-нормативных регуляторов [11], образуя специфическую сеть взаимосвязанных элементов традиционного и инновационного характеров [12].

Так, например, с позиции К. В. Чистова всякая устойчивая традиция в обществе когда-то была инновацией, в свою очередь, любой инновационный элемент «втягивается» в традиционный уклад общества, становясь либо органичной частью традиции, либо вытеснится традицией из повседневной жизнедеятельности общества, т.е. если данный элемент не гармонизируется, «приживется» с традиционной системой социально-нормативного регулирования, то с течением времени просто сотрется, исчезнет из повседневной практики людей [13, с. 160]. Процесс гармонизации предполагает позитивный сценарий качественного изменения традиционных социально-нормативных и духовно-нравственных оснований общества, а главное постулирует невозможность отмены или замены традиционных оснований иными новыми абстрактными и универсальными принципами, нормами и стандартами. Поскольку сами инновационные элементы в обществе

не противопоставляются традиции, а являются одним из атрибутивных элементов ее эволюционного функционирования. Или как отмечает К. В. Чистов, что может существовать традиционный режим, т.е. функционирование традиции без инновационных элементов, но функционирование исключительно инновационного режима невозможно, т.к. «инновации не существуют без традиции» [14].

В качестве такого позитивного сценария можно привести систему социального рейтинга, рейтинга/кредита доверия в Китайской Народной Республике [15; 16]. Хотя в подавляющем количестве публикаций, которые в основном выходят в англоязычных журналах и экспертных обзорах, данная система описывается в негативном свете в качестве «тотального цифрового контроля», «современного цифрового рабства» и т.д.; между тем в самом китайском обществе данная система оценивается весьма благосклонно, во многом отвечая цивилизационной специфике данного общества. С нашей точки зрения данная система представляет собой как раз первую попытку адаптировать автономные цифровые технологии, построенные на системах искусственного интеллекта с ценностно-нормативными доминантами конкретной общественной системы.

С одной стороны, данная система соединяет нормы и требования конфуцианской этики с общими параметрами функционирования цифровой системы, которая на основе сбора разнообразного массива данных (технологии больших данных, bigdata) о социальной активности физических и юридических лиц, их обработке и проверки подлинности (технологии распределенных реестров, blockchain) в реальном времени повышает или понижает рейтинг данных лиц. Последний фиксирует уровень доверия, законопослушности, добропорядочности, надежности и честности конкретных граждан или организаций, отражает их общий уровень социального служения обществу и государству. Конечно, оценочные суждения о данной системе с позиции иной цивилизационной среды, будут, мягко говоря, не корректны. Однако необходимо учитывать, что в восточных и азиатских обществах на первом месте всегда шли обязанности, а затем права. В других обществах, например, в рамках евразийского пространства права и обязанности никогда не разделялись, а воспринимались «спаянно», «монолитно» в общей категории — «правовязанность» [17].

С другой стороны, цивилизационная специфика функционирования сквозных цифровых технологий ставит вопрос и о формировании и обеспечении цифрового суверенитета стран для обеспечения сохранения и воспроизводства национально-культурных оснований общества в цифровую эпоху. Очевидно, что развитие глобального цифрового пространства представляет не только новые возможности

для коммуникаций и обмена контентом, но для манипуляторного воздействия на мировоззренческие установки и ценностно-нормативные доминанты конкретного общества и отдельных сообществ. В этом плане прав китайский исследователь Чжао Хунжуй, что в XXI в. «необходимо уважать пути развития киберпространства, модели управления киберпространством, общественный порядок в интернете, которые самостоятельно выбирают разные страны, и право на равных участвовать в совместном управлении киберпространством» [18, с. 9]. В свою очередь в настоящее время только одно государство контролирует основные протоколы всемирной сети и производство ключевых технологических решений в киберпространстве, а также львиную долю его аппаратного обеспечения. Последние вынуждают многие государства формировать стратегии обеспечения национального цифрового пространства, нормативные правовые акты о суверенном интернете (например, Закон «О кибербезопасности КНР» [19] или так называемый закон о «суверенном интернете» в РФ [20]), государственные инициативы о международном управлении протоколами и сетями (например, на уровне Организации Объединенных Наций) глобального киберпространства.

В целом, китайская система социального рейтинга в этом контексте представляет собой уникальную и цивилизационно ориентированную систему развития универсальных моделей публично-властной организации (системы e-government, e-democracy, e-public service, e-administration и т.д.) и обеспечения общественного и правопорядка (например, автономные цифровые алгоритмы предиктивной охраны правопорядка — американская система predictive policing «PredPol», на основе сбора данных, предсказывает где и когда произойдет правонарушение и, самое главное, кто его может совершить), которые реализуются во многих ведущих государствах.

Обобщим, система китайского рейтинга пример того, что цифровые технологии в своем развитии, через закладываемую алгоритмическую архитектуру и индикаторы (например, требования и нормы конфуцианской этики и социального служения), а также систему машинного обучения, которое реализуется на конкретных цивилизационных данных и специфических национальных практиках, приобретают устойчивую национальную траекторию развития¹. Последнее развенчивает миф об универсальности технологического развития

¹ Заметим, что в настоящих публикациях понятие «траектории» применяется к специфическому развитию автономных цифровых систем. Это делается для того, чтобы, с одной стороны, противопоставить последние с закономерностями и трендами социокультурного развития; а, с другой — подчеркнуть разновекторность и неоднозначность развития данных технологий.

обществ в цифровую эпоху, а также убежденность «цифровых адептов» о неминуемом уничтожении традиционной ценностно-нормативной системы глобальными технологическими инновациями. Пример Китая, это как раз втягивание глобальных инноваций в национально-культурную традицию.

Отметим, в завершение, что цифровые технологии полностью не стирают и не разрушают социокультурные формы организации общественных систем, а также ценностно-нормативные основания стабильности и социокультурной целостности. Устойчивые традиции и духовно-нравственные стандарты адаптируют (конвергируют) последние, с одной стороны, для структуризации и идентификации онлайн сообществ, виртуального мира и взаимодействия в дополненной реальности, с другой — «переводя в цифру» часть традиционных форм общественного взаимодействия цифровые системы и алгоритмы (в процессе машинного обучения), получают также и специфическую траекторию развития цифрового пространства конкретного общества. Поэтому в современном обществе наблюдается конвергенция социокультурных и цифровых форм, практик и способов взаимодействия, а сквозные технологии не «вытесняют» и не «замещают» социокультурные образы, представления, символы, устойчивые формы и практики, а, напротив, конвергируются с ними, в результате и первые, и вторые адаптируются и используют ресурсы друг друга.

Список литературы

1. *Исаев И. А., Корнеев А. В., Липень С. В.* Иерархии и сети: власть и закон. М.: Проспект, 2021. 200 с.
2. Теория правового регулирования искусственного интеллекта, роботов и объектов робототехники в Российской Федерации: монография / Г.Ф. Ручкина, М. В. Демченко, А. В. Попова [и др.]; под ред. Г. Ф. Ручкиной. М.: Прометей, 2020. 296 с.
3. Юридическая концепция роботизации: монография / отв. ред. Ю. А. Тихомиров, С. Б. Нанба. М.: Проспект, 2019. 240 с.
4. *Хабермас Ю.* Расколотый Запад. М.: Весь мир, 2008. 192 с.
5. *Альтерматт У.* Этнонационализм в Европе. М.: Изд. центр РГГУ, 2000. 366 с.
6. *Уэбстер Ф.* Теория информационного общества. М.: Аспект-Пресс, 2004. 400 с.
7. *Володенков С. В.* Одномерное общество 3.0: от Г. Маркузе к цифровому миру XXI века // Диалог со временем. 2020. № 71. С. 49–56.
8. *Уолш Т.* 2062: время машин. М.: АСТ, 2019. 320 с.
9. *Маркарян Э. С.* Теория культуры и современная наука: (логико-методологический анализ). М.: Мысль, 1983. 284 с.

10. Михайлова Н. Г. Народная культура в современных условиях. М.: РИК, 2002. 278 с.
11. Чистов К. В. Народные традиции и фольклор: очерки теории. Л.: Наука, 1986. 304 с.
12. Чистов К. В. Традиции, «традиционные общества» и проблемы варьирования // Советская этнография. 1981. № 2. С. 106–112.
13. Графов Д. Б. Система социального рейтинга в КНР как информационно-коммуникативная технология поощрения и наказания // Власть. 2020. № 2. С. 250–259.
14. Городничев С. В., Герасимова П. Г. Система социального рейтинга в Китае // Вестник тульского филиала ФИНУНИВЕРСИТЕТА. 2020. № 1. С. 134–136.
15. Алексеев Н. Н. О Гарантийном государстве / Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. 635 с.
16. Чжао Хунжуй. Киберпространство и суверенитет. Введение в законодательство о кибербезопасности. М.; СПб.: Нестор-История, 2020. 304 с.
17. China's New Cybersecurity Law. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.cfr.org/blog/chinas-new-cybersecurity-law>
18. Федеральный закон от 1 мая 2019 г. № 90-ФЗ «О внесении изменений в Федеральный закон «О связи» и Федеральный закон «Об информации, информационных технологиях и о защите информации» (последняя редакция) // Справочно-правовая система «Консультант-Плюс». [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_323815/

Москвитина Елена Игоревна

*старший преподаватель кафедры
государственно-конфессиональных отношений
Донская духовная семинария,
г. Ростов-на-Дону*

Казачий храм: реставрация формы или восстановление идеи?

Аннотация: Исследования культовой архитектуры и церковного искусства в советское время игнорировали богословский аспект. В результате целая область знания – содержательная сторона донских храмовых монументальных росписей оказалась неисследованной. Отсутствие полноценной научной базы делает невозможным восстановление убранства интерьеров в региональных храмах.

Ключевые слова: донское храмостроение, архетипы мышления, история архитектуры, научная реставрация, сохранение культурного наследия, исследования церковного искусства, византийская система росписи.

Moskvitina Elena Igorevna

*senior lecturer of the department
state-confessional relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

Cossack temple: restoration of the form or resurrection of the idea?

Abstract: Theological aspect was ignored by the scientists in their research of temple architecture and church art in Soviet epoch. As a result, content of the Don temple monumental paintings was not explored. The lack of a full-fledged scientific base makes it impossible to restore the interior decoration in regional churches.

Keywords: don church building, archetypes of mentality, history of architecture, scientific restoration, preservation of cultural heritage, research of church art, Byzantine murals

Принятие присяги в 1671 г. превратило донское казачество из вольного сообщества воинов-христиан в служилое сословие Российской империи [1, с. 82]. Важнейшая роль донских казаков, заключающаяся в охране южных рубежей, позволяла им сохранять ряд привилегий [5].

Одной из основных культурных особенностей казачества является принадлежность к христианской вере. Христианская вера была основным объединяющим фактором в полиэтничной казачьей общности периода вольности [7, с. 10–12, 31]. Христианская вера была одной из причин идеологического противостояния казаков с соседними государствами, образовавшимися в результате распада Золотой орды [2]. Приверженность христианской вере подразумевает особую роль храмостроения в казачьей культуре. Известный нам по выполненным в акварели рисункам Е. А. Ознобишина самобытный облик традиционного казачьего деревянного храма XVI–XVII вв. говорит о длительном, изолированном от остального христианского мира, развитии [8]. Свообразие казачьего деревянного храма является в современной дискуссии о происхождении казачества [11] дополнительным аргументом в пользу его древнего происхождения от автохтонного населения Дона. Каменные храмы Старочеркаска XVIII в. сохранили уникальное, присутствующее исключительно традиционному казачьему деревянному храму, литургическое устройство — поперечное деление на мужскую и жен-

скую части [9]. Аналогов традиционному казачьему деревянному храму не существует в истории мировой архитектуры. Храмы Старочеркасска и акварели Ознобишина являются единственным напоминанием об этом уникальном явлении.

Сопоставление традиционного казачьего деревянного храма с храмами XIX — начала XX в. говорит о частичной утрате самобытности казачьим храмом и об интеграции донского казачества в культурное поле Российской империи. Храмы строятся в соответствии с общероссийской архитектурной модой, то есть на донской земле последовательно сменяют друг друга барокко, классицизм, русско-византийский, неорусский и нововизантийский стили. Смена стилистики храмостроения — маркер исторического процесса вхождения казачества в культурное поле Российской империи [10].

Нужно выделить наиболее устойчивые черты в облике донского храма, которые говорят об определенных сформированных архетипах казачьего мышления. Такими чертами являются элементы декоративного убранства фасадов — многогранник, круг, равноконечный крест, крест в круге — апелляция к верховной законодательной власти казачьего Круга и демократическому устройству казачьей общины. Именно эти черты выражают представление о главной казачьей ценности — вольности — и присутствуют как в утратившем самобытность храме XX в., так и в традиционном казачьем деревянном храме XVI—XVII вв. Таким образом, очевидно, что художественные формы вызваны к жизни ментальностью донского казачества.

Храмовая архитектура донского края, росписи, иконы — материальные проявления, своеобразная визуализация исторического процесса, требующего дальнейшего изучения. Если архитектура и искусство всегда анализируются сквозь призму исторических реалий, то возможно идти и обратным путем — художественные особенности объектов культурного наследия должны побуждать глубже изучать историю, выявлять новые, неизвестные ранее данные. Памятники местной культуры вполне могут способствовать выявлению упущенных или недостаточно освещенных событий истории. Изучение художественного языка памятника как своеобразного шифра может служить объективным источником сведений о прошлом. Для достижения этой цели объект реставрации в соответствии с принципами научной реставрации становится предметом научного исследования, описания и наблюдения [3]. Исследования памятника призваны выявить заложенную при его создании идею с целью ее дальнейшего сохранения при производстве реставрационных работ.

Необходимость сохранения «идеи» памятника косвенно звучит и в сухих строках Федерального закона от 25 июня 2002 г. № 73-ФЗ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории

и культуры) народов Российской Федерации». Статья 45 «Порядок проведения работ по сохранению объекта культурного наследия» предписывает производство реставрационных работ под авторским надзором, а авторский надзор подразумевает под собой и научное руководство [12].

Исследования объекта реставрации учитывают и исторический контекст, и личность заказчика, и личное отношение автора, его творческий почерк. Всего этого недостаточно для изучения церковного искусства — нужен еще богословский аспект.

Годы советской власти создали парадоксальную ситуацию в изучении церковного искусства. С одной стороны, было положено начало научному осмыслению древнерусской церковной архитектуры и живописи с солидной доказательной базой, а с другой стороны, советская идеология не позволяла полноценно исследовать церковное искусство в контексте богословия, патрологии, истории Церкви, исторической литургики. Производился преимущественно стилистический анализ памятников, содержательная же сторона затрагивалась совсем немного. Знание, изначально призванное быть целостным, оказалось распыленным между самостоятельными дисциплинами. Отсутствие полноценного междисциплинарного взаимодействия приводит к однобокому анализу явления [4]. Первой попыткой вновь привести знания о церковном искусстве к первоначальному единству стали труды Г. С. Колпаковой постсоветского периода, посвященные византийскому искусству и искусству домонгольского периода Древней Руси.

Исследований подобного рода, касающихся донского церковного искусства, не существует и по сей день. Ярким примером, подтверждающим наличие такой лакуны вследствие долгих лет советского атеизма, можно назвать любопытный факт. Немногочисленные, сохранившиеся целиком или фрагментарно, росписи донских казачьих храмов демонстрируют значительные отступления от классической системы росписи православного храма. Наиболее показательно в этом смысле декоративное убранство собора Вознесения в Новочеркасске. Статус главного войскового собора делал его монументальные росписи эталонными для других храмов — их стремились копировать. В скупье купола размещен Пантократор, но традиционный образ Богоматери в конхе алтарной апсиды заменен изображением «Новозаветной Троицы».

Классическая система росписи православного храма — продукт богословской мысли средневизантийской эпохи, когда церковное искусство после нападков иконоборцев и для их же предотвращения подверглось серьезному богословскому осмыслению. Классическая система росписи оказалась настолько совершенной с точки зрения

богословского смысла, что используется в практически неизменном виде и по сей день. В ее основе — иерархия священных образов. Купола и конха в этой системе — «небеса» храмового микрокосма, поэтому изображение вознесшегося Христа в иконографии Пантократора размещалось в куполе, а изображение Богородицы как второй в иерархии после Христа — в конце алтарной апсиды [6]. Христос благословляет земное пространство, а фигура Богородицы трактуется несколько уже и конкретнее — как образ покровительницы града.

То есть, классическая система росписи в интерпретации донских художников приобретает совершенно иной смысл, хотя принадлежность храма нововизантийскому стилю требовала точного воспроизведения исторического стиля. Соблюдение исторической правды проверялось историками и археологами в составе специальной комиссии, когда утверждался проект декоративного убранства.

Приведенный пример наглядно показывает, что невозможно дать окончательный ответ на данный вопрос, воспринимая казачий храм вне богословского контекста, вне разнообразных факторов церковной жизни, церковной истории. Богословская по своему происхождению система может быть осмыслена только с богословских позиций.

В донском регионе существует потребность как в восстановлении утраченных, так и в создании новых монументальных росписей для построенных до революции храмов. Отсутствие полноценного исследования монументального искусства региона, понимания его внутренних смысловых связей делает невозможной разработку концепции декоративного убранства казачьего храма. Это неизбежно приведет к искажению первоначального замысла при реставрации. Картина своеобразного развития региона, зашифрованная в памятниках культуры, может оказаться утраченной.

Сохранение и восстановление материальной культуры казачества представляется важным направлением в рамках взаимодействия государства и Церкви с казачеством.

Список литературы

1. *Агафонов А. И.* История донского казачества. Ростов-на-Дону: Издательство Южного федерального университета, 2008. 464 с.
2. *Агафонов А. И.* История донского казачества. С. 91.
3. *Зверев В. В.* От поновления к научной реставрации // РусАрх: электронная научная библиотека по истории древнерусской архитектуры. 2008. URL: <http://www.rusarch.ru/zverev1.htm> (дата обращения: 27.05.2021).

4. *Игумен Александр (Федоров)*. Церковное искусство как пространственно-изобразительный комплекс [Электронный ресурс] // Азбука веры [сайт]. URL: <https://azbyka.ru/cerkovnoe-iskusstvo-kak-prostranstvenno-izobrazitelnyj-kompleks#ogl> (дата обращения: 27.05.2021).
5. Казаки, современные [Электронный ресурс] // Википедия: энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона [сайт]. URL: https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%AD%D0%A1%D0%91%D0%95/%D0%9A%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D0%BA%D0%B8,_%D1%81%D0%BE%D0%B2%D1%80%D0%B5%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D1%8B%D0%B5 (дата обращения: 27.05.2021).
6. *Отто Демус*. Мозаики византийских храмов. Принципы монументального искусства Византии // РусАрх: электронная научная библиотека по истории древнерусской архитектуры. 2010. URL: <http://www.rusarch.ru/demus1.htm> (дата обращения: 27.05.2021).
7. *Пищулина В. В.* Храмостроение в пространственной культуре донских казаков XVI–XIX вв.: монография. Ростов-на-Дону: ДГТУ, 2017. 228 с.
8. *Тикиджьян Р. Г.* Казачество и неказачье население Дона: становление, этносоциальный состав и проблемы взаимоотношений [Электронный ресурс] // Библиотека Annales [сайт]. URL: <http://annales.info/rus/kazak/nekaz.htm> (дата обращения: 25.05.2021).
9. Федеральный закон «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» от 25.06.2002 № 73-ФЗ (последняя редакция) / КонсультантПлюс: некоммерческая интернет-версия. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_37318/ (дата обращения: 25.05.2021).

Орешин Александр Викторович

*иерей, магистрант 2 курса
кафедры государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии
г. Ростов-на-Дону*

Скрытая угроза неоязычества и влияние на российскую молодежь

Аннотация: В данной работе рассматривается неоязыческое мировоззрение, как фактор влияния на определенные социальные слои с целью формирования определенного набора специфических социокультурных, политических и историко-культурных представлений. Основной социальной группой, на которую направлена деятельность неоязычников, является молодежь. Исследование показывает высокую роль православного воспитания в формировании национально-культурной идентичности. И важность

государственного регулирования для возможности ограничения влияния деструктивных культов на российскую молодежь.

Ключевые слова: неоязычество, православие, национальная безопасность, молодежь.

Oreshin Alexander Viktorovich

*Priest, 2nd year undergraduate student
Department of State-Confessional Relations
Don Theological Seminary
Rostov-on-Don*

The hidden threat of neo-paganism and its influence on russian youth

Abstract: This paper examines the neo-pagan worldview as a factor of influence on certain social strata in order to form a certain set of specific socio-cultural, political, and historical-cultural representations. The main social group targeted by the activities of non-pagans is the youth. The study shows the high role of Orthodox education in the formation of national and cultural identity. And the importance of state regulation for the possibility of limiting the influence of destructive cults on Russian youth.

Keywords: neo-paganism, Orthodoxy, national security, youth.

Изучение неоязычества, его многообразия философских и религиозных идей и особенностей различных субкультур, входящих в его состав, является основной задачей российского религиоведения и философии. Неоязыческое мировоззрение, которое оказывает духовное влияние на определенные социальные слои, формирует определенный набор социокультурных, политических, исторических и культурных идей у его носителей. Исходя из этого, в данной работе рассмотрим влияния неоязычества на российскую молодежь, используя материалы социологического исследования.

Феномен неоязычества включает в себя приставку «нео» — что значит «новое». В отличие от язычества, неоязычество сформировалось среди монотеистических народов и представляет собой попытку реконструкции языческих традиций, носителем которых был этнос данного региона до принятия монотеизма.

На наш взгляд, наиболее удачное определение «неоязычества» было разработано А. В. Гайдуковым: «Совокупность религиозных, парарелигиозных, общественно-политических и историко-культурных объединений и движений, обращающихся в своей деятельности к дохристианским верованиям и культам, обрядовым и магическим практикам, занимающихся их возрождением и реконструкцией» [1, с. 12]. Таким образом, будем считать неоязычество как новую религию, сконстру-

ированную на основе политеистических верований в целях поиска новой этнической идентичности и/или для разработки новой идеологической системы.

Эта форма религии представляет собой синтез, смесь фрагментов древних верований, мифов и легенд, особым образом построенных историками, философами, фольклористами и т. д.

Неоязыческие общины не имеют единого центра, однако существует ряд характеристик, общих почти для всех родноверческих версий неоязычества. К этим признакам относится, прежде всего, антихристианская и антисемитская риторика.

Характерным также является использование символа свастики или коловрата, как они его называют, при этом безосновательно утверждая, что это древний славянский символ солнца.

Еще одной общей чертой неоязыческих групп является использование священных текстов сомнительного происхождения в качестве источника их религиозных верований. Так, например, знаменитая Велесова книга, подделка, и это повсеместно признано всем научным сообществом.

По неофициальным данным, подтвержденным религиоведами, средний возраст сторонников неоязыческих групп составляет 16–40 лет, то есть аудитория в основном молодежь. Это связано со многими объективными факторами. Прежде всего молодые люди в первую очередь сталкиваются с финансовыми трудностями. Молодежь довольно бескомпромиссна в отстаивании своих идеалов, и в то же время она наиболее беззащитна в случае краха. А современные девушки и парни испытывают очень сильное влияние социальных сетей, где оскорбляются традиционные верования и постоянно обнажаются недостатки общества. Кроме того, проведенное в 2019 г. исследование выявило духовную безграмотность молодежи, которая способствовала отвержению Православной Церкви и принятию неоязыческих идей на фоне информационной войны с Русской Православной Церковью.

Кроме того, неоязычество привлекает людей, используя понятия патриотизма и уважения к древней истории России, любви к природе и пропаганду здорового образа жизни. Используя книги, фильмы, компьютерные игры, ролевые игры и историческую реконструкцию в качестве инструментов социального влияния, неоязычники создают захватывающий образ язычника как сильного, свободного и справедливого воина.

В 2019 г. для определения религиозной и культурной идентичности было опрошено 360 молодых людей (возраст 15–35 лет), проживающих в городах Шахты и Ростов-на-Дону. Основная цель исследования —

описать отношение молодежи Ростовской области к новым религиозным культам, среди которых выделяется неоязычество.

Результат не удручающий, но и не вселяет оптимизма, 60% опрошенных так или иначе соотнесли свое мировоззрение с православием. Из них небольшой процент, хотя бы раз участвовал в языческих обрядах, а большая часть опрошенных смогли назвать только один-два значимых христианских праздников, либо вообще смешивает в одну корзину христианские и неоязыческие праздники, не делая между ними никакой разницы. При этом более половины участников анкетирования склонны считать, что язычество не может быть признано традиционной религией.

Интересным фактом является то, что 77% респондентов согласны с тем, что религиозные/духовные взгляды не влияют на профессиональную/образовательную деятельность, в то время как 51% респондентов согласны с тем, что религиозные/духовные взгляды влияют на их поведение.

Согласно исследованию, можно сделать вывод о том, что роль христианского (православного) нравственного воспитания в формировании национально-культурной идентичности продолжает оставаться определяющей для большинства молодых верующих людей.

На наш взгляд, тенденция к расширению православных ценностей и мировоззрения и, соответственно, снижению значимости неорелигий связана с эффективными мерами, принимаемыми государственными органами, несмотря на пропаганду, представители которой хорошо осведомлены о факте грубого насаждения в обществе духовно вредных видов религий, многие из которых выходят за рамки морали и права, угрожая духовно-нравственной безопасности общества.

Особенностью российского законодательства в области духовно-нравственной безопасности является Указ Президента РФ от 31.12.2015 № 683 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации», в котором само государство и религиозные организации считаются полноценными субъектами в системе обеспечения национальной безопасности в духовной сфере, и это несомненно, налагает на эти субъекты определенные права и обязанности. Именно на этом фоне становится ясно, что легально действуют те организации, деятельность которых не противоречит интересам государства и общества.

Задачей государственных органов по-прежнему остается модернизация внутреннего законодательства в межрелигиозной сфере и пропаганда информации о религиозной терпимости. Важным фактором в борьбе с деструктивной сектантской деятельностью является также содействие внедрению систем религиозного образования.

Использование религиозного образования как инструмента разрешения противоречий в обществе характерно и для зарубежного опыта.

В Германии, Дании, Ирландии, Норвегии, Польше и Португалии проводятся факультативные курсы и курсы этики для изучения мировых религий; в Бельгии существует система обязательного религиозного образования (католического, протестантского, исламского, еврейского), предусмотренная ст. 24 Конституции Бельгии, а в Соединенном Королевстве религиозное образование в государственных школах является обязательным с 1944 г. [2, с. 125].

Следует отметить, что религиозное образование не предполагает распространения и трансляции духовных систем государством. Это курс, направленный на понимание роли религии в обществе и ее этимологии. Тем не менее религиозное образование является важным правовым и функциональным средством противодействия распространению сектантских и экстремистских идей. Президент России Владимир Путин на открытии Всемирного саммита религиозных лидеров в 2006 г. отметил «Незнание элементарных основ религиозной культуры делает человека, а в особенности молодого человека, уязвимым перед лицом опасных экстремистских течений» [3]. Религиозное образование как средство обеспечения религиозной безопасности является оптимальным и исторически надежным. Основы религиозной грамотности повышают уровень критического мышления населения, что не позволяет деструктивным сектам продвигать свое учение.

Итак, в современной России в их сознании развиваются две совершенно противоположные тенденции. Первая связана с возрождением и развитием духовной традиции сотворения Святой Руси, основанной более тысячи лет назад святыми равноапостольными князем Владимиром и княгиней Ольгой и укрепленной трудами бесчисленных русских святых, благочестивых подвижников и просто благочестивых простых людей. Вторая, в основном за счет внешних воздействий, направлена на углубление духовного кризиса в российском обществе. Чтобы преодолеть этот духовный кризис, мы должны просвещать молодое поколение через духовные культурные традиции нации и упорно работать над защитой религиозной и культурной самобытности от разрушительных влияний извне. [5, с. 133].

Список литературы

1. *Гайдуков А. В.* Идеология и практика славянского неоязычества. автореф. дис.кан .фил. наук. — СПб.: РГПУ имени А. И. Герцена, 2000. — 19 с.
2. Основы национальной безопасности: учеб. пособие / А.И. Овчинников, А.Ю. Мамычев, А.Г. Кравченко — М.: ИЦ РИОР, НИЦ ИНФРА-М, 2016—235 с.
3. Выступление Президента России В.В. Путина на открытии Всемирного саммита религиозных лидеров [Электронный ресурс]. Режим до-

ступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/123076.html> (дата обращения: 10.05.2021).

4. *Священник Антоний Лозовский*. Созидание Святой Руси и языческий вызов в России: проблемы настоящего и уроки минувшего // Вениаминовские чтения: Сборник материалов ежегодной научно-практической конференции, Вып. 1, 2016. — С. 133–140.
5. *Архиепископ Иоанн (Попов), Возьмитель А.А., Хвьяля-Олинтер А.И.* Духовная безопасность России: научно-методическое пособие. — М., 2005. — 109 с.
6. *Шнирельман В.А.* Неоязычество и национализм: Восточноевропейский ареал // Исследования по прикладной и неотложной этнологии Института Этнологии и антропологии РАН. — М., 1998. — № 114. — С. 3–25.

Подвысоцкий Владислав Викторович

*диакон, магистрант 2 курса кафедры
государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Мифы атеизма и инструменты пропаганды: советский аспект антирелигиозной борьбы

Аннотация: Основная часть статьи, посвящена мифам и инструментам пропаганды советского атеизма XX в. Здесь рассматривается понятие «научного атеизма». Дается обзор и критическое опровержение основных заблуждений советской пропаганды атеизма. В заключении дается краткий обзор нынешнего атеизма и действий Церкви для его предотвращения.

Ключевые слова: Библия, Святые Отцы, православие, Церковь, западное богословие, XX в., научный атеизм, мифы, наука и религия, пропаганда, СССР.

Podvysotsky Vladislav Viktorovich

*deacon, 2nd year undergraduate student of the department
state-confessional relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

Myths of atheism and tools of promotion: the soviet aspect of anti-religious fight

Abstract: The main part of the article is devoted to the myths and instruments of propaganda of Soviet atheism of the 20th century. The concept of “scientific atheism” is considered here. An overview and critical refutation

of the main errors of the Soviet propaganda of atheism is given. It concludes with a brief overview of current atheism and the Church's efforts to prevent it.

Key words: Bible, Holy Fathers, Orthodoxy, Church, Western theology, XX century, scientific atheism, myths, science and religion, propaganda, USSR.

Как известно, атеизм можно считать, в каком-то смысле, оборотной стороной медали любой религии. «Научный атеизм» — это оксюморон, что довольно просто доказывается, стоит только вспомнить критерии научности. Кстати, назвать какой-либо феномен «ненаучным» значит всего лишь констатировать факт: вряд ли Державин, Пушкин, Чайковский, Брюллов назвали бы свою творческую деятельность «научной». Религия и ее оборотная сторона также к научной сфере не относятся.

Итак, несколько важных критериев научности:

1. Присутствие в научном знании научных законов или хотя бы устойчивых тенденций.

2. Научное знание — то есть знание, системно организованное на различных уровнях. Не беспорядочное.

3. Эмпирическая обоснованность научного знания — то есть оно должно быть подтверждаемо (принцип верификации), а также опровергаемо (принцип фальсификации; или следует хотя бы указать условия, при которых оно может быть опровергнуто — естественно, экспериментальным или иным путем). Научная теория не может быть принципиально непроверяемой, иначе она уже не является научной. Отсюда и открытость к критике и самокритике, которая также является обязательной.

4. Логическая последовательность, обоснованность, доказательность научного знания.

Научные тексты должны составляться с учетом требований, правил, законов логического мышления, логики. О логике атеизма очень хорошо сказал Гилберт Честертон — его «Ортодоксия» является одной из самых полезных книг для начала изучения христианства и спора с атеистами: «Видите ли, я рационалист: я ищу разумные основания для своих интуиций... Если от меня потребуют чисто логических доводов в пользу христианства, я отвечу, что верю в него в силу тех же доказательств, какими располагает и мыслящий атеист. Я верю вполне разумно, опираясь на опыт, но мой опыт, как и опыт разумного агностика, это не голословное утверждение, а огромное нагромождение малых, но согласных друг с другом фактов» [11].

5. Экономность, или «бритва Оккама» (ударение на первый слог): не следует умножать сущности сверх необходимого. Показательно, что Уильям Оккам, один из величайших логиков всех времен, был монахом-францисканцем, о чем забывают многие и многие атеисты.

В атеизме эти критерии не соблюдаются, поэтому назвать его «научным» невозможно.

Атеизм в СССР — это явление уникальное в своей массовости. А также в том, что первоначально он, по сути, был только предлогом для борьбы с существующим в Российской империи монархическим строем и со «старой Русью-матушкой». Широко известно высказывание В. И. Ленина: «Мы должны бороться с религией. Это — азбука всего материализма и, следовательно, марксизма. Но марксизм не есть материализм, остановившийся на азбуке. Марксизм идет дальше. Он говорит: надо уметь бороться с религией, а для этого надо материалистически объяснить источник веры и религии у масс» [8].

Очень интересно уточнить, когда именно она была опубликована — а это произошло в 1909 г. в газете «Пролетарий». Таким образом, можно видеть, что уже в это время мысли коммунистов (может быть, меньшей, но куда более бесчеловечной их части) принимали столь радикальное направление. А ведь Ленин писал подобные речи еще в 1905 г. — например, вспомним труд «Социализм и религия».

В самом начале установления советского режима (хотя тогда уже было понятно, что будет дальше), в «Декларации прав народов России» 3-й пункт указывал отмену «всех и всяких национальных и национально-религиозных привилегий и ограничений» [3].

Конституция 1918 г. говорит (13-м пунктом, что символично; возможно, для кого-то из разработчиков это была своего рода бравада):

«В целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести церковь отделяется от государства и школа от церкви, а свобода религиозной и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами» [5]. Но свободы религии как раз и не было, в СССР атеизм и антирелигиозная борьба стали одной из важнейших частей политической программы. В ней можно выделить следующие пункты:

1. Теоретическая борьба с религией — автор особо выделяет христианство, хотя карикатуры и письменные материалы охаивают священнослужителей всех религий.

2. Создание правовой базы для прекращения деятельности религиозных организаций.

3. Разрушение храмов и монастырей или передача их и их материальных ресурсов на хозяйственные нужды.

4. Физическое уничтожение священнослужителей и верующих.

В данной работе, согласно с темой, будут рассмотрены теоретические аспекты антирелигиозной борьбы — то есть мифы, лежащие в ее основе. Но для начала следует указать один очень важный аспект: «Атеистическая пропаганда социал-демократии должна быть подчинена ее основной задаче: развитию классовой борьбы эксплуатируемых масс против эксплуататоров» [8]. То есть она была не целью, а всего

лишь одним из средств, хотя и крайне важным. Отсюда и странная на первый взгляд совокупность антирелигиозных мифов. Для примера учения атеизма будет кратко рассмотрен учебник по «Научному атеизму» А. Ф. Окулова, 1978 года издания. Все мифы указать невозможно в силу объема работы, но самые показательные будут подробно рассмотрены.

1) О гонениях на науку.

Ответ здесь можно разделить на два пункта. Первый — случаи гонения Церковью науки как таковой неизвестны, известны случаи гонений на отдельных ученых: Джордано Бруно, Томмазо Кампанеллу, Мигеля Сервета. Но Бруно не совершил никаких именно научных открытий (по сути, он был магом, оккультистом; его выдали из Венеции по требованию Рима по политическому вопросу, а тут уже вспомнили все); Кампанелла страдал не столько за свои труды, сколько за участие в доминиканском бунте в Неаполе (1595 г.; вице-король Неаполя потребовал выдачи бунтовщиков, Кампанеллу долго пытали — при этом припомнили его письменные труды, 24 года он провел в камере на хлебе и воде, затем 6 лет жил при папском дворе), но умер он 21 мая 1639 г. дома и вполне мирно, скорее всего, отравившись собственными «магическими» эликсирами; Сервет считался еретиком-антитринитаристом, кроме того, версия о деятельном участии в его осуждении Кальвина пока не опровергнута.

Церковь не просто способствовала возникновению университетов своими усилиями, направленными на поддержание интеллектуальной жизни, ей и, в частности, папству как институту принадлежала центральная роль в этом процессе. Недаром одним из способов закрепления за университетом статуса корпорации была папская булла. К началу Реформации существовал 81 университет. Из них 33 были созданы папскими буллами, 15 — королевскими и императорскими хартиями. Двадцать университетов имели и буллу, и хартию.

Второй пункт — именно трудами европейских ученых-христиан наука стала развиваться. Если почитать биографии знаменитых отцов (причем начиная с первых веков), то окажется, что практически все из них получили прекрасное образование. С известными оговорками можно даже сказать так: образованные отцы формулировали догматы, необразованные — или ничего (полностью подчиняясь образованным или бунтуя против них), или уставы.

- Если же брать только европейскую историю, то достаточно привести несколько имен, чтобы опровергнуть учебник Окулова:
- Григорий Турский (30.11.538/539—17.11.593/594). Автор «Истории франков», которая и через полторы тысячи лет является ценнейшим источником. И причислен к лику святителей;

- Исидор Севильский (между 550—560 — 04.04.636), ученый-энциклопедист: 20 книг «Этимологии» по всем античным и современным ему знаниям — это не шутки;
- Альберт Великий (ок. 1200 — 15.11.1280), отец европейской науки: ученый-энциклопедист и монах-францисканец, отказался даже от епископства ради занятий наукой;
- Амбруаз Паре (ок. 1510 — 20.12.1590), один из отцов медицины. Ввел захватывание кровотока сосудов инструментами и их лигатуру; предложил при ампутации извлекать крупные сосуды и перевязывать их шелковой нитью. Создал учение об огнестрельных ранах и, доказав, что они относятся к группе ушибленных, а не отравленных ран, отказался от усугубляющих травму методов лечения (заливки ран кипящим маслом). Ввел в хирургическую практику операции по исправлению «заячьей губы», разработал метод восстановления расщепленного неба («волчьей пасти»), предложил использовать протезы конечностей. Убежденный гугенот. Его веру, как и веру многих, невозможно объяснить только воспитанием в религиозной среде — особенно если вспомнить особенности медицины тех веков;
- Нильс Стенсен (11.01.1638—05.12.1686): врач (в частности, выяснил роль мускулов для живых организмов) и геолог. И кардинал;
- Джозеф Пристли (13.03.1733—06.02.1804) — полиглот, первооткрыватель кислорода и фотосинтеза, а также придумал газировку: протестантский священник;
- Анджело Секки (29.06.1818—26.02.1678) отец астрофизики (в том числе первым выдвинул идею классификации звезд по спектрам), священник-иезуит;
- Грегор Мендель (20.07.1822—06.01.1884): «гороховый генетик» и аббат;
- Макс Планк (23.04.1858—04.10.1947), знаменитый физик, основоположник квантовой физики и нобелевский лауреат — больше 20-ти лет служил пастором;
- Жорж Леметр (17.07.1884—20.06.1966), астрофизик, математик, отец теории Большого взрыва и расширяющейся Вселенной — бельгийский священник;
- ну и наполовину шуточный пример: Джон Рассел (21.12.1795—28.04.1883), «спортивный пастор», викарий Свимбриджа в Северном Девоне. Вывел особую породу собак для охоты на лис — джек-рассел-терьер, основал старейший в мире и крупнейший в Англии клуб собаководов, был уважаемым судьей на собачьих выставках и соревнованиях.

2) О необходимости ученым быть атеистами.

«Конечно, в прошлом были естествоиспытатели, отдававшие дань религии, встречаются они и теперь. Но при этом, как правило, оказывается, что религиозность ученого обусловлена не его научными знаниями, а условиями буржуазной, социальной среды, в которой он живет и работает, религиозным характером полученного воспитания... Объективно содержание научных открытий, сделанных верующими учеными, всегда находится в противоречии с их мировоззренческими взглядами и свидетельствует в пользу атеизма» [9, С. 192].

Как их открытия свидетельствуют в пользу атеизма, мы уже видели — никак не свидетельствуют. И веру не как результат воспитания, а как сознательный выбор — также. Но все же этот вопрос заслуживает особого рассмотрения.

Во-первых, при проведении эксперимента ученый-атеист не учитывает влияние сверхъестественных сил — но ученый-христианин этого также не делает. Наука свободна; из того, что Творец может изменить сотворенное любым способом, никак не следует, что Он будет его изменять по нашему желанию и в любой момент вмешается в эксперимент;

Во-вторых, если ученый-атеист будет утверждать, что чудеса, описанные в Евангелии, несовместимы с научным пониманием природы (с чем христиане и не спорят), то он косвенно признает, что наука для него никоим образом не самостоятельна, но является только базисом атеистической идеологии: что не соответствует, того не существует. Камни не могут падать с неба, потому что на небе нет никаких камней. Этого не может быть, потому что этого не может быть никогда.

В-третьих, христиане всегда считали: раз мир создан разумным Богом, то мы можем разумно познавать этот мир. Образованные отцы и апологеты всегда говорили: разум — наиболее богоподобная часть образа Божия в человеке. Именно поэтому христианство — не какая-либо другая религия — и стало проводником науки. Автор считает нужным привести три цитаты — для данной работы их достаточно, хотя бы потому, что преподобный Иоанн систематизировал все богословские знания до своего времени и на его трудах основаны наши катехизисы:

«И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства, так что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распри, обмана, злонравия, злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы. Они знают праведный суд Божий, что делающие такие дела достойны смерти; однако не только их делают,

но и делающих одобряют» (Рим. 1:28-32). Это очень хороший ответ апостола тем, кто говорит, что Бог, мол, у меня в душе.

Лактанций говорит, рассуждая об отличиях человека от бессловесных животных: «Бог уже не может дать ему ничего, что было бы лучше и сильнее разума... почти божественный ум» [7, С. 43, 53]. И, немного далее: «Ведь, дав его, Он открыл человеку таинство добродетели, с помощью которой человек мог бы обрести [вечную] жизнь» [Там же, С. 75].

«Из земли Он образовал тело человека, душу же разумную и мыслящую дал ему Своим вдунувением. Это мы и называем образом Божиим, ибо выражение: *по образу* — указывает на способность ума и свободы; тогда как выражение: *по подобию* — означает уподобление Богу в добродетели, насколько оно возможно для человека» [4]. Душу — разумную, а не какую-либо другую.

3) О неисторичности и/или небожественности Христа. В советской исторической науке существовало два противоположных мнения: Христа вообще не было, это миф — и Христос был, но он был просто очень хорошим человеком. Автор не будет подробно рассматривать вопрос рукописей Евангелия, просто заметит, что абсолютное большинство атеистов и/или язычников с начала христианства придерживалось второй точки зрения. Одним из важнейших свидетелей для нас является Лукиан Самосатский: в своих насмешках над христианами он прямо говорит, что они верят в человека, которого по глупости считают Богом — а Лукиан жил во II в., совсем недалеко хронологически. Еще раньше, в I в., о существовании Христа как человека писали Тацит, Светоний, Мара бар-Серапион.

А о небожественности — в Евангелиях (как исторический источник они могут локально использоваться) часто встречаются слова «Я и Отец одно».

4) О тождестве магии и молитвы. Странно, но люди даже не дали себе труда вчитаться в тексты молитв и тексты заговоров, чтобы ясно понять разницу. А разница заключается в одном важном пункте: адресате. Отсюда и остальные различия, как-то: магия приказывает — молитва просит; магия — правильно совершенные действия гарантированно приведут к конкретному результату, молитва — я прошу Бога, вручаю Ему свои заботы, благодарю, а Он уже решает; магия — договор/приказ/запугивание, молитва — обращение ребенка к Отцу.

5) О том, что христианство разрешает человеку грешить, а, если согрешил, то достаточно «замолить грех».

Это неверно по следующим причинам. Дело в том, что грехи делаются на смертные (тяжелые — часто это именно уголовные престу-

пления) и незначительные. При этом первые предполагают полное согласие с грехом и отказ от Бога (часто временный), поэтому они наказываются (в случае преступлений) уже на Земле и полное изменение жизни человека в случае его покаяния. Полное изменение жизни — на это мало кто способен, даже представить себе это может не каждый. А дальше... мы не знаем, что приготовил Бог за гробом.

6) О том, что христиане — те же идолопоклонники, раз поклоняются иконам. Один из самых распространенных мифов.

Подобно любому произведению искусства, икона говорит посредством своих форм» [10, С.8]. Именно это и имел в виду св. Григорий, когда в своем письме упрекал епископа Серена в неразумной ревности: «Одно дело поклоняться изображению, а другое — через то повествование, которое изображено, научиться, чему следует поклоняться... что являет писание читающим, то изображение показывает смотрящим на него простецам. На картине и невежды видят, чему должно следовать, при помощи картины и неграмотные читают» [3].

То есть икона — книга для неграмотных.

7) Все священники и епископы — совершенно непотребные личности. И при этом богатые за счет рабоче-крестьянской крови.

В любой сфере человеческой деятельности есть свои мерзавцы и подлецы. Святитель Василий Великий писал: «Ты спрашиваешь меня, как дела в Церкви. Отвечаю: как с моим телом — все болит и никакой надежды на исцеление». Проблемы, мучающие христиан с начала христианства, можно проследить даже по канонам Вселенских и других соборов.

Это одно, а второе — закономерно, но эти люди не читали классику: священники в «Кому на Руси жить хорошо», у Салтыкова-Щедрина, у Никитина и многих других крайне далеки от образа, изображенного на карикатурах.

8) Все религии одинаковы. И здесь наиболее, наверное, ярко проявляется безграмотность пропагандистов: все религии все же разные, надо просто взять и изучить. «Не надо звать, не надо ждать, а можно взять и почитать!». Но, к сожалению, сложно отделаться от впечатления, что многие атеисты не только неграмотны, но свою неграмотность холят и лелеют.

Подводя итоги, можно сказать, что атеистические мифы, взятые и обработанные для Советского Союза, не являются неопровержимыми, а также соответствующими историческим фактам, что очень легко проверяется. Впрочем, вряд ли пропагандисты и «творцы» мифов были сколько-нибудь образованными людьми — Берлиозы среди них были все же редкостью, куда чаще встречались Шариков и Рокк. С бумагой или без оной.

Сегодня, как и в советские времена атеизм не несет в себе логических убеждений и все также слепо опирается на идеи «противоречия веры и науки». Все больше молодых людей называют себя атеистами, не потому что это их внутренние взгляды, а потому что сейчас это — модно, а критика православия в сети дает возможность получить внимание, популярность, деньги и миллионы просмотров в популярном видеохостинге «YouTube».

Вышеизложенное характеризует ценностное состояние российского общества с отрицательной стороны и подчеркивает необходимость большей реализации миссионерской просветительской, воспитательной функции Церкви. По мнению Святейшего Патриарха Кирилла, сейчас идет «информационная война» против Церкви, и чтобы выстоять в ней, иерарх заключает — «Нашим ответом на складывающуюся ситуацию должны стать миссионерские усилия, а также собственный пример праведной жизни во Христе. Только так можно преодолеть то отчуждение, которое искусственно пытаются создать между Церковью и малоцерковленной частью наших сограждан или неверующими людьми» [6].

Список литературы

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М.: Российское Библейское общество, 2012. — 1376 с.
2. *Григорий Великий (Двоеслов), свт.* Об иконах // Православная библиотека Святых отцов и церковных писателей [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Dvoeslov/ob-ikonah/ (дата обращения: 14.05.2021).
3. Декларация прав народов России 2 (15) ноября 1917 г. // Библиотека электронных ресурсов исторического факультета МГУ [Электронный ресурс] — URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/DEKRET/peoples.htm> (дата обращения: 12.05.2021).
4. Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение основ православной веры // Православная библиотека Святых отцов и церковных писателей [Электронный ресурс]. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very-per-a-i-sagardy-v-a-beljaeva-s-m-zarina-n-m-malahova/4_11 (дата обращения: 14.05.2021).
5. Конституция (основной закон) Российской Социалистической Федеративной Советской Республики. Принята V Всероссийским съездом Советов в заседании от 10 июля 1918 г. // Библиотека электронных ресурсов исторического факультета МГУ [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1918.htm> (дата обращения: 13.05.2021).
6. *Кирилл, Патриарх Московский.* Информационная война против Церкви в СМИ сплотила верующих. Доклад на Епархиальном собрании.

- Москва, 28 декабря 2012 г. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.pravoslavie.ru/58456.html> (дата обращения: 13.05.2021).
7. *Лактанций*. О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В.М. Тюленева. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. — 256 с.
 8. *Ленин В.И.* Об отношении рабочей партии к религии. // «Викитека» Свободная библиотека [Электронный ресурс]. — URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/Об_отношении_рабочей_партии_к_религии_\(Ленин\)/ДО](https://ru.wikisource.org/wiki/Об_отношении_рабочей_партии_к_религии_(Ленин)/ДО) (дата обращения: 12.05.2021).
 9. Научный атеизм. Учебник для ВУЗов. Изд. 4-е, испр. и доп. — М.: Политиздат, 1978—290 с.
 10. *Озolin Н., прот.* Икона // Православная энциклопедия. Т. 22. — М.: Церковно-научный центр Православная энциклопедия, 2009—752 с.
 11. *Честертон Г.К.* Ортодоксия // Сайт «Честертон.ру» [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.chesterton.ru/orthodoxy/chapter09.html> (дата обращения: 12.05.2021).

Почтовый Павел Петрович

*иерей, магистрант 2 курса
кафедры государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Роль Русской Православной Церкви в формировании национального самосознания в современном обществе

Аннотация: Данная статья посвящена рассмотрению влияния Церкви на население в современной России путем миссионерской и просветительской деятельности, а также исторических связей Православной Церкви с русским народом. Начиная с 1990-х гг., Русская Православная Церковь обрела свободу, благодаря чему стало возможным ее активное участие в общественной жизни. В Российской Федерации влияние Церкви стало существенным в таких сферах, как образование, культура, наука, медицина, молодежное движение. Говоря об образовании, следует отметить, что для Церкви стали открыты общеобразовательные школы, в которых был введен факультативный предмет «Основы православной культуры», благодаря чему становится возможным прививать традиционные ценности с детского возраста. Кроме этого, невозможно оставить в стороне борьбу Церкви с демографическими проблемами в России. Все эти факторы доказывают огромную роль Русской Православной Церкви в современном обществе.

Ключевые слова: церковь, общество, миссия, просветительская деятельность, идеология, социальное служение.

Pochtovy Pavel Petrovich

*Priest, 2nd year undergraduate student
Department of State-Confessional Relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

Role of Russian Orthodox Church in formation of national consciousness in modern society

Annotation: This article is dedicated to review of influence of Church at people in Russia in our days and through missionary and educational activity and to studying of historical relations between Orthodox Church and Russian nation. From the 1990th Russian Orthodox Church received freedom and began to participate in the social life. In Russian Federation of influence of Church is important in such spheres as education, culture, science, medicine, youth movement. Speaking of education should be said that for Church became open schools. It made possible to cultivate traditional values to children. Besides that, Church is leading the fight with demographic problems. These factors demonstrate that social role of Russian Orthodox Church is grand.

Keywords: church, society, mission, educational activity, ideology, social service.

История русского народа уже на протяжении более тысячелетия непрерывно связана с Православной верой. С событий крещения Руси в 988 г. христианская культура оказывала огромное влияние на все сферы жизни русского народа. Именно с этого момента начинается стремительное развитие культуры во всех ее проявлениях, перенимаются византийские правовые кодексы для составления законов, которые регламентировали поведение человека, а монастыри становятся центром просвещения. Подобное положение дел привело к тому, что очень скоро после событий крещения Руси Церковь приобрела непререкаемый авторитет среди населения, принимая активное участие в политических и социальных процессах государства. Это продолжалось на протяжении множества столетий вплоть до начала XX в., когда советская власть начала проводить антирелигиозную политику, пытаясь всячески изолировать Церковь от общественной жизни. В эти непростые годы Русская Православная Церковь, переживая свои самые тяжелые времена, была лишена возможности полноценно совершать свое миссионерское служение, поскольку была запрещена всякая религиозная деятельность [2. С. 55].

Все изменилось коренным образом в начале 1990-х гг., когда Русская Православная Церковь обрела полную свободу, которой продолжает обладать по сей день. Наплыв народных масс в открывающиеся храмы способствовал организации широкой миссионерской деятельности, бла-

годаря которой влияние Церкви стало существенным в таких сферах, как культура, наука, медицина, молодежное движение и пр. [2. С. 56].

На сегодняшний день Русская Православная Церковь принимает активное участие социально-политической жизни государства несмотря на то, что Российская Федерация, согласно Конституции, является светским государством, в котором все «религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом» [4. С. 7]. Подобная мысль встречается и в «Основах социальной концепции», где говорится о том, что Церковь и государство должны быть отделены друг от друга, а их отношения должны основываться на принципе невмешательства [6. С. 47]. Однако, это вовсе не свидетельствует о том, что Церковь и государство должны изолироваться друг от друга, поскольку светскость государства не предполагает абсолютное вытеснение религиозных объединений из социально-политической жизни. К тому же в некоторых вопросах их задачи могут совпадать, поэтому для достижения общих целей можно проследить сотрудничество церковных и государственных властей [6. С. 48].

Следует отметить, что после распада СССР общество столкнулось с мировоззренческой неопределенностью, поскольку были утрачены те принципы, которые прививались обществу в советское время. На сегодняшний день Церковь в России является единственным носителем традиционных ценностей, поэтому преодоление мировоззренческого кризиса связывают с возрождением православия, которое должно стать духовно-нравственной основой современного общества [1. С. 25]. К примеру, у Церкви есть четкая позиция по вопросам института семьи. Учитывая то, что супружеский союз должен иметь основание прежде всего на взаимной любви и верности, Церковь признает и даже настаивает на равенстве супругов, раскрывая высокое достоинство и призвание женщины в семье. Также Церковь призвана противостоять современным тенденциям, которые умаляют роль женщины в качестве супруги и матери, призывая ее принимать активное участие в общественной деятельности, мало совместимой с подлинным призванием женщины [6. С. 68]. Семья является ячейкой общества, поэтому вопрос семьи непосредственно является одним из важнейших социальных вопросов. От семейной политики во многом зависит насколько здоровым является современное общество.

На сегодняшний день одним из самых больших вызовов для многих государств, в том числе и для Российской Федерации является демографический спад. Русская Православная Церковь не остается в стороне и от этой проблемы, призывая современную общественность отказаться от аборт, которые несут одновременно и духовный демографический вред. 17 июля 2017 г. комиссией Межсоборного присутствия по вопросам богословия и богословского образования был предложен проект документа «О неприкосновенности жизни человека

с момента зачатия», в котором говорится следующее: «одной из главных причин, подталкивающих женщин к аборту, является крайняя материальная нужда» [7]. Именно поэтому в данном документе предлагается консолидация всех сил, чтобы «государство, Церковь и общество выработали меры по защите материнства» [7]. Во многих епархиях Церковь берет на себя ответственность за содержание и духовное окормление детских домов и реабилитационных центров, оказывая всяческую помощь тем детям, которые по различным причинам оказались в данных учреждениях. Тем самым Церковь призывает женщин, оказавшихся из-за материальных трудностей перед выбором аборта, выбирать жизнь ребенка, обязываясь оказывать ему соответствующую поддержку. Таким образом, голос Церкви непрерывно звучит в современном общественном пространстве, пропагандируя традиционные семейные ценности, а также, призывая заниматься религиозным воспитанием молодого поколения, оказывать поддержку детям-сиротам и многодетным матерям, создавать общества православных врачей и пр., поскольку широкое распространение практики абортов в современном обществе расценивается Церковью не только как нравственное, моральное и духовное преступление, но также в качестве угрозы будущему российскому государству и общества [7].

Помимо борьбы с демографической проблемой, Русская Православная Церковь оказывает влияние на общество рядом других способов, самым важным из которых является просветительская деятельность. Таких возможностей в советское время у Церкви не было, поскольку храмы были закрыты, духовная литература не издавалась, а священнослужители были максимально изолированы от общества. Однако, в начале 1990-х гг. все изменилось кардинальным образом. Во-первых, стали открываться семинарии, православные гимназии и прочие духовные учебные заведения, которые готовят кадров к церковному служению, что явилось крайне важным фактором в осуществлении миссионерской деятельности. Почти при каждом храме были открыты воскресные школы для детей и для взрослых. Также начался массовый набор на богословские курсы. Для каждого желающего стала доступна Библия, а также духовная и богословская литература. Кроме этого, для Церкви стали открыты общеобразовательные школы, в которых был введен факультативный предмет «Основы православной культуры», благодаря чему становится возможным прививать традиционные ценности с детского возраста. Также во многих светских вузах был открыт факультет Теологии. В ряде светских учебных заведений действует храм или часовня, что способствует формированию нравственной атмосферы между педагогами и студентами. Таким образом, активную вовлеченность Церкви в образовательный процесс можно расценивать как важный аспект влияния на общество [2. С. 57].

Помимо образовательного процесса, Русская Православная Церковь активно сотрудничает с государственными учреждениями в вопросах науки и культуры. В 1999 г. в Москве было образовано Объединенное научно-религиозное учреждение в целях долгосрочного сотрудничества Церкви и науки в вопросах исследования историко-культурного наследия, защиты русского языка, а также морально-нравственного воспитания. Регулярно создаются круглые столы, объединяющие светских и церковных ученых, поскольку осмысление культурного наследия русского народа невозможно без участия Церкви, поскольку православная вера явилась тем фундаментом, на котором возникла цивилизация России [2. С. 57].

Большое внимание в своем миссионерском служении Русская Православная Церковь уделяет работе с молодежью. Недаром просветительская деятельность Церкви направлена преимущественно на работу с молодым поколением. В «Концепции возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви» говорится о том, что работа с молодежью является одним из основных направлений миссионерской деятельности, целью которой является создание благоприятных условий, способствующих реализации молодежью своих творческих потребностей. Осуществление подобной деятельности возможна путем организации походов, православных детских лагерей, паломнических поездок и пр. Такие мероприятия несомненно способствуют молодым людям взглянуть на Церковь иными глазами. Кроме этого, благодаря такой деятельности происходит укрепление церковно-государственных отношений в просветительской сфере [5. С. 14].

Еще одним важным влиянием Русской Православной Церкви на социальные процессы является противоборство с различными сектами и религиозными организациями оккультного характера. Дело в том, что в начале 1990-х гг. полная религиозная свобода сыграла на руку не только Церкви, но и различным религиозным объединениям. Дело в том, что жажда духовной жизни, которая появилась у населения за годы советской власти, привела к тому, что люди, находясь в религиозном невежестве, без разбора вступали в различные секты либо оккультно-религиозные организации, что неминуемо приводило к демонизации народного сознания. Русский народ подвергался влиянию всех этих религиозных групп, не имея поддержки и защиты со стороны государственных властей. Единственным защитником российского общества выступила Русская Православная Церковь, видя в оккультных и магических практиках опасность искажения общественного сознания, особенно молодых людей, для которых подобные практики являлись крайне привлекательными. Борьба Церкви с религиозными организациями, для которых характерна магия, оккультизм, экстрасенсорика, парапсихология и пр. была мотивирована не толь-

ко ради сохранения народной приверженности православной вере, но также чтобы предотвратить разложения общества на множество религиозных партий, пытаясь уберечь молодое поколение от демонизации сознания, наркотиков, алкоголя, разврата и прочих практических проявлений сект. Для этого Русская Православная Церковь активно призывала государство и общество к сохранению здоровой духовности, а также верности православной вере, которая явилась основой духовно-нравственного формирования русского этноса [3. С. 19–20].

Нет никаких сомнений также в том, что Православная Церковь неразрывно связана историческими узами с русским народом, являясь основным стержнем национального самосознания, которое основано на православном мировоззрении. История знает множество таких примеров, когда Церковь активно участвовала национальном и культурном строительстве государства. Одним из ярчайших примеров является благословение преподобным Сергием Радонежским Дмитрия Донского на битву против Мамаю, что стало важнейшим историческим эпизодом, который поспособствовал возрождению национального духа русского народа. В период татаро-монгольского ига иерархи Русской Православной Церкви стремились отстоять не только церковные интересы, но также проявляли себя в качестве защитников государства и нации. Учитывая тот факт, что Православная Церковь сопровождала русский народ на всем его пути, даже в самые трудные времена, следует заметить, что связи Церкви и народа определены историческим опытом. Поэтому Русская Православная Церковь и сегодня вправе претендовать на участие в определении самосознания современного российского общества, а православная вера считается источником тех идеалов, которые должны сформировать национальное мировоззрение [2. С. 58].

В отличие от советской эпохи, в сегодняшнее время Русская Православная Церковь играет значительную роль в строительстве российского общества и формировании общественных устоев. Такое важное значение Церкви в этом деле обусловлено, прежде всего, тем, что она является основным хранителем и распространителем традиционных ценностей, отказываясь от которых государство неминуемо встречается с демографическими проблемами, а также с нравственным и моральным упадком общества. Поэтому, понимая роль Русской Православной Церкви в распространении традиционных ценностей, и, имея с ней общие цели, современная государственная власть Российской Федерации идет на сотрудничество с Церковью.

В заключение следует отметить, что признание православной веры в качестве основных идейных установок национального самосознания является одной из основных идеологических сил в современной России, поскольку Православная Церковь с каждым днем обретает

не только роль духовного, но также социального лидера. Учитывая весь историко-культурный контекст, в том числе и проявление менталитета русского народа в тяжелые для Церкви годы безбожной советской власти, а также распространение миссионерской и просветительской деятельности на все социальные слои населения Российской Федерации, можно с уверенностью утверждать, что Русская Православная Церковь по праву заслуживает называться ключевым институтом, который способен вести современное российское общество по пути национального возрождения.

Список литературы

1. *Богданова О. А.* Роль РПЦ в социокультурном пространстве современной России // Научная мысль Кавказа. 2019. № 1. — С. 25–31.
2. *Ершов Б. А.* Просветительская роль Русской Православной Церкви в современной России // Вестник Воронежского государственного технического университета. 2019. — С. 55–58.
3. *Жданова В. И.* Церковь, общество и государство в истории России // Вестник Таганрогского института имени А. П. Чехова. 2006. С. 18–21.
4. Конституция РФ. Герб. Гимн. Флаг. По состоянию на 2017 год. М.: Из-во «Э», 2017. — 64 с.
5. Концепция возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви // Православная миссия сегодня. Сборник текстов по курсу «Миссиология». Составитель прот. Владимир Федоров. СПб.: Апостольский город, 1999. — С. 11–16.
6. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Из-во Московской Патриархии, 2019. — 176 с.
7. Проект документа «О неприкосновенности жизни человека с момента зачатия» // [эл. ресурс]: «Патриархия.ру» patriarchia.ru. URL.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5459449.html> (дата обращения: 21.03.2021).

Проскурин Евгений Алексеевич

магистрант 2 курса

кафедры государственно-конфессиональных отношений

Донской духовной семинарии,

г. Ростов-на-Дону

Юридические технологии обеспечения духовного суверенитета России (на примере законодательства о свободе совести и религиозных объединениях)

Аннотация: На примере изменений в законодательстве о свободе совести и о религиозных объединениях, в статье исследуется взаимосвязь и влияние общеполитического фона на законодательные инициативы, источники

их возникновения. В статье анализируются потребности внесения изменений в базовый текст закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», ретроспективу в законодательство СССР на данную тему, корреляцию причины их возникновения и формы их отображения в нормативном государственном акте. Кроме того, рассматривается, как политическая конъюнктура актуализирует такие признаки, как «экстремистская деятельность», «наличие персонала религиозных организаций лиц, прошедших в зарубежных образовательных организациях (центрах) обучение по образовательным программам» и регламентирует эти признаки, оформляя их в отдельные статьи, требующие закрепления в законе.

Ключевые слова: законодательство, свобода совести, религиозные объединения, экстремистская деятельность, аттестация, духовный суверенитет России.

Proskurin Evgeny Alekseevich

2nd year master's student

Department of State-Confessional Relations

Don Theological Seminary,

Rostov-on-Don

Legal technologies for ensuring the spiritual sovereignty of Russia (on the example of legislation on freedom of conscience and religious associations)

Abstract: Using the example of changes in the legislation on freedom of conscience and on religious associations, the article examines the relationship and influence of the general political background on legislative initiatives, the sources of their origin. The article analyzes the need for amendments to the basic text of the law “On freedom of conscience and on religious associations”, a retrospective view of the legislation of the USSR on this topic, the correlation of the reasons for their occurrence and the form of their reflection in the normative state act. In addition, it examines how the political environment actualizes such signs as “extremist activity”, “the presence of personnel of religious organizations of persons who have undergone training in foreign educational organizations (centers) in educational programs” and regulates these signs, formalizing them in separate articles requiring consolidation in the law.

Keywords: legislation, freedom of conscience, religious associations, extremist activity, certification, spiritual sovereignty of Russia.

Актуальность данной темы связана с большим общественным резонансом и разносторонностью реакции религиозных конфессий, связанное с рассмотрением законопроекта «О внесении изменений в федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», принятого в итогом варианте Государственной Думой 24 марта

2021 г. в виде Федерального закона, и одобренного Советом Федерации 31 марта 2021 г.

В частности, критике подвергалось то, что документ в случае принятия обяжет священнослужителей и персонал религиозных организаций, которые получили духовное образование за рубежом, получать дополнительное духовное образование в российских учебных заведениях и проходить обязательную переаттестацию, иначе они не смогут заниматься преподавательской и религиозной деятельностью.

В мнениях экспертов, которые начали звучать с первых дней появления текста летом 2020 г. высказывались предложения как по сути статей и текстов проекта, так и общие требования к законодателям по его принятию. В частности, что законопроект «О внесении изменений в федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» можно принимать только в случае его одобрения традиционными конфессиями, заявил председатель Отдела внешних церковных связей Московского патриархата митрополит Волоколамский Иларион [1].

Российские буддисты уточняли, что иностранные религиозные деятели, которые совершают краткосрочные визиты, не смогут проходить аттестацию, а закон, в случае принятия, «сделает невозможным визиты в Россию признанных в мире духовных учителей буддизма» [2]. Буддисты так же выразили обеспокоенность в связи с тем, что в поправках в законопроект «об аттестации духовенства» прямо не отражено, что иностранные религиозные деятели не должны будут получать дообразование и проходить переаттестацию перед служением или чтением лекций в России, при этом они назвали законопроект в целом сбалансированным.

Данный законопроект, будучи еще в стадии рассмотрения, даже получил нарицательное название «Об аттестации духовенства», что характеризует эту статью как ключевую из тех поправок и изменений в Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», которые были внесены в текст закона, принятого Государственной Думой 19 сентября 1997 г., то есть 24 года назад.

Надо напомнить, что законопроект обязывает получать дополнительное профобразование и проходить аттестацию священнослужителей и религиозный персонал, которые получили духовное образование за рубежом и «впервые приступающие к совершению богослужений, других религиозных обрядов и церемоний, осуществлению миссионерской или преподавательской деятельности на территории Российской Федерации, до начала совершения богослужений, других религиозных обрядов и церемоний, осуществления миссионерской или преподавательской деятельности на территории Российской Федерации» [3].

Это положение не распространяется на священнослужителей, уже осуществляющих религиозную деятельность в России. Данная обязанность позволит ограничить доступ «проповедникам» с зарубежным дипломом к осуществлению преподавательской деятельности и пресечь попытки вмешательства во внутренние дела государства.

Основная цель авторов, согласно пояснительной записке к законопроекту, «не допустить участие в деятельности религиозных организаций священнослужителей, получивших религиозное образование за рубежом и распространяющих религиозно-экстремистскую идеологию».

Согласно одобренным поправкам ко второму чтению в профильном комитете Государственной Думы приняли решение освободить от получения дополнительного профобразования и прохождения аттестации священнослужителей, получивших иностранное духовное образование, которые в настоящее время уже осуществляют религиозную деятельность. Также в комитете заверили, что иностранные религиозные деятели не должны будут проходить аттестацию для чтения лекций или проведения церемоний, эти требования, согласно законопроекту, распространяются только на духовенство с российским гражданством.

В итоге варианте Федерального закона, принятого Государственной Думой 24 марта 2021 г. и одобренного Советом Федерации 31 марта 2021 г., духовным образовательным организациям предоставляется право проводить аттестацию священнослужителей и составляющих религиозный персонал религиозных организаций лиц, прошедших в зарубежных образовательных организациях (центрах) обучение по образовательным программам, направленным на подготовку служителей и религиозного персонала религиозных организаций, а также реализовывать дополнительные профессиональные программы для них.

Рассматривая этот ключевой блок статей закона с точки зрения предмета данного исследования, можно проследить как общественное мнение и политическая целесообразность влияет на законотворчество в конкретных его параметрах. И высказанные ранее предложения и опасения представителями разных конфессий — РПЦ, Буддистов России, привели к изменению статей закона и некоторые из высказанных религиозными организациями пожеланий были услышаны профильным комитетом Госдумы: а именно, закрепление за ЦРО (централизованной религиозной организацией. — *Прим. ред.*) права самим аттестовывать священнослужителей. Так, согласно закону, после получения дополнительного профобразования в российских духовных или светских вузах «священнослужители пройдут аттестацию в руководящем органе российской централизованной религиозной организации соответствующей конфессиональной принадлежности»,

то есть аттестовывать будут сами конфессии. Как пояснили в комитете, если у организации, представляющей определенную конфессию или религиозное течение, нет статуса ЦРО, то она может создать ЦРО и там проводить аттестацию своих последователей, получивших образование за рубежом.

Для ответа на вопросы того, как влияет общеполитический фон на законодательные инициативы и выяснить источники их возникновения целесообразно обратиться к ретроспективе регулирования свободы совести и религиозных объединений в законах СССР и разобрать содержательную часть тех изменений как когнитивную систему. Возникновение и причинно-следственные связи новых статей закона в контексте политической конъюнктуры или целесообразности запроса общества, церкви и/или государства.

Основной, и фактически единственной статьей, регулирующей правоотношения в области религиозных верований и свободы совести являлась ст. 50 Конституции (Основного Закона) Российской Советской Федеративной Социалистической Республики (принята на внеочередной седьмой сессии Верховного Совета РСФСР 12 апреля 1978 г.): «Гражданин РСФСР 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 РСФСР отделена от государства и школа от церкви» [4].

Фактически, для целей данного исследования, важно выделить семантическое ядро в парадигме того, что можно «исповедовать любую религию или не исповедовать никакой», что фактически означает свободу совести в гражданском ее применении, во всей полноте, но при этом же конституционная норма «Церковь в РСФСР отделена от государства» не оставляет возможности ее реализации, так как в советском государстве вся жизнь и поведенческие модели человека регламентируются нормативными актами этого же государства. При чем не столько де-юре, сколько де-факто.

На этом историческом примере мы видим различие понятие права в светской юридической теории, в частности советского государства, и его определение в христианской теологии, где право существует в человеческом обществе искони. Первые законоустановления даются человеку еще в раю (Быт. 2. 16–17). После грехопадения, которое есть нарушение человеком божественного закона, право становится границей, выход за которую грозит разрушением как личности человека, так и человеческого общежития.

Право призвано быть проявлением единого божественного закона мироздания в социальной и политической сфере. Вместе с тем всякая

система права, создаваемая человеческим сообществом, являясь продуктом исторического развития, несет на себе печать ограниченности и несовершенства. Право — особая сфера, отличная от смежной с ней этической сферы: оно не определяет внутренних состояний человеческого сердца, поскольку Сердцеведцем является лишь Бог.

«Право содержит в себе некоторый минимум нравственных норм, обязательных для всех членов общества. Задача светского закона — не в том, чтобы лежащий во зле мир превратился в Царствие Божие, а в том, чтобы он не превратился в ад» [5].

Как уже сказано ранее, для целей данного исследования важно подчеркнуть тот политический контекст, в котором появляются законодательные инициативы, или само нормотворчество как производное. Через исследования документов разного вида можно видеть влияние состояния общественной жизни на нормы законодательства о свободе совести и религиозных объединениях. Так, в информационной записке председателя Совета по делам религий при Совете Министров СССР К. М. Харчева в ЦК КПСС «Религиозная обстановка в стране и вопросы соблюдения законодательства о культах (1980—1984 гг.)» отражена смена точки зрения власти на вопросы религиозного мироустройства СССР.

«Отдавая должное огромной работе, проведенной по установлению нормальных взаимоотношений между государством и церковью в нашей стране, а также по преодолению религиозных пережитков у подавляющего большинства советских людей, нельзя не видеть множества нарушений социалистической законности, фактов отклонений в ряде районов страны от конституционного принципа свободы совести, что порождает негативные последствия политического характера.

В ряде мест верующие лишены возможности спокойно удовлетворять свои религиозные потребности, им не разрешают иметь в соответствии с законом необходимые для этого условия, препятствуют в регистрации их обществ, приобретении молитвенного помещения. В тысячах населенных пунктов группы верующих различных направлений проводят богослужение нелегально. Многие из них годами ходатайствуют о регистрации своих объединений, но их просьбы, как правило, необоснованно отклоняются (Молдавская, Таджикская, Туркменская, Узбекская, Грузинская, Азербайджанская ССР, ряд областей УССР и РСФСР). Законно действующим религиозным обществам нередко запрещают производить ремонт молитвенных домов, пользоваться электроосвещением, приглашать священника. Имеют место факты увольнения с работы или исключения из учебных заведений по религиозным мотивам, лишение верующих поощрений за хорошую работу и ущемление других их прав.

Некоторые должностные лица не делают должных выводов из уроков прошлого, когда допускалось грубое нарушение законности в отношении церкви и верующих, негативные последствия которого еще долго будут сказываться» [6]. К. М. Харчев пишет, что «необоснованное административное закрытие храмов, монастырей и молитвенных домов, ущемление прав верующих активизировали деятельность экстремистских элементов в религиозных объединениях, особенно в сектантстве и католицизме», и далее, «аналогичных фактов можно привести немало. Они порождают у верующих неверие в возможность пользоваться им конституционными правами, что, в свою очередь, подогревает религиозный фанатизм и экстремизм. Все это лишь на руку идеологическому противнику, стремящемуся изо всех сил активизировать религиозную жизнь, оживить религиозно-националистические настроения в отдельных регионах нашей страны и осложнить установившиеся нормальные отношения между церковью и государством» [7].

Казалось бы как далеко стоят идеологические ориентиры и ценности советского социалистического общества и основ государственности нынешней власти, но вы видим практически цитирование, кальку задач по противодействию возникновению экстремизма и внутренних расколов церкви в законах 2021 г.!

Так, согласно Федеральному закону «О внесении изменений в Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» руководителями (участниками) религиозной группы не могут быть отдельные категории граждан, в частности, лица, в отношении которых вступившим в законную силу решением суда установлено, что в их действиях содержатся признаки экстремистской деятельности, и лица, включенные в соответствии с Федеральным законом «О противодействии легализации (отмыванию) доходов, полученных преступным путем, и финансированию терроризма» в перечень организаций и физических лиц, в отношении которых имеются сведения об их причастности к экстремистской деятельности или терроризму [8].

Еще раз подчеркивая «с одной стороны — эффективность борьбы с религиозным экстремизмом, воспитание верующих в духе гражданственности и советского патриотизма, а с другой — результативность международных акций религиозных организаций СССР в интересах дела мира и социализма», К. М. Харчев в своей информационной записке далее пишет, что «большое значение в этом плане будет иметь и принятие общесоюзного законодательного акта о религиозных организациях в СССР, подготовляемого по поручению ЦК КПСС». Это подтверждает факт нашего исследования. Ретроспективный взгляд на законотворчество исходит прежде всего из государственной ценности и приоритета задач, опираться при этом политическую конъюнктуру

и состояния конкретного периода общественной жизни. Так, в период 1980—84 гг. власть делала вывод от том, что «всякие попытки насильственными мерами заставить верующих отказаться от своих убеждений не только несостоятельны, но и вредны, что распространение атеизма возможно не в результате запрещения религии, а путем последовательного переубеждения верующих, вовлечения их в активную общественную жизнь», что «защита прав верующих, лояльное отношение Советского государства к церкви является одним из требований социалистической законности», следовало бы ориентировать руководителей всех партийных и советских органов на политически правильный подход к вопросам религии и церкви». [9].

Сегодня, в 2021 г., действующие представители власти и законодательные органы делают выводы сообразно конъюнктуре наших дней. «Этим законопроектом мы защищаем наш духовный суверенитет, наши ценности», — так обосновывает важность принятия изменений в современный закон председатель комитета Госдумы по развитию гражданского общества, вопросам общественных и религиозных объединений Сергей Гаврилов, и продолжает: «от внутренних расколов централизованные религиозные организации оградит новое положение — выйти из структуры религиозная организация сможет только в соответствии с уставом централизованной религиозной организации. Для защиты от злоупотреблений со стороны коммерческих организаций и НКО, не связанных с деятельностью религиозных организаций, указывать на вероисповедание в своих наименованиях смогут только общественные организации и движения при наличии письменного согласования с централизованной религиозной организацией» [10].

Выводы:

В будущем, в исследованиях, важно постатейно рассмотреть Закон Союза Советских Социалистических Республик «О свободе совести и религиозных организациях» от 1 октября 1990 г. в его транспарентности и соотнесенности правовых норм с действующим законодательством России сегодняшнего времени, и особо проследить взаимосвязь изменяющих его документов, таких как Федеральные законы от 26.03.2000 № 45-ФЗ, от 21.03.2002 № 31-ФЗ, от 25.07.2002 № 112-ФЗ, от 08.12.2003 № 169-ФЗ, от 29.06.2004 № 58-ФЗ, от 06.07.2006 № 104-ФЗ, от 28.02.2008 № 14-ФЗ, от 23.07.2008 № 160-ФЗ, от 30.11.2010 № 328-ФЗ, от 01.07.2011 № 169-ФЗ, от 07.06.2013 № 119-ФЗ, от 02.07.2013 № 180-ФЗ, от 02.07.2013 № 185-ФЗ, от 22.10.2014 № 316-ФЗ, от 31.12.2014 № 505-ФЗ, от 06.04.2015 № 80-ФЗ, от 20.04.2015 № 103-ФЗ, от 13.07.2015 № 261-ФЗ, от 28.11.2015 № 341-ФЗ, от 30.03.2016 № 76-ФЗ, от 06.07.2016 № 374-ФЗ, от 05.02.2018 № 15-ФЗ, от 01.05.2019 № 85-ФЗ, от 03.07.2019 № 170-ФЗ, от 02.12.2019 № 394-ФЗ, от 02.12.2019

№ 407-ФЗ, от 30.04.2021 № 117-ФЗ, с изм., внесенными постановлением Конституционного Суда РФ от 05.12.2012 № 30-П) в рамках исследуемой темы.

В одной из самых значимых работ И. А. Ильина «О сущности правосознания» он говорит о том, что здоровое правосознание — это всегда «инстинктивная воля к духу, к справедливости и ко всяческому добру», поэтому в своей основе оно может иметь только духовные корни и выражаться в чувстве совести, чести и долга и, там же, особо подчеркивает значение национального самоуважения, которое формируется через духовную культуру народа. Оно воспитывается в людях долго и медленно, «каждый народ должен выстрадать великий опыт индивидуального и коллективного самоутверждения и осознать этот опыт» [11]. Для духовного суверенитета России мы проходим этот путь — через осознания того, что ценность декларации советского руководства, выраженная в том, что «защита прав верующих, лояльное отношение Советского государства к церкви является одним из требований социалистической законности» прошла путь глубоких изменений и ценностных ориентиров и выражена в закреплённом новым законом праве человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания, которое «может быть ограничено федеральным законом только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов человека и гражданина, обеспечения обороны страны и безопасности государства» и далее «не может быть руководителем (участником) религиозной группы:

- иностранный гражданин или лицо без гражданства, в отношении которых в установленном законодательством Российской Федерации порядке принято решение о нежелательности их пребывания (проживания) в Российской Федерации;
- лицо, включенное в перечень в соответствии с п. 2 ст. 6 Федерального закона от 7 августа 2001 г. № 115-ФЗ «О противодействии легализации (отмыванию) доходов, полученных преступным путем, и финансированию терроризма» (далее — Федеральный закон «О противодействии легализации (отмыванию) доходов, полученных преступным путем, и финансированию терроризма»);
- лицо, в отношении которого вступившим в законную силу решением суда установлено, что в его действиях содержатся признаки экстремистской деятельности» [12].

Следуя теории основ государства и права объективная природа системы права не означает, что законодатель не может на нее повлиять. Он может вносить в систему права известные коррективы, изменения, но в принципе система права от него не зависит, нельзя ее за-

ново создать, отменить, «перестроить». Обособить можно только то, что объективно обособляется. Иными словами, государство, власть могут в известных пределах влиять на сложившуюся систему права, способствовать ее совершенствованию, развитию, но не более того. Они не могут по своему «хотению» учредить, ввести декретом новую, желаемую систему права. На примере тождественности нормы права СССР о противодействии экстремизму и нормы права с такой же задачей в Федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях» в уже фактически другом государстве — Российской Федерации 2021 г. убедительно подтверждает этот факт.

Список литературы

1. РПЦ: ФЗ об «аттестации духовенства» надо принимать с одобрения конфессий. URL: <https://ria.ru/20200926/zakon-1577815329.html?in=t> (дата обращения: 03.05.2021).
2. Российские буддисты обеспокоены проектом ФЗ «Об аттестации духовенства». URL: <https://ria.ru/20210322/dukhovenstvo-1602242527.html?in=t> (дата обращения: 03.05.2021).
3. Федеральный закон от 26.09.1997 № 125-ФЗ (ред. от 30.04.2021) «О свободе совести и о религиозных объединениях» (с изм. и доп., вступ. в силу с 03.10.2021), п. 5 ст. 24 (в ред. ФЗ от 05.04.2021 № 68-ФЗ) распространяется на священнослужителей и религиозный персонал, к соответствующей деятельности после 03.10.2021 после 03.10.2021 к совершению богослужений, других религиозных обрядов и церемоний, осуществлению миссионерской и преподавательской деятельности.
4. Свод законов РСФСР. Т. 1. М., 1985.
5. *Фетисов Т., прот.* Политическая Теология, курс лекций. URL: https://www.youtube.com/channel/UC3Cluq_sftzV5hCRUry4v4g (дата обращения: 05.05.2021).
6. ГАРФ. Ф. Р.—6991. Оп. 5. Д. 3263. Л. 52—58.
7. Справка Государственно-правового управления, URL: <http://www.kremlin.ru/catalog/keywords/30/events/65302> (дата обращения: 03.05.2021).
8. *Гаврилов.* Законопроект «Об аттестации духовенства» защитит суверенитет РФ. URL: <https://ria.ru/20210323/gavrilov-1602487921.html> (дата обращения: 14.05.2021).
9. *Ильин И. А.* О сущности правосознания. Собрание сочинений, т. IV, М., 1994 г. С. 231
10. Федеральный закон от 26.09.1997 № 125-ФЗ (ред. от 30.04.2021) «О свободе совести и о религиозных объединениях» (с изм. и доп., вступ. в силу с 03.10.2021).

Рыбалка Юлия Анатольевна

кандидат философских наук, доцент,

Донская духовная семинария,

Донской государственной технической университет,

г. Ростов-на-Дону

Роль идеологии консьюмеризма в формировании личности современного типа

Аннотация: В статье анализируется идеология консьюмеризма и ее проявления в обществе и культуре современного типа. Выявляются антропологические последствия внедрения социокультурных практик консьюмеризма в аксиологическом, поведенчески-нормативном, когнитивном, психологическом и иных аспектах.

Ключевые слова: Консьюмеризм, идеология консьюмеризма, общество потребления, социокультурные практики консьюмеризма, современная личность.

Rybalka Yulia Anatolyevna

PhD in Philosophy, Associate Professor,

Don Theological Seminary,

Don State Technical University,

Rostov-on-Don

The role of the ideology of consumerism in the formation of the personality of the modern type

Annotation: The article analyzes the ideology of consumerism and its manifestations in modern society and culture. The article reveals the anthropological consequences of the introduction of socio-cultural practices of consumerism in axiological, behavioral-normative, cognitive, psychological and other aspects.

Keywords: Consumerism, ideology of consumerism, consumer society, socio-cultural practices of consumerism, modern personality.

«Чем ничтожнее твое бытие, тем больше твое имущество, тем больше твоя отчужденная жизнь» (К. Маркс) [4, с. 131]. В разные периоды истории идентификация человека испытывает влияние господствующего мировоззрения и актуальных социальных практик. Современный человек вынужденно находится под влиянием консьюмеризма — идеологии общества потребления. Консьюмеризм (с англ. «потребительство») — в узком смысле движение потребителей за свои права; в широком смысле — это «тенденция к росту потребительской психологии, развивающейся в массовой аудитории под воздействием

культы вещизма ... в условиях коммерциализации СМИ и влияния навязчивой рекламы» [2].

Консьюмеризм порожден постиндустриальным обществом, информационно-технологическим прогрессом, вызвавшим в экономике феномен «перепроизводства» и повышение роли торговли, приматом информации и сектора услуг над производственными практиками, и пр., и пр.

Идеологию консьюмеризма можно понимать как систему взглядов, в которой потребление становится самостоятельной ценностью, а основным культурным императивом является стремление к социокультурному превосходству и самореализации за счет потребительских практик. Потребление все большего количества людей выходит за рамки приобретения насущно необходимых товаров, приобретая демонстративный характер (Т. Веблен, Э. Фромм, М. Вебер, Т. Парсонс, и др.), рассматривается людьми как способ конструирования своего положения в социальной иерархии. Э. Фромм выявил следующую особенность современной эпохи, когда принцип бытия, проявляющийся в стремлении к независимости, внутренней свободе, критическому осмыслению, стремлению реализовать свои внутренние творческие силы и потенциалы, уступает место господству принципа обладания, при котором «Я есть Я, поскольку Я обладаю X» (Э. Фромм «Иметь или быть»). Активный лексикон эпохи заполняется понятиями «имидж», «бренд», «престижное потребление», «слоган», и др. Появляются и стремительно завоевывают популярность новые научные области знания, — маркетинг, психология потребления, имиджология, и др., рассматривающие человека как потребителя [1]. Мир все чаще описывается через ключевые идеологемы консьюмеризма: «потребление» и «потребитель», «продукт» и «телесность», «перфекционизм» и «оптимизм», «успех» и «статус», «гедонизм», «богатство» и «влияние», «потребительское поведение», «потребности», «покупательная способность», и др. Показательно, что в психологической и маркетинговой литературе все чаще смешиваются понятия «потребность», «желание» и «мотив» — под «потребностью» все чаще понимают любое желание человека независимо от его природы, содержания и связанной с ним деятельности. Традиционно же под «потребностями» понималось ощущение «нужды или недостаток в чем-либо необходимом для поддержания жизнедеятельности организма», а «желание» — как поиск кого-либо ощущения или вещи, обусловленных личностными или социальными факторами [3].

Социокультурные практики консьюмеризма порождают особую антропологию. Обозначим несколько особенностей человека, формирующегося в контексте идеологии консьюмеризма:

- в аксиологическом поле преобладание ценностей материализма, индивидуализма, легкого бытия, бесконечного поиска удовольствий, комфорта;
- отторжение традиционных норм: «труд» отчуждается, личные связи виртуализируются, пропагандируется ценность нового и идея ущербности старого, тиражируются представления о ценности молодости вместо почитания старости, место Учителя и Традиции занимают конкурирующие за массовую аудиторию СМИ и опирающиеся на новейшие достижения психологии и социологии рекламные кампании, эксплуатирующие темы телесности, сенсационности, деконструкции, насилия, визуализируя мышление в ущерб развитию мышления абстрактного;
- в нормативно-поведенческом плане — отторжение от телесно-деятельностного контакта с миром, природой, порождающее мифологизированные представления о себе, обществе, мире в целом;
- изменение когнитивных установок — в виртуально-сетевом, ориентированном на рынок сообществе познание мира приобретает потребительски ориентированный, гипертекстовый, клипово-фрагментарный и несистемный характер, имея часто гедонистически-антициентистский уклон;
- в сфере досуга — удешевление товаров и их заменимость привели к появлению новой формы досуга — походы в торговые центры, переходящие из материальной полезности в символический обряд, поддерживаемый системой банковских кредитов;
- появление нового симулякра свободы, направляемой не личным выбором, но современным ценностным базисом, содержательно переводимой в сферу потребления товаров; свобода слова трансформируется в свободу развлечений;
- в психологическом смысле человек-потребитель «впадает в детство», стремясь мгновенно исполнять свои нередко избыточные или паразитические желания, становится инфантилен, не способен к напряженному труду, восприятию чувства ответственности и долга.

Человек мыслящий, верующий, творящий, в рамках идеологии консьюмеризма становится человеком обладающим, теряя свою идентичность, отрываясь от Традиции, становясь игрушкой рыночных механизмов. Это — вызов современности, на который мы все призваны дать ответ. Перефразируя слова Э. Фромма, человек — не товар на рынке, и не потребляющее тело, чья ценность определяется спросом и его покупательской способностью, но нечто большее и принципиально иное.

Список литературы

1. *Баксанский О. Е.* Технологии манипуляций массами: реклама, маркетинг, PR GR (когнитивный подход). Карманная книга политехнолога. М., 2019.
2. *Князев А. А.* Энциклопедический словарь СМИ. КРСУ, 2002.
3. *Коротков А. В.* Нужда, желание, потребность как последовательные этапы формирования рыночного спроса // Экономика, Статистика и Информатика. 2015. № 4. С. 45–50.
4. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. М. 1974. Т. 42. С. 131.

Стабровский Егор Игоревич

*адъюнкт научно-педагогического факультета
Академии МВД Республики Беларусь,
г. Минск*

Понимание человека в контексте формирования индивидуального правового сознания: личностно-ценностный подход

Аннотация: исследуются проблемы понимания человека в сфере права. Отмечается влияние цивилизационно-культурных особенностей на формирование правовых ценностей. Обосновывается необходимость формирования личностных правовых ценностей. Предлагается структура правового сознания личности, которая учитывает личностные правовые ценности. Отмечается различие и выделяется условие перехода нормативной правовой ценности в личностную правовую ценность, которым является ее принятие как своей правовой ценности. Выделяются особенности формирования правового сознания личности в процессе реализации юридической ответственности. Анализируется деаксиологизация правового сознания правонарушителя.

Ключевые слова: правовое сознание, личность, личностные правовые ценности, юридическая ответственность, деаксиологизация.

Stabrovsky Egor Igorevich

*Adjunct of the Faculty of Science and Education
Academy of the Ministry of Internal Affairs of the Republic
of Belarus,
Minsk*

Understanding a man in the context of forming an individual legal consciousness: a personal values approach

Annotation: the article examines the problems of understanding a person in the field of law. The influence of civilizational and cultural characteristics

on the formation of legal values is noted. The necessity of the formation of personal legal values is substantiated. The structure of the legal consciousness of an individual is proposed, which takes into account personal legal values. The distinction is noted and the condition for the transition of the normative legal value into the personal legal value, which is its acceptance as its legal value, is highlighted. The features of the formation of the legal consciousness of an individual in the process of implementing legal responsibility are highlighted. The deaxiologization of the legal consciousness of the offender is analyzed.

Keywords: legal consciousness, personality, personal legal values, legal responsibility, deaxiologization.

В современном мире актуальным является вопрос формирования правового сознания человека. В юридической науке человек обозначается различными категориями: человек в праве, личность, субъект права. Исследование духовных оснований поведения человека в юридической науке возможно при обращении к вопросам правового сознания личности. В рамках исследования правового сознания актуальность приобретает выделение личностно-ценностных оснований правомерного и противоправного поведения. В этой связи представляется целесообразным обратиться к пониманию человека в контексте формирования индивидуального правового сознания и продемонстрировать актуальность этого на примере правового сознания правонарушителей.

Система права обуславливает формирование правового сознания субъекта права с учетом той или иной правовой традиции, особенностей цивилизационно-культурного развития. Правовая традиция как Беларуси, так и России сформировалась в цивилизационном пространстве православного христианства и вобрала в себя соответствующие духовные, культурные и социальные ценности, получившие выражение в праве как правовые ценности.

Реализация конкретным человеком правовых ценностей, заложенных в нормах права, происходит не всегда. Это связано с тем, что восприятие человеком нормативного содержания еще не служит основанием для утверждения ценности как реального регулятора поведения, а является для человека только правовой информацией. В масштабе правового поведения индивидуальный субъект права не всегда выбирает то, что является ценностью для субъекта нормотворческой деятельности. Человек готов выбрать то, что является ценным для него [5, с. 140]. Отсюда следует, что утверждение ценности должно произойти не только на нормативном, но и на личностно-ценностном уровне. После этого правовая ценность начинает нести в себе личностно-ценностное, личностно воспринятое регулятивное содержание, определяющее поведение субъекта права.

В юридической науке существуют различные подходы к пониманию человека, личности, субъекта, которые участвуют в правовой жизни. Эти понятия близки, но не идентичны. До определенного момента они могут совпадать, но после — начинают принципиально отличаться. Человек в отличие от других существ развивается не только по законам природы, но и по общественным законам. Человек усваивает тот совокупный общественный опыт, который присущ конкретной среде в соответствующий исторический период.

При рассмотрении личности нельзя не учитывать природные составляющие. Так, например, нельзя признать личностью в полном смысле этого слова малолетних, душевнобольных. «Личность — это индивид, сознательно определяющий свое отношение к окружающему миру» [3, с. 27]. В сфере права «личность рассматривается как носитель прав и обязанностей» [3, с. 28]. Такой подход характерен для советской правовой науки.

Относительно субъекта права следует отметить, что речь может идти о лице как физическом, так и юридическом. С точки зрения правового сознания личности субъект права понимается как физическое лицо. Представляет научный интерес подход к рассмотрению субъекта права как социально-правовой реальности, отличающейся от физической. При данном подходе субъект права рассматривается как лицо (внешние характеристики, имеющие юридическое значение), как правовая воля, как совокупность правовых связей и отношений, как правовое сознание, как правовой деятель, как социально-правовая ценность, как правосубъектность [1, с. 120–122]. Сущность субъекта права в таком случае заключается в том, что «он есть творец права, его создатель и правовой абсолют. В нем — источник права и его цель. Право принадлежит субъекту, оно — его собственность. Субъект права является не только творцом внешней по отношению к себе правовой сферы, но и самого себя, он созидает свой внутренний правовой мир, свою правовую индивидуальность» [1, с. 123]. Данная позиция подчеркивает актуальность обращения к пониманию человека и субъекта права. Отдельные ученые обращают внимание на то обстоятельство, что современное понимание личности человека в юридическом пространстве было сформировано в эпоху Нового времени на основе древнеримской юриспруденции [5, с. 101]. В результате, рационализированный человек стал противопоставляться миру как объекту познанию и преобразования. Вместе с тем следует понимать, что, несмотря на представление субъекта права с помощью определенных характеристик, понимание человека в правовой жизни выходит за рамки субъект-объектных отношений. Однако помимо субъектной определенности правовая жизнь

человека включает в себя также личностную и ценностную стороны, которые влияют на правовое поведение человека [5, с. 107]. Таким образом, при исследовании индивидуального правового сознания уместно использовать понятия человека, личности и субъекта права, когда они понимаются как развивающаяся и не равная природе часть мира, обладающая правосубъектностью и реализующая в правовой жизни личностные и ценностные содержания.

Судить о правовом сознании конкретного человека представляется возможным постольку, поскольку человек проявляет себя вовне. В правовой жизни человек реагирует на фактические обстоятельства правовой жизни и на норму права: «соотнесение личностных характеристик и ценностей лица с фактом правовой жизни происходит в большинстве случаев вне и до связи с нормативной системой права. Это первичный данный опыт встречи с ситуацией, и он осуществляется не на нормативно-правовых, а на личностных конститутивных основаниях» [5, с. 111]. «Приложение личностных характеристик и ценностей лица к норме права (то есть к конкретным субъективным юридическим правам и обязанностям лица) имеет место, как правило, уже после выработки лицом конкретного отношения к факту правовой жизни» [5, с. 111]. Такое рассмотрение действия правового сознания подчеркивает недостаточность опосредования правового поведения человека только правовыми знаниями. Здесь подчеркивается важная роль личностных проявлений человека в правовой жизни. Личностные правовые ценности являются частью правового сознания человека и выступают необходимым условием восприятия явлений правовой жизни. Формирование индивидуального правового сознания должно связываться с личностными правовыми ценностями.

В этой связи возникает необходимость определения тех структурных элементов (компонентов) правового сознания личности, воздействие на которые способно привести к его формированию.

В советской период в структуре правового сознания обнаруживаются традиционно выделяемые правоведами два основных структурных элемента: правовая идеология и правовая психология. Вместе с тем относительно того элемента, который отвечает исключительно за личностную ценностную среду, следует отметить, что правоведа как самостоятельный элемент его, как правило, не выделяют.

Это связано с двумя основными причинами:

во-первых, с методологической установкой правоведения на примат правовой идеологии как на «знаниевый», строго рациональный компонент в правовом сознании;

во-вторых, это также связано с неразличением в традиционной теории правового сознания, равно как и в психологической теории

сознания середины XX в., знания как информации и знания как усвоенного личностного смысла, которое постоянно воспроизводится, задействуется и участвует в правовом поведении человека в качестве практической ценности.

Представляется, что формулировать структуру правового сознания личности следует на основе структуры сознания личности.

Достижения современной психологии сознания, основанные на научных достижениях советской психологической науки, позволяют совершенствовать традиционную теорию правового сознания [2, с. 111].

Полагаем целесообразным представить структуру правового сознания личности посредством выделения трех уровней: бытийного, рефлексивного и личностно-ценностного [4].

Бытийный уровень правосознания представляет собой реакцию сознания на правовую реальность, обусловленную психическими, в т. ч. соматическими, особенностями человека. К ним относятся те содержания сознания, которые можно связать с традиционно выделяемой правовой психологией.

Рефлексивный уровень является рациональной, «знаниевой» частью правосознания. К нему относятся правовые знания, идеи и прочие компоненты, которые усваиваются человеком в правовой жизни. Основу рефлексивного уровня правосознания личности составляют *нормативные правовые ценности*, под которыми понимается интеллектуально воспринятая лицом идеальная модель поведения, заложенная в правовых нормах и принципах, соответствующих конкретному правопорядку.

Особенностью предлагаемой структуры правосознания является выделение помимо двух указанных выше уровней также и **личностно-ценностного уровня** правового сознания, отражающего личностные правовые ценности человека. *Личностная правовая ценность* представляет собой свободно принятую, усвоенную и укорененную в правовом сознании человека идеальную модель поведения, сформированную на основе нравственных либо нормативных правовых ценностей и с внутренней необходимостью реализуемую в правомерном поведении человека. Именно личностными правовыми ценностями определяется сформированность правового сознания человека.

Условием перехода нормативной правовой ценности в личностную правовую ценность является принятие нормативной правовой ценности как своей правовой ценности. Принятие всегда осуществляется свободно – это акт личностного внутреннего полагания, который составляет сущность формирования личностно-ценностного уровня правосознания.

Особенности личностных правовых ценностей состоят в том, что они существуют на уровне личностных правовых смыслов, усваиваются свободно и реализуются добровольно.

Прикладное применение достижений общей теории права в области правового сознания личности возможно в рамках института юридической ответственности. Формирование правового сознания правонарушителя требует использования личностно-ценностного подхода.

Личностно-ценностное рассмотрение правового сознания правонарушителя предполагает дополнение и развитие действующих подходов к исследованию правового сознания человека через необходимость учета личностных правовых ценностей человека. Разумеется, что нет универсальных методов формирования правового сознания, однако существует определенная совокупность мер формирующего воздействия на личность, которые никогда не теряют своей актуальности. Данный комплекс действий правоприменителя при реализации юридической ответственности необходимо отобрать, модернизировать и начать использовать в направлении формирования личностных правовых ценностей.

Особенность юридической ответственности заключается в том, что ее реализация не является самым негативным событием в правовой жизни человека. Однако такое событие уже произошло. Им является совершение правонарушения (преступления). Совершение правонарушения представляет собой личностно-правовую деаксиологизацию (ценностное падение) человека. Привлечение к юридической ответственности и ее реализация являются ценностным восстановлением (аксиологизацией) правового сознания человека. Поэтому человек, отбывающий наказание (взыскание), находится в состоянии восстановления, в состоянии формирования личностно-правовых ценностей. Из-за этого такой человек находится в более выгодном, благополучном состоянии по отношению к человеку, совершившему аналогичное правонарушение, но еще не привлеченному к юридической ответственности. Человеку, совершившему правонарушение, еще только предстоит путь восстановления (аксиологизации) правового сознания. Для правонарушителя привлечение к юридической ответственности связано с опасениями от предстоящего неизвестного опыта. Однако процесс реализации юридической ответственности человеку необходимо пройти, чтобы вернуть себя в состояние правомерного поведения, правопослушности правовой жизни.

Личностная свобода человека, его правосознания означает выбор между правомерностью и противоправностью, который каждый человек делает сам. Изменить это внешним воздействием правоприме-

нителя невозможно. При реализации юридической ответственности кроме восстановления (аксиологизации) правового сознания человека, возможна также и большая личностно-правовая деаксиологизация (ценностное падение) человека. Из-за отсутствия принятия правовых ценностей правовое сознание человека не изменяется, по крайней мере, в лучшую сторону, но может выразиться и в совершение нового правонарушения (преступления), и, как следствие, в еще бóльшую личностно-правовую деаксиологизацию (ценностное падение) человека. С точки зрения реализации юридической ответственности это означает невозможность прямого внешнего изменения правового сознания личности правонарушителя, но предполагает необходимость осуществления деятельности по формированию правосознания человека в направлении развития личностно-ценностного отношения к праву, формирования личностных правовых ценностей. Деятельность правоприменителя должна быть направлена на формирование личностных правовых ценностей в процессе реализации юридической независимо от успешности такого формирования, которое зависит от свободного принятия правовых ценностей человеком. Правоприменитель обязан применять доступные средства, приемы и способы формирования правового сознания человека на протяжении всего периода исполнения наказания (взыскания).

Таким образом, при исследовании индивидуального правового сознания уместно использовать понятия человека, личности и субъекта права, когда они понимаются как развивающаяся и не равная природе часть мира, обладающая правосубъектностью и реализующая в правовой жизни личностные и ценностные содержания. Формирование индивидуального правового сознания должно связываться с личностными правовыми ценностями.

Условием окончательного перехода нормативной правовой ценности в личностную правовую ценность является принятие нормативной правовой ценности как своей правовой ценности, которое всегда осуществляется свободно и составляет сущность формирования личностно-ценностного уровня правосознания.

Осуществление прямого изменения правового сознания личности за счет непосредственного внешнего воздействия на правонарушителя не представляется возможным. Реализация юридической ответственности предполагает необходимость осуществления деятельности по формированию правосознания человека в направлении развития личностно-ценностного отношения к праву, формирования личностных правовых ценностей, которое зависит от свободного принятия человеком правовых ценностей.

Список литературы

1. *Архипов С. И.* Субъект права: теоретическое исследование. СПб.: Изд-во Р. Асланова «Юридический центр Пресс», 2004. 469 с.
2. *Зинченко В. П.* Сознание и творческий акт. М.: Языки славянских культур, 2010. 592 с.
3. *Кучинский В. А.* Личность, свобода, право: монография. М.: Юрид. лит-ра, 1978. 208 с.
4. *Павлов В. И., Стабровский Е. И.* Структура правового сознания в контексте достижений современной психологии сознания: антрополого-правовой подход // Право в современном белорусском обществе: сб. науч. тр. / Нац. центр законодательства и правовых исследований Респ. Беларусь; Ин-т правовых исследований; редкол.: Н. А. Карпович (гл. ред.) [и др.]. Минск, 2020. Вып. 15. С. 51–57.
5. *Павлов В. И.* Проблемы теории государства и права: учеб. пособие / учр. образ. «Акад. М-ва внутр. дел Респ. Беларусь». Минск: Академия МВД, 2017. 262 с.

Табунщикова Людмила Викторовна

*кандидат исторических наук,
доцент ИИМО ЮФУ,
преподаватель Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Гуров Николай Викторович

*иерей, магистрант 2 курса кафедры
государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Историография кампании по изъятию церковных ценностей 1922 г. в Донской области

Аннотация: Статья посвящена анализу историографии кампании по изъятию церковных ценностей на Дону 1922 г. История изучения вопроса рассматривается по периодам, с делением на советский и постсоветский этапы. Отдельно рассматриваются авторы общероссийской направленности исследования и работающие в заявленном региональном аспекте. Делается вывод о незавершенности процесса изучения.

Ключевые слова: историография, кампания по изъятию церковных ценностей, Донской регион, региональные исследования, советская и постсоветская историография, церковно-государственные отношения.

Tabunshchikova Lyudmila Viktorovna

*Candidate of Historical Sciences,
Associate Professor of IMO SFU,
teacher of the Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

Gurov Nikolay Viktorovich

*Priest, 2nd year master student of the department
state-confessional relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

Historiography of the campaign for the exposure of church values in 1922 in the Don region

Abstract: The article is devoted to the analysis of the historiography of the campaign to confiscate church valuables on the Don in 1922. The history of the study of the issue is considered by periods, with a division into the Soviet and post-Soviet stages. The authors of the all-Russian orientation of the research and those working in the stated regional aspect are considered separately. The conclusion is made about the incompleteness of the learning process.

Keywords: Historiography, campaign to confiscate church valuables, Don region, regional studies, Soviet and post-Soviet historiography, church-state relations.

Историография по данной теме традиционно подразделяется на советский и постсоветский периоды — с н. 1990-х по настоящее время. В целом для ранней советской историографической традиции характерно преобладание работ скорее политического, чем научного характера. Сдвиг в истории изучения вопроса появился только в конце 1980 — начале 1990-х гг., когда стали появляться качественно иные исследования.

Из работ, непосредственно посвященных рассматриваемой теме, необходимо отметить масштабное исследование Натальи Кривовой, впервые получившей доступ к сводкам и ряду документов, находящимся в Центральном архиве ФСБ и опубликовавшей фундаментальное исследование «Власть и Церковь в 1922–1925 гг. Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства» [6].

Заслуживает внимания также работа О. Ю. Васильевой и П. Н. Кнышевского «Красные конкистадоры» [4], одна из первых работ, посвященных кампании по изъятию церковных ценностей. Авторы впервые привлекли цельный комплекс источников, извлеченных из недоступных ранее фондов.

Важны работы М. И. Одинцова, проследившего этапы развития церковно-государственных отношений в разные периоды российской истории XX в., как последовательное изменение «моделей» церковно-государственной политики [7].

Необходимо также отметить работы Крапивина М. Ю., Слезина А. А., Кашеварова А. Н., Шкаровского, протоиерея Владислава Цыпина и других исследователей.

Таким образом, тематика изъятия церковных ценностей в 1922 г. в целом по стране детально изучена современными историками.

Но в региональном аспекте, на территории Донской области, данная тема изучена в гораздо меньшей степени. Впервые данный вопрос фрагментарно затрагивался в изданной в 2004 году монографии Н. Ю. Беликовой «Православная Церковь и государство на Юге России (конец XIX в. — первая треть XX в.)», которая была посвящена сложным и неоднозначным аспектам истории формирования политике государства по отношению к Церкви. Вместе с другими темами, в указанной работе рассматривался процесс изъятия церковных ценностей на Юге России. С точки зрения автора, изъятие церковных ценностей в г. Ростове пришлось на апрель 1922 г. Не освещая детали и подробности, автор приходит к выводу о том, что религиозная политика государства, связанная с изъятием, была опростована не только духовенством, но и казачьим населением Юга России, потому как «для этой группы населения были характерны тесное переплетение религиозности и воинского долга. Казак защищал не только Родину, но и веру» [1]. Ценность работы состоит в том, что впервые, насколько известно, освещались некоторые предварительные итоги изъятых ценностей на территории Донской области.

Первое детальное рассмотрение темы было произведено в 2008 г., в работе Д. А. Горбачева «Донская Голгофа» (Советская власть и Русская Православная Церковь Дона 1917–1923 гг.) [5], основанием которой послужило диссертационное исследование автора. Д. А. Горбачев, основываясь на данных архивных документов и донской периодики, попытался исторически реконструировать процесс изъятия церковных ценностей на Дону. В ходе его исследования затрагивались такие вопросы реакции населения на действия советской власти, количественные показатели изъятых ценностей по отдельным округам, агитация Донкома, приветствовавшая изъятие, а также судебные разбирательства над духовенством, которое оказало сопротивление данной кампании. При всей эмоциональности выводов и ограниченности источниковой базы, этот труд, по мнению специалистов, «по праву может считаться своего рода фундаментом, на котором базировались дальнейшие разработки,

касающиеся истории Русской православной церкви в Ростовской области в 1920–1930-е гг.» [10, с. 105].

Если в работе Д. А. Горбачева лишь намечено развитие этой темы, то с выходом в 2011 г. статьи А. В. Шадринной «Изъятие церковных ценностей в донском регионе в документах Центра документации современной истории Ростовской области (ЦДНИРО)» [11] мы впервые можем говорить об идентификации комплекса источников, изучение которых позволило сделать принципиальные выводы. Основательно проработав фонды архива, А. В. Шадринна делает вывод об отсутствии открытого сопротивления изъятию казачьим населением Донской области: «открытого сопротивления изъятию практически не было. Лишь в «заведомо контрреволюционном» Верхне-Донском округе местное население выказывало недовольство (на фоне сдержанного отношения жителей других округов). Однако реакция крестьянского населения Таганрогского уезда (с 1920 по 1924 г. входившего в состав Украины) на кампанию по изъятию церковных ценностей разительно отличалась от реакции других округов Донской области [11].

В монографии А. В. Шадринной «Летопись церковей города Константиновска» тема изъятия ценностей затронута на локальном уровне, позволяющем реконструировать процесс изъятия на примере церковей одного города.

В 2010 и 2012 гг. опубликованы две монографии И. А. Бирюковой «Церковь и власть: приходы Шахтинского административного округа Донской епархии документы 1920-х и 1930-х годов» и «Советская власть и православные общины Дона в 1920–30-х гг. Характер отношений на местах» [2, 3]. Несомненным достижением автора, наряду с рассмотрением процесса изъятия, является анализ дела епископа Арсения (Смоленского). В работе сделан вывод о подлоге обвинений в большевистском поведении епископа контрреволюционной пропаганды (утверждалось, что архиепископ предавал анафеме всех посягающих на имущество церкви. — *Н. Г.*). В целом, по мнению автора, «1922 год положил конец компромиссной политике региональных властей и способствовал созданию напряженности в обществе между властью и верующими [2, с. 75]».

Тема судебных процессов над духовенством, обвиняемым в сопротивлении захвату, поднята в следующих публикациях Ю. А. Бирюковой. Автор, опираясь на данные донской периодики, подробно останавливается на суде над епископом Арсением (Смоленским), заключая, что цели похода были не только в сфере материальных, но прежде всего политических и идеологических интересов правительства.

В 2013 г. донскими историками А. В. Шадринной и Л. В. Табунщиковой [12] в научный оборот был введен фундаментальный комплекс архивных документов как региональных, так и центральных архивов Российской Федерации, а также материалов советской периодики 1920–1930-х гг., «который с полным правом претендует на полноту освещения проблем, в нем затрагиваемых» [10, с. 105]. Кроме археографического описания документов, в сборнике представлен научно-справочный аппарат, имеющий обширное предисловие и таблицу, содержащую хронологию изъятия церковных ценностей в Донской области. Подбирая документы, составители ориентировались на географические границы Ростовской области, включая Таганрогский и Шахтинский округа в 1920–1924 гг. — годы их вхождения в состав Украины. В сборнике представлены документы 5 региональных архивов: Центра документации новейшей истории Ростовской области, Государственного архива Ростовской области, Таганрогского филиала Государственного архива Ростовской области, Центра хранения архивной документации г. Шахты Ростовской области и Архива Управления Федеральной службы безопасности России по Ростовской области. Авторами также была опубликована подборка статей «Советский юг», «Трудовой Дон», «Коммунист», которые были посвящены изъятию церковных ценностей. В целом, «Изъятие церковных ценностей в Донской области. 1922 год» позволяет говорить о фундированности дальнейшей разработки данной проблемы.

Последующие публикации Л. В. Табунщиковой дают представление о количестве изъятого, а также обращают внимание на противостояние верующих и представителей власти.

Таким образом, донским историками проделана значительная работа по реконструкции процесса изъятия церковных ценностей на Дону в 1922 г., однако мы не можем в полной мере сказать о завершенности данного изучения.

Список литературы

1. *Беликова Н. Ю.* Православная Церковь и государство на Юге России (конец XIX — первая треть XX в.). Краснодар. 2004.
2. *Бирюкова Ю. А.* Советская власть и православные общины Дона в 1920–30-х гг. Характер отношений на местах. Ростов-на-Дону: Южный федеральный университет, 2012.
3. *Бирюкова Ю. А.* Церковь и власть: приходы Шахтинского административного округа Донской епархии в документах 1920–1930 годов. Ростов-на-Дону: Издательство Ростовской-на-Дону епархии, 2010.
4. *Васильева О. Ю., Кнышевский П. Н.* Красные конкистадоры. М., 1994.
5. *Горбачев Д. А.* «Донская Голгофа» (Советская власть и Русская Православная Церковь Дона 1917–1923 гг.). Ростов-на-Дону: Ростиздат, 2008.

6. *Кривова Н. А.* Власть и Церковь в 1922–1925 гг. Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. URL: <http://krotov.info/history/20/krivova/kriv01.html> (14.05.2021).
7. *Одинцов М. И.* Государство и церковь (история взаимоотношений 1917–1938 гг.). М., 1991 г.
8. *Табунщикова Л. В.* Изъятия церковных ценностей в Донской области в 1922 г. // «Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики» Тамбов: Грамота. 2013. № 10 (36): в 2-х ч. Ч. I. 16.
9. *Табунщикова Л. В.* Инцидент 11 марта 1922 года в соборе Рождества Богородицы г. Ростова-на-Дону, связанный с изъятием церковных ценностей // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков: материалы XVI Международной научной конференции. Иваново, 5–6 апреля 2017 г.: в 2 ч. Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2017. Ч. II.
10. *Шадрина А. В.* Религиозные организации Юга России в исторических исследованиях и исторических источниках // Русский архив. № 2. 2016.
11. *Шадрина А. В.* Изъятие церковных ценностей в Донской области в документах Центра документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО) [Электронный ресурс] // Ростовская электронная газета (RELGA): научно-культурологический журнал. 2011. № 14 (232). URL: www.relga.ru/Environ/WebObjects/tguwww.woa/wa/Main?textid=2991&level1=main&level2=articles (дата обращения: 04.05.2021).
12. *Шадрина А. В., Табунщикова Л. В.* Изъятие церковных ценностей в Донской области. 1922 год. Сборник документов. Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2013.

Тер-Аракельянц Владимир Аракелович

*протоиерей, доктор философских наук,
кандидат богословия, профессор кафедры библеистики,
проректор по научно-исследовательской работе
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Решение «проблемы тела» в христианской традиции

Аннотация: Статья рассматривает так называемую проблему тела с акцентом на ее принципиальные и специфические черты, вызванные сутью самого христианского Откровения о воплотившемся (вочеловечившемся) Боге. Раскрывается положение об актуальности и жизненной трагичности сопротивления плоти закону ума (сознания) и закону Божию в человеке.

Ключевые слова: тело, плоть, умерщвление тела, душа, личность, энергия, наслаждение, пленение телом.

Ter-Arakelyants Vladimir Arakelovich

*Archpriest, Doctor of Philosophy,
PhD in Theology, Professor of the Department of Biblical Studies,
Vice-rector for research work
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

Solution of the “problem of the body” in the christian tradition

Abstract: The article examines the so-called problem of the body with an emphasis on its fundamental and specific features, caused by the essence of the Christian Revelation itself about the incarnate God. The thesis of the relevance and vital tragedy of the resistance of the flesh to the law of the mind (consciousness) and the law of God in man is being revealed.

Keywords: body, flesh, mortification of the body, soul, personality, energy, pleasure, captivity by the body.

В христианстве прочтение «проблемы тела» имело принципиально специфические черты, вызванные сутью самого христианского Откровения о воплотившемся (вочеловечившемся) Боге. Немыслимая в античную эпоху идея действительного воплощения трансцендентного Личностного Начала, стала, тем не менее, предметом тяготения мысли у гностиков, пытавшихся соединить христианское Откровение и некоторые идеи античной философии. Собственно, в этом синкретизме, в частности, в желании как-то поместить представление о Личности Христа-Спасителя и зависимой, приобретающей личное спасение от Него человеческой персоне «из плоти и крови» в античную картину мира, и состояла специфика гностицизма.

Одна из сохраняющих значение для гностицизма идей античной философии (в частности, платонизма и стоицизма) заключена в древней орфической формуле о теле как «темнице» или «могиле» души. Тело, будучи материальным началом, оценивалось как роднящее человека с чем-то низменным, во всяком случае, как свидетельство несовершенства человека. Факт соединенности души с телом в земной жизни рассматривался здесь как свидетельство падения человека из Божественной полноты (плеромы). Отсюда следовали выводы о том, что тело — враг души, в лучшем случае — раб, с которым могут быть только соответствующие «потребительские» взаимоотношения (по слову стоика Марка Аврелия, «тело не есть я сам, это — мое первое имущество» [5]). В жизненной практике из этого мировоззрения рождался как неумеренный аскетизм, направленный на подавление всяких естественных проявлений тела, на его «умервщление», так и своеобразный либертизм (вплоть до откровенного разврата), вызванный

ощущением не подвластности духовных людей, «пневматиков» (т.е. подлинных гностиков) влиянию тела. Такое нравственно-практическое двоение было с точки зрения духовного опыта христианства свидетельством нерешенности самой проблемы тела. Действительно, следует согласиться с мнением, что «аскеза гностика в отношении тела и «дел плоти», по существу, сводилась к безгливой отстраненности, хотя и могла быть следствием высокого индивидуально-психологического напряжения» [6, с. 38]. Христианские богословы и аскеты при этом могли использовать аскетическую терминологию античных философов (представителей платонизма и стоицизма), однако схожие термины чаще всего приобретали совсем иные основные значения в свете христианского мировоззрения. Так, известный отец Церкви IV в. свт. Григорий Богослов говорил, что «душа есть Божие дыхание... это свет, заключенный в пещере, однако же божественный и неугасимый. И ты, душа моя... кто соделал тебя трупоносицей?» [4, с. 143] Однако называние тела «трупом» имело такого рода аскетическое значение, которое означало не отрицание телесного начала, а лишь отражало мотив необходимости существенного духовного преображения всего человеческого существа.

Само наличие в человеке тела рассматривается в христианстве не столько как ограничивающая (духовные возможности) особенность человека, сколько как своеобразное потенциальное преимущество человека (например, перед бестелесными ангелами), получающего возможность всецелой (не только в духовном плане) сопричастности к воплотившемуся Богу. На этом основывается одна из ключевых идей христианства — идея *обожения*. Апостол Павел в Послании к Коринфянам говорит: «Разве вы не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?», что «тела вашим суть храм живущего в вас Духа Святого, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои?.. Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии» (1 Кор. 6: 15, 19–20). В сотериологическом плане (спасения, соединения с Богом) отношение к телу не просто допускало, а предписывало любовь. Отсюда следовало и апостольское обоснование брака как сакрального союза душ и тел. «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее»; «Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь» (Еф. 5: 25, 29).

«Тело не есть узы, но... как и в добре, так и в зле, оно содействует душе...» — утверждал один из первых христианских писателей Мефодий Патарский. [Цит. по: 4, с. 143] Именно такое представление было отражением общего христианского мирозерцания, оправдывающего телесное начало, но отводящему ему ценную сотрудицескую-инструментальную роль (без какой-либо безгливой отстраненности)

в едином духовно-жизненном творчестве. Так, по словам св. Иринея Лионского, «душа — мастер, художник. Тело — орудие, инструмент» [3, с. 100]. Для христианства было существенным признание наличия греха, зла, реализующихся в низменных и даже противоестественных плотских страстях, и вносящих общую дисгармонию в жизнь человека, однако тело не рассматривалось как виновник греха души. В реальном состоянии «падшести» человека, его склонности ко греху, тело становится ограничивающим, «приземляющим» и чувственно-эгоистическим началом в том случае, если выступает определяющим ведущие потребности и жизненные предпочтения человека. «Душа, сопутствуемая своим телом... до некоторой степени задерживается смещением ее быстроты с медлительностью тела» (св. Ириной Лионский) [Цит. по: 4, с. 143]. Поэтому душа приобретала по сравнению с телом некоторое функциональное превосходство — ее энергия, деятельность оценивалась как доминирующая по сравнению с собственной энергией тела, как энергия, управляющая и связывающая человека с духовным миром.

В богословской литературе существует мнение, что у отцов Церкви душа и тело вообще не рассматривались в качестве двух самостоятельных субстанций, по отдельности «отвечающих» за несовершенство (совершенство) человека. Согласно современному христианскому мыслителю Х. Яннарасу, душу и тело необходимо представлять не как отдельные начала-субстанции, а в качестве двух энергий единой проявляющей себя человеческой личности. По выражению русского религиозного мыслителя прот. В. В. Зеньковского, «сфера тела и сфера душевно-духовная не «склеены» вместе, а образуют в человеке живое единство...» таким образом, что «...он оказывается всегда и во всем и телесен, и духовен» [Цит. по: 4, с. 144]. Однако жизненная душевно-телесная энергия человека может приобретать в человеке разную направленность, разные векторы притяжения: либо к материально-преходящему миру, где господствуют плотские страсти, либо к миру непреходящему (Богу). Или человек будет больше руководствоваться «текущим моментом», чувственными желаниями «здесь и сейчас», и тем самым выражать скорее потребности тела, чем души, либо его взгляд будет устремлен в вечность, насыщен духовной реальностью.

Однако душа человека может оказаться «пленена плотью», предаваясь плотским утехам и чувственным страстям, так что идеалистические устремления в ней ущемляются и подавляются, о чем по-своему говорили и античные философы-идеалисты, не решив, тем не менее, согласно христианскому мировоззрению, проблему «присутствия» тела. Ведь телесный опыт есть так или иначе необходимая составляющая человеческого существования, условие его «земной» полноты и цельности. Однако «плоть» есть не свидетельство наличия феномена тела

и чувственности, а «чувственно — пожелательная сфера подсознания» [1, с. 43], трагическое противоборство которой сфере сознательной воли и ума было открыто и так «прочувствовано» христианской аскетикой. Об актуальности и жизненной трагичности сопротивления плоти закону ума (сознания) и закону Божию в человеке говорил еще ап. Павел: «Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу» (Рим.7, 18). «Пленение плотью» проявляется в действии так называемых плотских страстей (*чревоугодию*, *блуде* и др.). В литературе христианской аскестики (достаточно указать на масштабный сборник аскетических и богословских творений «Добротолюбие») выработана целая аналитика природы и функционирования страстей и борьбы с ними. *Страсти*, характеризуя искаженный духовно-нравственный образ бытия человека, «его здешне-направленную энергию, стремление к чему-либо мирскому (предмету, положению, состоянию и др.) в противоположность устремленности к Богу (инобытию, вечности)» [8, с. 352], включают в себе идею рабства или пленения человеческого существа, по словам известного аскета прп. Ефрема Сирина, «подчинения души, смущения ума и рабства» [Ефрем Сирин], или — словами богослова XX столетия — «страдательности в смысле пассивности и рабства» [7]. Так, *чревоугодие*, вызванное желанием «излишнего холения плоти», фактически является «внутренним идолопоклонством удовольствию чрева» [8, с. 357], чувственным эгоцентризмом, отрывающим человека от опыта Богообщения, а значит и делающее его таким образом в нравственно-практическом смысле атеистом.

Наслаждение, или *удовольствие*, как определенное душевное состояние, «плененное телом», оценивалось отцами Церкви (как и последующей христианской традицией) как нечто, что свидетельствует об определенной ошибочной мотивированности человеческого существа, его реализованных мировоззренчески-ценностных ориентиров, а именно — «связанностью хотениями» [Ефрем]. Именно этим было вызвано их внимание к учениям гедонизма объявлявшим наслаждение как ведущий мотив и цель поведения человека.

Список литературы

1. *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994.
2. *Ефрем Сирин (прп.).* О страстях // *Ефрем Сирин (прп.).* О покаянии. [электронный ресурс] — Режим доступа. — URL: http://www.goldenship.ru/knigi/2/efrem_sirin_o_pokayanii.htm#q3 (дата обращения: 10.12.2021).
3. *Киприан (Керн), архимандрит.* Антропология святителя Григория Паламы. М., 1996.

4. *Лоргус А.*, свящ. Православная антропология (курс лекций). — М.: Граф-Пресс, 2003.
5. *Марк Аврелий*. Наедине с собой. Размышления. [электронный ресурс] — Режим доступа. — URL: <http://www.opentextnn.ru/man/?id=518> (дата обращения: 10.12.2021).
6. *Рожковский В.Б.* Парадокс идеи умаления человека в православной мысли. Ростов-на-Дону: Антей, 2013.
7. Софроний (Сахаров) (архим.) Старец Силуан Афонский. [электронный ресурс] — Режим доступа. — URL: <http://predanie.ru/lib/book/69621/> (дата обращения: 10.12.2021).
8. *Философия: краткий тематический словарь / под ред. проф. Матяш Т. П., проф. Яковлева В. П.* Ростов-на-Дону: Феникс, 2001.

Иеродиакон Ефрем (Устименко Сергей Витальевич)

*магистрант 2 курса
кафедры государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Собор 1917–1918 гг. и восстановление Патриаршества

Аннотация: Статья посвящена возрождению церковной соборности и восстановлению Патриаршества в условиях смены государственной идеологии, роли деяний Поместного Собора 1917–1918 гг. в современной жизни Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, церковная реформа, Поместный собор, епископат, духовенство, миряне, восстановление Патриаршества, Священный Синод.

Hierodeacon Ephraim (Ustimenko Sergei Vitalievich)

*2nd year master's student
Department of State-Confessional Relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

The 1917–1918 council and the restoration of Patriarchy

Abstract: This article is devoted to the revival of clerical collegiality and the restoration of Patriarchy in the conditions of changing in state ideology, the role of the acts of the 1917–1918 Local Council in the contemporary life of the Russian Orthodox Church.

Keywords: Russian Orthodox Church, Church Reform, Local Council, Episcopate, Clergy, Laity, Restoration of Patriarchy, Holy Synod.

Политические катаклизмы 1905–1906 гг. привели к тому, что Русская Православная церковь в начале XX в. оказалась в очень сложном положении, и для большинства церковных и общественных деятелей становится очевидно, что накопившиеся за два столетия синодальной системы управления проблемы требуют скорейшего рассмотрения и разрешения, а отсутствие возможности свободного самоопределения для Церкви может привести к очень тяжелым последствиям. Все более усиливающееся богоотступничество и равнодушие к вере значительной части русских людей, делало жизненно необходимым принятие конкретных решений во многих вопросах церковной жизни и действенных мер на всех уровнях, начиная от епархий и заканчивая приходами. Особо вставал вопрос о самоопределении Церкви в новых исторических условиях. Когда государство по своим основным законам являлось православным и помогало Церкви в решении стоявших перед ней вопросов, оставалась возможность постепенного исправления тех или иных канонических недостатков, но после марта 1917 г. ситуация меняется, и уже встает вопрос о месте Церкви в государстве секулярном и даже богоборческом, что неизбежно приводит к кардинальным изменениям церковно-государственных отношений. Как пишет священник Георгий Ореханов: «Очевидно, проблема созыва церковного Собора становится в это время особенно важной — становится понятно, что Собор нужен Церкви не потому, что он сразу исправит все недостатки синодального периода, Собор должен стать свидетельством Церкви в новых условиях жизни». [4. с. 11] Только единство епископата, клира и мирян могло дать возможность Русской Православной Церкви выжить в новых исторических условиях

Достаточно интенсивно обсуждение вопросов церковной реформы проходит уже в конце XIX в. и заметно активизируется к началу 1905 г., при чем более ясно обозначаются основные богословские позиции и точки зрения на то, в каком направлении должна идти реорганизация: обсуждаются вопросы о необходимости проведения церковного Собора, восстановлении патриаршества и пересмотре принципов организации высшего церковного управления. Предполагаемые в Российской империи преобразования могли привести к ситуации, когда Православие, согласно законодательству формально оставаясь господствующим исповеданием, фактически будет более ограничено в своих правах, чем другие христианские исповедания. Церковь оказалась перед необходимостью богословского осмысления своего прошлого и настоящего, и, несмотря на резолюцию Императора Николая II от 31 марта 1905 г., в которой говорится о несвоевременности предложения о созыве Собора в столь сложное время и необходимости вернуться к этому вопросу «когда наступит благоприятное для сего время» [12. с. 696], вопрос о Соборе оставался для Церкви основным.

28 июня 1905 года появилось сформулированное К. П. Победоносцевым «Предложение Святейшему Правительствующему Синоду» (за № 100), где фактически была намечена программа предстоящего Поместного Собора, а также подчеркивалось, что «ожидание события столь чрезвычайной важности требует ныне же, заблаговременно, подготовительных к нему трудов» [4. с. 77]. В то же время Церковь осознавала трудности намеченных преобразований. Так епископ Арсений (Стадницкий) в своем дневнике пишет: «Скороспелая реформа церковного управления может привести к неожиданным результатам, даже роковым» [4. с. 80]. Несмотря на это большинство архиереев высказалось за реформу существующего церковного строя и возрождение практики регулярных поместных соборов, которая должна была привести к исправлению существенных недостатков церковного управления, наиболее важные из которых:

1. — неканоническая форма управления: во главе Церкви — не соборный, а коллегиальный орган, практически парализованный жестким административным аппаратом и отсутствием средств для реализации его решений;

2. — неканоническая форма назначения светской властью епископов на кафедры;

3. — отсутствие у епископов права решать важные имущественные вопросы, участвовать в управлении богословскими школами;

4. — строгая централизация церковного управления, исключаящая местное самоуправление, неучастие епископов в назначении членов Синода;

5. — отсутствие в Русской Церкви единого ответственного лица, «первоиерарха, который фактически является главным защитником церковного строя, ибо, по мнению епархиальных преосвященных, Православие никогда не знало поместных церквей без их предстоятелей». [4.с.135]

Первой попыткой изменить реформу Петра Великого 1721 года и дать Русской Церкви больше независимости от государственной власти, стало Предсоборное Присутствие. 16 января 1906 г. Государь утвердил его состав во главе с митрополитом Антонием (Вадковским). [12. с. 696] Заседания Предсоборного Присутствия проходили в Александро-Невской лавре с 8 марта 1906 г. Главной темой была подготовка Поместного Собора, восстановление Патриаршества и освобождение Церкви от обер-прокурорского надзора, так же обсуждались вопросы приходской жизни и состояния духовных школ. 15 декабря 1906 г., по желанию Императора, Святейшим Синодом совещания Предсоборного Присутствия были объявлены закрытыми, и многие поставленные вопросы остались без обсуждения. Все материалы Присутствия поступили в синодальный архив, а Император Николай

II, по ознакомлении с ними, 25 апреля 1907 г. наложил резолюцию, в которой вновь указывал на несвоевременность Собора. Подготовка Собора возобновилась по инициативе обер-прокурора В. К. Саблера, и 28 февраля 1912 г. указом Императора было создано Предсоборное Совещание под председательством архиепископа Финляндского Сергея (Страгородского). Работа Совещания была прервана начавшейся в июле 1914 г. мировой войной [10. с. 132]. На тот момент положение Церкви в государстве не было благоприятным для созыва Поместного Собора, так в 1916 г. газета «Церковь и жизнь» писала: «Собор есть самостоятельное самодовлеющее собрание свободно избранных представителей церковного общества, а при современной бюрократии, когда Церкви, как независимого института не существует, такого собрания быть не может». [2. с. 279]

3 марта 1917 г. Император Николай II отрекся от престола, в России самодержавно-монархическая система управления перестала существовать, и государственная власть перешла в руки Временного правительства. Предоставленная теперь только своим собственным силам, Церковь оказалась в совершенно новом для себя положении. Революция все больше и больше расшатывала религиозное и нравственное состояние народа, и в этой ситуации необходимо было «провести в жизнь такие реформы, которые <...> смогли бы для начала хотя бы охладить разгоряченные головы и сдержать деятельность радикальных элементов». Новая реформа могла принести успех и пользу лишь в том случае, «если бы она вводилась в жизнь Церкви органом подлинно авторитетным в глазах духовенства и мирян. Только Поместный Собор, которого уже давно ждали в этих кругах, мог выполнить такую задачу». [12. с. 728] 29 апреля 1917 г. Синод публикует обращение к клиру и пастве «О мероприятиях высшей церковной власти в связи с предстоящим созывом Всероссийского Поместного Собора и спешным проведением в жизнь некоторых изменений в области церковного управления», одновременно при Святейшем Синоде был образован Предсоборный Совет, где при обсуждении программы предстоящего Собора использовались материалы Предсоборного Присутствия и Предсоборного Совещания. В июне в Москве открылся Всероссийский съезд духовенства и мирян, и его главной темой становится Всероссийский Церковный Собор. 5 июля публикуется «Положение о созыве Поместного Собора Православной Всероссийской Церкви», определявшее состав Собора, порядок избрания его членов и сроки выборов. [12. с. 734] Работа Предсоборного Совета шла так успешно, что уже 9 июля Святейший Синод назначает созыв Поместного Собора, а 11 августа 1917 г. выходит «Постановление Временного правительства о правах Собора»:

1) Предоставить открывающемуся 15 сего августа в Москве Поместному Собору Всероссийской Церкви выработать и внести на уважение Временного Правительства законопроект о новом порядке свободного самоуправления Русской Церкви.

2) Сохранить впредь до принятия государственной властью нового устройства высшего церковного управления все дела внутреннего церковного управления в ведении Святейшего Правительствующего Синода и состоящих при нем установлений. [5. с. 1212]

Поместный Собор Русской Православной Церкви был торжественно открыт в Успенском соборе Московского Кремля в день его храмового праздника — 15 августа. Председателем Собора был избран митрополит Московский Тихон (Белавин). В своих дневниковых записях участник Собора протоиерей Георгий Голубцов пишет: «Собор действует через посредство: 1) общего собрания Собора, 2) Совещания архиереев, 3) Соборного Совета, 4) Отделов, 5) Председателя, товарищей председателя и 6) секретаря и помощников секретаря. Каждое принятое общим собранием членов Собора правилодательное или основоположное постановление обсуждается епископским совещанием с точки зрения соответствия его слову Божию, догматам, канонам и преданию Церкви; в состав этого совещания входят все архиереи — члены Собора, и тогда только это постановление принимает силу соборного определения или послания, когда оно не отвергнуто тремя четвертями голосов епископского совещания, причем для вынесения своего решения епископскому совещанию дается трехдневный срок» [11. с. 154]. В работе Собора также участвуют представители православных автокефальных Церквей: от Румынской — епископ Хушский Никодим и от Сербской — архимандрит Михаил. Характерная особенность состава Собора — это преобладание мирян и пресвитеров, в то время как от епископата присутствовало всего 78 архиереев. На 129 священников, 10 диаконов и 27 псаломщиков из белого духовенства приходилось лишь 20 монашествующих (архимандритов, игуменов, иеромонахов), причем половину из них составляли преподаватели духовных школ и не было ни одного монаха без сана [3. с. 16–18]. О сословном составе мирян присутствующих на Соборе пишет в своих воспоминаниях митрополит Вениамин (Федченков): «Способ выборов по епархии был трехступенным: по селам, городам и наконец в губернии. Благодаря этому прошло сравнительно очень немного мирян из крестьян, так как на трех выборах их побеждали конкуренты из интеллигентных лиц (профессора, преподаватели духовных школ и т.д.). Насколько помню, из 300 членов Собора было не более 40 крестьян, т.е. около 7 или 8 частей. Весьма много прошло преподавателей духовных семинарий, профессоров. Однако мирян и духовенства было приблизительно поровну, с перевесом в сторону

последнего. Но это было не к худшему, а к лучшему, по тому, что духовные преподаватели дали значительный элемент классово-либерального (кадетского) настроения. Духовенство же было представлено людьми положительными и церковно ответственными, за исключением нескольких демагогов правого и левого крыла. Архиереи в массе были люди серьезные, осторожные, хотя немного из них было активных. Крестьянский состав был духовно прекрасный, за исключением единиц” [6. с. 278].

Военные поражения на фронтах в августе и сентябре, бессилие государственной власти в тылу, создали напряженную атмосферу на начавшихся заседаниях Собора. Вместе с распадом страны рос церковный сепаратизм: раскольники добивались провозглашения церковной автокефалии Украины, отделение Грузинской церкви, не признанное Поместным Собором Русской Православной Церкви, стало свершившимся фактом. Обстановка, складывающаяся вокруг Собора, все время накалялась публикациями в печатных изданиях. Тревожные вести с фронта, из Петрограда и провинции, отвлекали внимание Собора от обсуждения неотложных церковных дел, начались гонения на Церковь и священство. В этих трудных условиях Собор подошел к самому главному событию в своих деяниях: 11 октября на пленарном заседании председатель отдела высшего церковного управления епископ Астраханский Митрофан (Краснопольский) выступил с докладом о восстановлении Патриаршества. «Учреждением патриаршества, — говорит в своем докладе преосвященный Митрофан, — достигалась и полнота церковного устройства и полнота государственного устройства» [3. с. 23]. Развал государства, нравственное падение народа, разруха, царившая в стране, требовали от Церкви особой духовной трезвости и мудрости, предельной сосредоточенности нравственных сил, поэтому необходим был предстоятель, который бы взял на себя ответственность за Церковь и за ее паству. «Церковь становится воинствующею, — заявил уже в самом начале дискуссии о патриаршестве архиепископ Кишиневский Анастасий (Грибановский), — и должна защищаться не только от врагов, но и от лжебратий. А если так, то для церкви нужен и вождь». [3. с. 26] О Патриархе, как о духовном вожде православного народа, говорит и епископ Астраханский Митрофан (Краснопольский): «Нам нужен Патриарх как духовный вождь и руководитель, который вдохновлял бы сердце русского народа, призывал бы к исправлению жизни и к подвигу и сам первый шел бы впереди» [3. с. 24]. После долгой и напряженной дискуссии большинство высказалось за восстановление Патриаршества, и 28 октября Собор вынес историческое решение:

1. В Русской Православной церкви высшая власть — законодательная, административная, судебная и контролирующая — принадлежит

поместному Собору, периодически в определенные сроки созываемому в составе епископов, клириков и мирян.

2. Восстанавливается патриаршество, и управление церковное возглавляется Патриархом.

3. Патриарх является первым между равными ему епископами.

4. Патриарх и органы церковного управления подотчетны Собору [3. с. 27].

5 ноября жребием из трех кандидатов, получивших большинство голосов при соборном избрании, — митрополита Московского Тихона, архиепископа Харьковского Антония и Новгородского Арсения, — Святейшим Патриархом избран был митрополит Тихон (Белавин). После двухвекового вынужденного перерыва Русская Церковь вновь обрела своего предстоятеля и первосвятителя. Интронизация Патриарха была совершена в Кремлевском Успенском соборе в день празднования Введения во храм Пресвятой Богородицы, 21 ноября. [9. с. 21] «Деянием Священного Собора Российской Православной Церкви в граде Москве, в лето от воплощения Бога Слова тысяча девятьсот семнадцатое, — говорит в своем послании о вступлении на Патриарший престол святитель Тихон, — в согласии, с божественными правилами церковными, определено было возратить вдовствующей Церкви Российской законного Ее Главу, коего, попущением Божиим, Она лишена была более двух столетий, и вновь явить представителя Ее в Церкви Вселенской». [8. с. 66]

Патриарха, Собор вернулся к обсуждению очередных программных тем: была установлена обязательность проповеди за каждой воскресной и праздничной литургией, принят проект о привлечении к проповедничеству, по благословению правящего архиерея и с разрешения настоятеля местного храма, низших клириков и мирян, обсуждается доклад «О правовом положении Церкви в государстве», и в соответствии с декларацией «Об отношениях Церкви и государства» принимаются положения, в силу которых «Церковь должна быть в союзе с государством, но под условием своего свободного внутреннего самоопределения». «Как только Церковь становится организатором сопротивления верховной власти, — пишет в своем труде «Философия русской государственности» наш современник А. М. Величко, — так сразу же Она утрачивает те черты, которые изначально присущи Ей. Сопротивление соборное подразумевает в первую очередь молитву за власть перед Богом, дабы Он направил ее на путь Истины. Жертвенность и, как ни странно, обычная церковная деятельность, полагаемая в основу народного мнения о конкретной власти и правителях, позволяет сдерживать противоречия, таящиеся в обществе между социальными группами и верховной властью». [1. с. 147] 18 ноября возобновляется обсуждение вопроса об организации высшего церковного

управления, и выносятся решение, что Священный Синод должен состоять из председателя, каковым является Патриарх, и 12 членов, а в состав Высшего Церковного Совета, по определению Собора, входят Патриарх (Председатель) и 15 членов. В равном количестве с членами Синода и Высшего церковного Совета избираются их заместители. В ведение Священного Синода отнесены были дела, касающиеся вероучения, богослужения, церковного управления и дисциплины, общий надзор над духовным просвещением, а Высший церковный совет должен был заниматься по преимуществу внешней стороной церковно-административных, школьно-просветительных и церковно-хозяйственных дел, ревизией и контролем. Особо важные дела подлежали рассмотрению соединенного присутствия Священного Синода и Высшего церковного совета. Затем Собор приступил к вопросу о правах и обязанностях Патриарха. На последних заседаниях, перед роспуском на Рождественские каникулы, Собор избрал высшие органы церковного управления: Священный Синод и Высший церковный совет. 9 декабря состоялось последнее заседание первой сессии Поместного Собора Русской Православной Церкви. [3. с. 37–41] Вторая сессия Собора открылась 20 января 1918 г., когда уже начался антицерковный террор, и каждый епископ Русской Церкви и даже Патриарх ежедневно подвергались угрозе ареста и расправы. Война и смута не позволили всем членам Собора съехаться в Москву к началу заседаний, и в первом деянии второй сессии участвовало всего 110 соборян, из них только 24 епископа. По уставу Собор не мог принимать решения в таком составе, но, несмотря на это, было вынесено постановление открыть вторую сессию, важнейшей темой которой было устройство епархиального управления, разработка положений о епархиальном совете, о благочиннических округах и собраниях. В результате дискуссии по вопросу о единоверии, учреждено пять единоверческих кафедр, подчиненных епархиальным архиереям. 7 апреля принят «Приходской устав», представляющий собою документ из 13 глав и 177 пунктов, явившийся результатом многолетних обсуждений этого вопроса в Предсоборном Совещании, в церковной и гражданской печати, и в Государственной Думе, определивший задачи и структуру православного прихода. Уделяя большое внимание делу народного просвещения, в особенности организации церковно-приходских школ, Устав предусматривал открытие в каждом приходе приходских учреждений: школ, сиротских домов, богаделен, больниц, яслей, библиотек и читален. [2. с. 283; 7. с. 175–202] Главная задача «Приходского устава» - оживить деятельность прихода и сплотить прихожан вокруг церкви в эти трудные дни. О роли прихожан-мирян в церковной жизни в это тяжелое время митрополит Вениамин (Федченков) вспоминает: «На следующем месте, по важности дела, нужно

поставить участие мирян в церковном управлении, начиная с Высшего церковного совета (при Патриархе) и кончая епархиальными собраниями, епархиальным советом, а также приходскими организациями. Это было великой новостью в церковной жизни. Особенно сильно это отразилось в простых приходах, где большинство членов в советах были из мирян. Это имело чрезвычайно благотворное значение: — во время продолжающейся революции эти миряне не только спасали веру и Церковь, но и беззащитное духовенство. И можно сказать, эти церковные миряне, вслед за лучшими духовными руководителями, вынесли веру и церковь на своих плечах. Правительство с народом считалось больше, чем с официальными служителями Церкви, духовными людьми, которые к тому же были переведены в класс «лишенцев», т.е. лишенных государством многих гражданских прав». [6. с. 287] Еще на первой сессии Собор выступил против новых законов о гражданском браке и его расторжении, а в принятом на второй сессии определении была сформулирована четкая позиция по этому вопросу: «Брак, освященный Церковью, не может быть расторгнут гражданской властью. Такое расторжение Церковь не признает действительным. Совершающие расторжение церковного брака простым заявлением у светской власти повинны в поругании таинства брака». [3. с. 44] В окончательной редакции определения Собора «О поводах к расторжению брачного союза, освященного церковью» от 7 апреля 1918 г. [7. с. 222] закрепляется принципиальная нерасторжимость христианского брака за исключением некоторых случаев. 20 апреля решено было закончить вторую сессию, а 2 июля 1918 г. открывается последняя, третья сессия Поместного Собора РПЦ. Учитывая сложность политической обстановки в стране, решено было, что для придания законности соборным деяниям достаточно будет присутствия на заседаниях одной четверти состава Собора. В первом заседании, участвовало 118 членов Собора, и среди них 16 епископов. Всего в Москву съехалось 140 соборян. На третьей сессии продолжилась работа над составлением определений о деятельности высших органов церковного управления. 15 августа 1918 г. вынесено определение о признании недействительным лишения сана по политическим мотивам. Одно из важнейших постановлений третьей сессии Собора — «Определение о монастырях и монашествующих». Собор вынес так же «Определение о привлечении женщин к деятельному участию на разных поприщах церковного служения». Опираясь на апостольские постановления о высоте священнического служения и на святые каноны, Собор вынес определения, ограждающие достоинство священного сана, подтвердив недопустимость второбрачия для вдовых и разведенных священнослужителей и невозможность восстановления в сане лиц, лишенных его приговорами духовных судов. Последние

определения Собора касались охраны церковных святынь от захвата и поругания и восстановление празднования дня памяти всех святых, в земле Российской просиявших, в первое воскресенье Петрова поста. Заседания третьей сессии были прерваны конфискацией помещений, в которых они проходили. [3. с. 45; 10. с. 136]

Поместный Собор 1917–1918 гг. не исчерпал своей программы и некоторые его определения оказались неосуществимыми, так как не учитывали общественно-политическую ситуацию в стране, но в целом в устройении жизни Русской Православной Церкви в новых исторических условиях определения Собора стали твердой опорой и духовным ориентиром в решении крайне сложных проблем на многие годы. Благодаря возрождению церковной соборности и восстановлению патриаршества канонический строй Русской Церкви оказался неуязвимым перед теми испытаниями, которые ей предстояло пережить. «Постановления Собора и патриарха, — пишет митрополит Вениамин (Федченков), — имели, имеют и будут иметь огромное значение в церковной жизни нашей страны. Церковь вступила на собственный канонический путь, она сама организовалась прочно, будучи возглавляемой отцом и главою, Патриархом, к участию в церковной жизни привлечены священники и миряне, давшие ей большую мощь. И можно сказать: Сам Дух Божий изъявил Свою волю на этом Московском Соборе к благоустроению Церкви и на пользу Родине» [6. с. 291]. Этот не имеющий аналогов в русской церковной истории период явился временем, когда впервые после двух столетий Синодального правления, была предпринята попытка, опираясь на огромный духовный и интеллектуальный потенциал Русской Православной Церкви, восстановить подлинно каноническую практику созыва Поместных Соборов. Время глубоких социально-политических потрясений и противоречивых духовных исканий русского общества сделало проблему созыва Собора особенно актуальной — он должен был стать свидетельством Церкви в совершенно новых исторических условиях. Исправив прежний порядок церковного управления и восстановив Патриаршество, Собор стал важнейшим событием в истории Церкви. В своем обращении к читателям научного издания документов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл говорит: «Вновь обращаясь сегодня к материалам Собора, мы видим, что немало из сформулированного тогда реализуется в настоящее время, хотя и с учетом весьма изменившихся за истекшие десятилетия условий бытия Церкви. Образование Высшего Церковного Совета, создание новых епархий, объединяемых в митрополии, положение о викариатствах — все это имеет своим непосредственным источником постановления Собора 1917–1918 годов. <...> Уверен, что изучение

контекста, в котором эти решения вырабатывались и принимались, позволит в XXI веке успешно развивать заложенные в них идеи. <...> Высокий уровень дискуссий в предсоборный период и на самом Соборе 1917-1918 годов да послужит добрым примером для обсуждения церковных документов сегодня.» [5. с. 3]

Список литературы

1. *Величко А. М.* Философия русской государственности. СПб.: Издательство юридического института, 2001.
2. *Владимир Рожков, протоиерей.* Церковные вопросы в Государственной Думе. М.: Изд. Крутицкого подворья, 2004.
3. *Владислав Цыпин, протоиерей.* История Русской Церкви. 1917–1997 гг. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, М.: 1997.
4. *Георгий Ореханов, иерей.* «На пути к Собору». М.: ПСТБИ, 2002.
5. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1 (в двух книгах). Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2012.
6. *Митрополит Вениамин (Федченков).* На рубеже двух эпох. М.: Отчий дом, 1994.
7. Определения и постановления Поместного Собора Православной Российской церкви 1917–1918 годов. Богословский вестник № 1, выпуск 2. МДА, Сергиев Посад: 1993.
8. *Патриарх Тихон.* Россия в проказе. М.: Лодья, 1998.
9. Патриархи Московские и Всея Руси. М.: Пересвет, 2004.
10. Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. М.: Православная энциклопедия, 2000.
11. Российская Церковь в годы революции. Книга 8. *Протоиерей Георгий Голубцов.* Поездка на Всероссийский Церковный Собор. Дневник. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1995.
12. *Смолич И. К.* История Русской Церкви. 1700–1917 гг. (часть 2). М.: Изд. Спасо-Преображенского монастыря, 1997.

Фомин Евгений Александрович

*иерей, магистрант 2 курса
кафедры государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Армия и церковь: история и современность

Аннотация: В настоящей статье рассмотрено взаимодействие армии России и РПЦ, обоснованность и необходимость деятельности института во-

енного духовенства. Проанализирована историческая связь между Русской Православной церковью и Вооруженными силами.

Ключевые слова: армия, институт военного духовенства, Русская Православная церковь, военнослужащие, религия.

Fomin Evgeny Alexandrovich

*Priest, 2nd year undergraduate student
Department of State-Confessional Relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

Army and church: history and modern time

Abstract: This article examines the interaction of the Russian army and the Russian Orthodox Church, the validity and necessity of the institute of military clergy. The historical connection between the Russian Orthodox Church and the Armed Forces is analyzed.

Keywords: army, military clergy institute, Russian Orthodox Church, military personnel, religion.

Двадцать лет назад, на одном из своих первых выступлений, президент России Владимир Владимирович Путин пообещал провести полную модернизацию вооруженных сил Российской Федерации. На сегодняшний день становится очевидным тот факт, что он смог сдержать данное обещание. «Боевой потенциал нашей армии увеличился более чем в два раза за последние несколько лет» — с таким заявлением выступил на парламентском часе в Совете Федераций министр обороны Сергей Шойгу. По его словам, значительно возросшая мощь отечественной армии позволила обеспечить стратегический паритет с НАТО. С 2012 г. доля современной техники в Вооруженных Сил РФ возросла с 16 до 68,2%. Войска начали получать оружие нового поколения, включая гиперзвуковые и лазерные комплексы. [2]

Главной целью происходящей в настоящее время реформы Вооруженных Сил Российской Федерации, как известно, является создание боеспособной, соответствующей современным условиям, армии. В первую очередь, при проведении этой реформы, необходимо учитывать, так называемый «человеческий фактор», поскольку эффективность даже самого совершенного оружия во многом зависит от состояния души того человека, в чьих руках оно находится. Именно нравственные качества воина делают армию непобедимой.

Не знавший поражений Александр Васильевич Суворов говорил: «Не руки, не ноги, не брэнное человеческое тело одерживает победу, а бессмертная человеческая душа, которая правит и руками, и ногами, и оружием и, если душа воина велика и могуча, не предается страху

и не падает на войне, то и победа несомненна, а потому и нужно воспитывать и закалять сердце воина так, чтобы оно не боялось никакой опасности и всегда было неустрашимо и бестрепетно».

Сегодня, когда происходит духовное возрождение России, очень полезно и важно всем нам осмыслить свое прошлое, обратившись, прежде всего, к изучению духовного наследия Православия, на протяжении столетий определявшего мировоззрение русского народа, нравственный и духовный строй его жизни.

На протяжении веков ратный воинский подвиг считался высшим проявлением любви к Отечеству, подвигом жертвенной любви. Эта вечная истина с предельной ясностью выражена в Евангельских словах Христа Спасителя в евангелии от Иоанна «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за други своя» (Ин.15,13). Оглядываясь на историю нашего Отечества, мы видим повсюду следы воинской доблести и человеческого мужества, оставленные нашими славными предками. «Люби врагов своих, сокрушай врагов Отечества, гнушайся врагами Божиими» — эта формула российской державной мощи, произнесенная два столетия назад знаменитым Московским первосвятителем митрополитом Филаретом Дроздовым, определяла церковный взгляд на патриотизм как на религиозный долг, как на духовную добродетель благочестивого христианина.

Всем известен тот факт, что без сильного войска не бывает и сильной страны. Православная вера всегда безоговорочно занимала позицию, что обязанность каждого мужчины — защищать свою Родину. Армия — это настоящая школа жизни, ее можно сравнить с микро-моделью целого мира со своими правилами, порядками и уставом.

Еще в IV веке, когда христианство претерпевало сильнейшие гонения, а язычество, в свою очередь, процветало, поднимался вопрос о возможности и допустимости для христианина служить в войсках.

Тем не менее, уже в те древние времена святые отцы постановили, что если христианин пренебрегает службой в войсках, или старается ее избежать, то он должен быть отлучен от церковного общения. Это решение было принято в очень тяжелые для христианства века, когда в армии людям не разрешалось открыто исповедовать свою веру.

Современная армия, наоборот, всецело поощряет распространение веры среди солдат. Даже если командование разделяет атеистические мировоззрения, что, к слову, на сегодняшний день встречается крайне редко, оно признает, что вера поднимает боевой дух, придает сил солдатам, что позитивно сказывается на несении ими воинской службы. Современные реалии таковы, что при многих войсковых частях служат священники и действуют специальные передвижные храмы, которые переезжают с места на место во время стратегических учений вместе

с солдатами, которые могут практически полноценно, находясь в не простых полевых условиях, участвовать в церковной жизни. [4]

Стоять за свое отечество — священный долг каждого мужчины. Такой точки зрения придерживалась и Русская Православная церковь испокон веков, с самых истоков своего существования. Эта позиция была полностью оправдана — войны на Руси почти не прекращались, и православная церковь зачастую выступала как источник дополнительных сил в борьбе с оккупантами, своего рода катализатор, поддерживая моральный дух войск, упрочняя уверенность солдат в том, что «защита своей Родины — дело святое и богоугодное».

Великие русские воины, среди которых известные детям с малых лет имена: Александр Невский, Дмитрий Донской, монахи Троице-Сергиева монастыря Родион Ослябя и Александр Пересвет и еще множество достойных защитников, были причислены к лику святых. [1]

Из более современных святых, которым довелось служить в вооруженных силах, интересен пример святого Паисия Святогорца. Будучи в молодости уже очень благочестивым христианином, он переживал, как будет служить в армии, где придется брать в руки оружие и, возможно, стрелять в других людей.

Юноша горячо молился Господу, чтоб Он отвел его от убийства даже врага. И Господь услышал молитву праведника — будущий святой старец благополучно отслужил и отдал долг Родине связистом, ни разу не выстрелив в другого человека. Как видим, воинская служба никак не помешала юноше в будущем стать благочестивым старцем, которого после смерти канонизировали в лики святых. [4]

Нельзя тут не вспомнить и воина Евгения Родионова, который, находясь в плену у боевиков во время войны в Чечне, отказался снять нательный крест и принял мученическую смерть за свою веру. Сегодня Евгений Родионов причислен к лику святых в Сербской Православной церкви, атак же он является месночтимым святым в Астраханской епархии РПЦ и Харьковской епархии УПЦ. В мае 2011 г. он был внесен как «новомученик Евгений Воин» в воинскую панихиду, рекомендованную православным капелланам армии Соединенных Штатов Америки для совершения поминовения погибших воинов в праздник Усекновения главы Иоанна Предтечи и Димитриевскую субботу.

Самые почетные награды на Руси, а позже и Российской Империи также отождествлялись с церковью — ордена Андрея первозванного, Георгия Победоносца, Александра Невского. Литература всех времен также приводит нам немало примеров таких ситуаций, когда священнослужителям приходилось «с мечем идти на рать» для того, чтобы защитить свою Отчизну. [1]

До 1917 г. духовным воспитанием военнослужащих в России занималась Церковь, которая ставила перед собой единственную цель —

воспитывать православного христианина, российского офицера и солдата честно и сознательно исполнять свой воинский долг, согласно Заповедям Божиим, погибать, но не давать Родину в обиду врагам, быть милостивым к побежденным, помогать бедным и несчастным и на чужой земле.

Еще в X веке, после принятия Русью христианства, в период до создания постоянного войска, обязанности по духовному окормлению воинов возлагались на духовенство, находившееся при великом князе, а затем при царском дворе. В одном из первых воинских уставов 1647 года впервые упоминается должность полкового священника. Согласно «Уставу воинскому» Петра I от 1716 г. при каждом полку должен был состоять священник.

К концу I мировой войны в русской армии и на флоте насчитывалось 3700 военных священников. По служебному положению полковой священник приравнивался к младшим офицерам, солдаты должны были отдавать ему воинское приветствие, жалование священнику устанавливалось на уровне ротного командира в звании капитана.

В мирное время военные священники должны были совершать таинства и требы по просьбе военнослужащих, проводить беседы, наставлять воинов в истинах православной веры и благочестия, назидасть и утешать больных в лазарете, преподавать Закон Божий в полковых школах, солдатским детям, в учебных командах, готовивших унтер-офицеров.

В боевой обстановке место полкового священника было на передовом перевязочном пункте, где скапливались раненые, нуждавшиеся в моральной поддержке и медицинской помощи. В случае необходимости, когда того требовала обстановка, полковые священники находились и непосредственно среди сражавшихся.

В 2009 г. Президентом РФ Д. А. Медведевым принято решение о воссоздании института военного духовенства. Наконец-то, возобновилось, прерванное на 90 лет, многовековое окормление Церковью христоролюбивого воинства. Духовенство было введено в штат соединений и частей. На сегодняшний день насчитывается всего 170 штатных священника, в том числе в Южном Военном Округе — 41. Кроме того, к окормлению военнослужащих других традиционных конфессий привлекаются их служители.

24 января 2010 г. Министром обороны РФ утверждено «Положение по организации работы с верующими военнослужащими Вооруженных Сил Российской Федерации», в котором определены основные задачи военного духовенства:

- организация и проведение религиозных обрядов, церемоний и удовлетворение религиозных потребностей личного состава ВС РФ;

- организация и проведение духовно-просветительской работы с личным составом;
- участие в мероприятиях, проводимых органами военного управления по патриотическому и духовно-нравственному воспитанию;
- участие в работе по укреплению правопорядка и воинской дисциплины, профилактика правонарушений и суицидальных происшествий.

При этом определены также обязанности и формы работы с верующими военнослужащими богослужебные и внебогослужебные в мирное и военное время.

Цели, изложенные в тексте «Положения...», представляются не просто полезными, но и реально необходимыми, а что самое главное — выполнимыми. [1]

Командующий войсками ЮВО издал приказ № 785 от 16 сентября 2011 г. «Об упорядочении деятельности органов по работе с верующими военнослужащими в войсках Южного военного округа», в котором уточнил обязанности помощников командиров по работе с верующими военнослужащими.

В приказе командующего войсками ЮВО № 844 от 8 ноября 2011 г. «Об итогах работы с личным составом в войсках военного округа в 2011 учебном году и ее совершенствование в 2012 году» ставится задача:

Основные усилия в работе с верующими военнослужащими сосредоточить на:

- изучении религиозной обстановки в воинских коллективах и местах дислокации;
- обеспечении права военнослужащих на свободу вероисповедания, духовно-пастырскую поддержку и помощь верующим;
- организацию и проведение религиозных обрядов и церемоний, направленных на поддержание сознательной воинской дисциплины, профилактику негативных проявлений в воинских коллективах.

Помощникам командиров воинских частей по работе с верующими военнослужащими ежемесячно проводить инструкторско-методические занятия с офицерами по изучению форм и методов работы по сплочению многонациональных воинских коллективов с учетом национальных особенностей, религиозных традиций.

Непосредственная взаимосвязь современной армии Российской Федерации и Русской Православной церкви указана и в «Основах социальной концепции РПЦ» (раздел 8 «Война и мир»). Этот документ был принят на Архиерейском соборе РПЦ в августе 2000 г., и именно на его основании можно проанализировать, как Московский Патриархат оценивает наиболее значимые аспекты жизни общества и го-

сударства. В частности, относительно взаимодействия с вооруженными силами и правоохранительными учреждениями там говорится: «Признавая войну злом, Церковь, все же не воспрещает своим чадам участвовать в боевых действиях. В случае, если речь идет о защите ближних и восстановлении попорченной справедливости. При таком положении дел, война считается хотя и нежелательным, но вынужденным средством. Православная церковь во все времена относилась с глубочайшим почтением к воинам, которые ценой собственной жизни сохраняли жизнь и безопасность ближних в ходе вооруженных конфликтов и в мирное время. Многих воинов Святая Церковь причислила к лику святых, учитывая их христианские добродетели и относя к ним в полной мере слова Христа: «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих (Ин. 15,13).

Церковь имеет особое попечительство о воинстве, воспитывая его в духе верности и призывая соответствовать высоким нравственным идеалам. Заключенные Русской Православной церковью соглашения о сотрудничестве с Вооруженными силами и правоохранительными органам, открывают большие возможности и перспективы для преодоления искусственно созданных препятствий, и для возвращения воинства к веками утвержденным православным традициям служения Отечеству. Православные пастыри, несущие особое послушание в войсках, призваны непрестанно окормлять военнослужащих, заботясь об их нравственном состоянии». [5]

Очень часто в светском обществе возникает вопрос о целесообразности и необходимости наличия военных священников, и у некоторых это вызывает яркое неприятие. Понятно, откуда исходят подобные настроения. Мы знаем, как наше Отечество насильственно отлучалось от своих исконных духовных традиций, не избежала этого и армия. Негативное отношение государства к религии впоследствии спровоцировало разлад, потерю духовного основания воинского служения. Прервалась духовная традиция, веками укреплявшая русских воинов и составлявшая нравственную основу ратного служения для многих поколений. Не техническая мощь оружия, а дух всегда побеждал и покорял наших противников. Подвиг — это высшее проявление духа. Это тот пример беспрецедентной жертвенности, которая свойственна русским воинам, защищающим свое Отечество. Это та черта цивилизационного кода русского воина, которая выгодно отличает его от любого противника.

Сейчас институт военного духовенства возрожден. Еще очень многое предстоит сделать. Много проблем стоит перед военным священником, находящимся в непростом воинском коллективе. Но его основная задача, основная цель его непростого послушания заключается в том, чтобы поддержать лучшее в военнослужащих, и воину,

ищущему цель, точки опоры своего служения, открыть Бога, Того, Кто Сам называет Себя Господом воинства. [3]

Список литературы

1. Ханенко А. Д. Актуальные аспекты взаимодействия российской армии и русской православной церкви [Электронный ресурс] // Научная электронная библиотека «КиберЛенинка». URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/aktualnye-aspekty-vzaimodeystviya-rossiyskoj-armii-i-russkoj-pravoslavnoy-tserkvi/viewer> (дата обращения: 05.05.2021).
2. Заквасин А., Комарова Е. «Качественный импульс»: к каким результатам привела модернизация российской армии за последние годы [Электронный ресурс] // RT На русском: информационный портал. 26 марта 2020. URL: <https://russian.rt.com/russia/article/731743-shoigu-armiya-2020-boespособnost> (дата обращения: 05.05.2021).
3. «Духовенство веками укрепляло воинский дух». Церковь и армия. [Электронный ресурс] // Seldon news: информационный портал. URL: <https://news.myseldon.com/ru/news/index/248738056> (дата обращения: 05.05.2021).
4. Как армия сопоставляется с верой [Электронный ресурс] // Вера: православный информационный портал. URL: <http://molitva-info.ru/duhovnaya-zhizn/tserkov-i-armiya.html> (дата обращения: 05.05.2021)
5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. 9 июня 2008. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 05.05.2021).

Фомина Евгения Сергеевна

*старший преподаватель кафедры физического воспитания,
заместитель заведующего кафедры
физического воспитания по учебной работе
Новочеркасского инженерно-мелиоративного института
им. А.К. Кортунова ФГБОУ ВО Донской ГАУ,
аспирантка ЮРГПУ (НПИ),
г.Новочеркасск*

Анализ духовной составляющей советского менталитета

Аннотация: В настоящей статье рассмотрено явление запрета религии в Советском Союзе и, действие этого явления на общество, его морально-нравственное и духовное состояние. Для определения его влияния проведен анализ динамики показателей нескольких негативных социальных явлений. На основании полученных данных сделаны выводы о влиянии отрыва общества от религии на духовную составляющую менталитета народа.

Ключевые слова: менталитет, духовность, советский, религия, общество.

Fomina Evgeniya Sergeevna

*Senior Lecturer at the Department of Physical Education,
deputy head of the department
physical education for academic work
Novocherkassk Engineering and Reclamation Institute
them. A.K. Kortunova FGBOU VO Donskoy State Agrarian
University, Postgraduate student of YRSPU (NPI),
Novocherkassk*

Analysis of the spiritual component of the soviet mentality

Abstract: This article examines the phenomenon of the prohibition of religion in the Soviet Union and the effect of this phenomenon on society, its moral and spiritual state. To determine its impact, an analysis of the dynamics of indicators of several negative social phenomena was carried out. Based on the data obtained, conclusions are drawn about the impact of the separation of society from religion on the spiritual component of the mentality of the people.

Keywords: mentality, spirituality, soviet, religion, society.

Совесь без Бога есть ужас, она может
заблудиться до самого безнравственного.

Ф.М. Достоевский

«Что легенды нам о боге, если бы не мы с тобой...». Самонадеянно и дерзко звучат слова советской песни, которую хором пели марширующие отряды пионеров. Дерзко звучат для общества, которое привыкло надеяться на помощь Всевышнего и вдохновленно для людей, решивших построить новый мир, новое общество, новый менталитет.

Если обозначить менталитет как термин, то он представляет собой совокупность умственных навыков, духовных установок и культурных традиций, присущих отдельному человеку или человеческой общности. [1] Можно сказать, что менталитет — это те духовно-нравственные и культурные ценности, которые составляют основу мировоззрения и мировосприятия отдельного человека или сообщества, и определяют его поведение. [2]

Каждый уважающий себя человек должен знать и уметь рассказать об особенностях ментальности своего народа. Объектом рассмотрения данной статьи будет служить советский менталитет, а предметом — его духовная составляющая, преимущественно послевоенного периода. Период Великой Отечественной войны не будет входить в данное исследование потому, что в данном направлении он заслуживает отдельного глубокого детального рассмотрения и анализа.

Актуальность проведения исследования также обуславливается состоянием духовного кризиса не только современного российского общества, но и всего цивилизованного мира, выраженного в таких явлениях, как подмена нравственных ценностей, умышленное искажение морально-нравственных норм, господство принципа массового потребления и восхваление человеческого эгоизма. В связи с данной проблемой, большое значение для дальнейшего духовного развития общества имеет процедура анализа различных мнений и точек зрения на духовность личности в историческом аспекте. Данные такого рода позволяют сформировать представление о динамике духовного развития общества, и оценить влияние на нее исторических факторов.

В данном исследовании рассмотрено явление запрета религии в Советском Союзе и, действие этого явления на общество, его морально-нравственное и духовное состояние. Для определения его влияния проведен анализ динамики показателей нескольких негативных социальных явлений таких, как аборт, суициды, преступность, разводы и алкогольная зависимость. На основании полученных данных сделаны выводы о влиянии отрыва общества от религии на духовную составляющую менталитета народа.

Рассматривая советский период нельзя не отметить, что независимо от национальной принадлежности, общество воспитывалось на одинаковых ценностях, и начинался этот процесс с детей. Малышей с детского сада учили отличать хорошее от плохого, ставили в пример знаменитых исторических персонажей и известных современников: героев войны и труда, лучших представителей различных профессий. Приводили детям и негативные примеры, причем преподносились они настолько педагогически верно, что вызывали у детей неприятие на подсознательном уровне. Педагогика, как и образование были на высочайшем уровне. А на каком уровне была духовность? Попробуем разобраться.

В светском и христианском мире духовность человека понимается по-разному. В первом — она сводится к нравственности, душевности, добродетельности, во втором — это понятие выходит за пределы бытия души (психики). Слово «духовность» трактуется очень широко. С точки зрения нового гуманитарного цикла духовностью называется все то, что связано с любой творческой деятельностью человека, с его индивидуальностью, занятия науками, искусством — тоже трактуются как духовность человека. Тот же термин в христианском понимании можно определить словами апостола Павла, духовные люди, — «водимые Святым Духом».

Значение духовности для развития личности и социокультурной целостности общества, всегда вызывало живой интерес философов и исследователей различных областей знания. Рассмотрим несколько научных точек зрения отечественных философов и психологов на духовную составляющую личности в советском пространстве. С. Б. Крымский,

советский и украинский философ, культуролог определяет духовность, как способ индивидуального строительства внутреннего мира личности, которая не равносильна духовной жизни общества в целом. Он считает, что духовность связана с выбором своего собственного образа, своей судьбы и роли, что требует постоянного этического самоанализа.

Советский и российский философ, экономист, политический и общественный деятель М. Е. Попов считает, что духовность советского человека находила свое выражение в ряде таких характеристик, как: эсхатологическая вера (в будущее построение коммунизма), стремление к духовным ценностям, самопожертвование, активная жизненная позиция и интеллигентность.

Вместе с тем автор признает, что такие авторитетные силы, как советская культура, идеология и партийная власть жертвовали индивидуальной свободой личности для достижения поставленных глобальных целей.

Белорусский общественно-политический, культурный и религиозный деятель, историк А. Я. Канапацкий, пишет, что советская аналитическая мысль не давала точных определений таким понятиям, как: «дух», «духовное» и «духовность». Более того, коммунисты, с одной стороны, свели духовность к фанатичной религиозности, а с другой, — лишили самостоятельного ее статуса независимой реальности, исказив истинные жизненные ценности и смысл человеческой жизни.

По мнению Ю. Л. Егорова, специалиста в области онтологии и теории познания, философии и методологии науки, философии управления и образования, в советском тоталитарном государстве локальная, идеализированная духовность отождествлялась с идеологическими формами общественного сознания и не имела содержательной значимости без господствующей идеологии.

В христианском понимании духовность — есть содержание духа человека, которое определяется пониманием конечной цели его жизни. Для каждого человека эта цель может быть различной. Цель осознается умом, а направленность ума к конечной и высшей цели определяет нравственную силу человека и составляет содержание его духа. [6]

Все вышеперечисленные мнения говорят о том, что духовность — это, прежде всего, персонифицированная характеристика человека, его личностный морально-нравственный рост, развитие и самоанализ.

Давайте ответим на вопрос, что давало положительный вектор развитию духовной составляющей человеческого естества и, как следствие, всего общества, и как менялся данный аспект с течением времени.

Советский менталитет изначально базировался не только на марксистско-ленинских основах, но в большей степени — на основе христианской ментальности русского народа. Православная вера — вот основа общества, традиции и преемственность, пронесенные через многие поколения.

Началом процесса необратимой трансформации менталитета русского человека можно считать реформу русского языка, осуществленную большевиками. О значении любого языка для жизни его носителя — соответствующего народа, можно узнать, например, у иудеев. Они справедливо утверждают, что живое сохранение их древнего языка является первостепенным условием существования силы еврейского народа, его духовности, нравственности, культуры, традиций, обычаев. Иудеи настоятельно отмечают, что устойчивость духовных характеристик их языка обуславливает существование нации, как таковой. То же, несомненно, относится и к церковно-славянскому языку, всем православным славянам и самому русскому народу.

Что изменила якобы «научная» реформа русского языка? Она, прежде всего, целенаправленно исказила и ослабила его главные внешние и внутренние духовные признаки: отбросила наименования букв кириллицы и их численные значения, окончательно ликвидировала их славянское шрифтовое начертание, отменила некоторые буквы, поменяла отдельные правила грамматики. А ключевое ее внутреннее негативное воздействие — покушение на те остатки богодуховенности, которые еще сохранялись в нашем светском языке после петровской реформы.

Причины реформы русского языка с наукой ничего общего не имели. Об этом говорит, к примеру, скоропалительность решений, — уже 23 декабря 1917 г. декретом секретариата Народного комиссариата просвещения был реформирован состав русского алфавита.

В результате новоявленный и якобы упрощенный светский русский язык в максимально возможной степени отделился от своего церковно-славянского родоначальника и утратил уникальную духовность. В частности, извратился смысл многих новозаветных стихов, затруднилось понимание народом церковно-славянских молитв и текстов. Началось формирование нового языка.

Истинной целью реформы нашей словесности было изменение сознания народа, изменение менталитета, стремление навсегда отсечь русский народ от его святых православных созидательных корней: духовности, нравственности, культуры, традиций и обычаев, ослабить его волю. Ту же цель преследовало и введение нового григорианского календаря, который грубо противоречит сути христианской веры. [3]

В первые годы становления советской власти воспитание молодого поколения было ориентировано на развитие личности, воспитание «нового человека», позднее вектор сменился на «коллективное сознание». Важнейшим элементом в процессе перехода от русской ментальности к советской стало изменение отношения к религии. Одновременно с реформой русского языка начался активный процесс закрытия и разрушения храмов. Считалось, что становление коммунистической идеологии ведет к ликвидации религиозного сознания и утверждению атеизма.

Официально атеизм в СССР провозглашен не был, но правящая партия поддерживала данную идеологию и всячески ее поощряла. По всей стране звучал лозунг «Религия — опиум для народа!».

Сделаем небольшое отступление и разберемся в историческом значении хорошо известной всем, включая людей далеких от философии, вышеупомянутой фразы.

С легкой руки Карла Маркса, выражение «Религия — опиум для народа» вызвала широкий резонанс, полемики и споры, внутри религиозных конфессий, среди ученых и социологов. Кто-то увидел в ней призыв отказаться от веры, но изначально в нее вкладывался иной глубокий смысл. Выясним, кто являлся автором этой фразы и в каком контексте она трактовалась изначально.

Карл Маркс, стал первым, кто популяризировал эту цитату. Его идеологическое знамя чуть позже подхватил Владимир Ленин. Многие жители Советского Союза, запомнили высказывание именно после его публичных выступлений.

Но историки считают, что первым автором фразы был немецкий поэт Новалис который использовал ее в произведениях. Он применял сравнение в несколько другом ракурсе. Поэт считал религию мягким обезболивающим средством, дающим человеку возможность спокойно, без тревог, прожить свою жизнь и не замечать социальных проблем.

Есть и еще один известный человек, которого также указывают в числе авторов фразы. Это английский проповедник Чарльз Кингсли, живший в середине XIX в. Яркий, талантливый священник, как говорят о нем современники, также сравнивал религию с опиумом, но лишь только с целью исцелять душевные раны людей.

Если вернуться к Карлу Марксу, то он считал, что религия должна помочь преодолеть угнетение, которое человек испытывает со стороны общества. «Религией можно называть вздох угнетенной твари и дух порядков, царящих в бездушном мире. Религия есть опиум народа» — такую цитату Маркса приводят многие источники.

Ярые коммунисты Маркс и его сподвижник Энгельс не одобряли радикальный атеизм. Они критиковали парадигму атеистов, призывающих бросить все силы на борьбу с вероисповеданием. Карл Маркс был против религии только в виде социального института, не способного закрыть все потребности общества. Но истреблять ее как явление не собирался (в отличие от своего последователя Владимира Ленина, который вывел атеизм в культ и жестоко боролся с любой формой веры). Именно эта борьба, этот вектор на культивизацию атеизма и уничтожение любых форм религии, оказали ключевое влияние на формирование советского менталитета.

Советский менталитет, хотя и содержал в себе многие общерусские черты, тем не менее, весьма существенно отличался от дореволюционного. Коммунистическая идеология ставила интересы коллектива

выше интересов отдельной личности. Статус советского гражданина во многом зависел от его принадлежности к определенным группам, социальным образованиям — обязательной (пионеры, октябрята), либо желательной (партия, комсомол, профсоюзы).

Советским школьникам внушалось, что отношения внутри коллектива должны ставиться выше дружеских и родственных, что товарища можно недолюбливать из-за каких-либо личных качеств, но нельзя отказывать ему в помощи. С этой же направленностью человек шел во взрослую жизнь. Здесь заметно как наследование традиционного для России общинного порядка, так и отголоски христианской ментальности («возлюби ближнего своего»), но лишенной религиозной составляющей.

Еще со школьной скамьи советские дети знали слова Маркса, о том, что «религия есть опиум для народа». Во время Второй Мировой войны подавление религии ослабло. Все изменилось с приходом к власти Н. С. Хрущева. Мощная антирелигиозная кампания началась с новой силой. Среди историков нет общего мнения относительно того, что послужило этому причиной. Одна группа придерживается точки зрения, что руководство опасалось проникновения в страну «чуждой идеологии» по религиозным каналам. Другие склоняются к мнению, что борьба с религией шла в комплексе с поставленной Хрущевым целью построения материально-технической базы коммунизма. Третьи считают, что антирелигиозная кампания была частью внутривластной борьбы за власть.

Начало нового решительного натиска на церковь пришлось на 1958 г. В рамках объявленных государством мер закрывались монастыри, велась «усиленная борьба с религиозными пережитками советских граждан». Происходили массовые чистки церковных библиотек. 28 ноября 1958 г. государство начало ожесточенную борьбу с паломниками — согласно постановлению ЦК КПСС «О мерах по прекращению паломничества к так называемым «святым местам»».

На идеологическом фронте, в свою очередь, предпринимались попытки ввести некую особую советскую обрядность, не имеющую отношения к религии. Ее наглядно иллюстрирует книга кандидата исторических наук Владимира Руднева «Советские обычаи и обряды», выпущенная в 1974 г. и переиздававшаяся вплоть до самого распада СССР. [4]

Советская эпоха не устранила все формы массового религиозного сознания, однако вытеснила их за рамки традиционных норм в область бытовой мистики. Уровень религиозной культуры населения значительно снизился; государственная идеология заняла место религии. Новая власть, понимая привычность людей к религиозным ритуалам, пыталась заменить «устаревшие» обряды новыми, часто пародируя их.

Так в Ленинграде появились, в 1959 г., первые дворцы бракосочетания, церемонии в которых должны были заменять церковное венчание, и дворцы малютки, где Таинство Крещения подменялось торжественной регистрацией рождения, а Таинство Венчания копировалось, искажалось и превращалось в новые традиции.

Ликвидация православной религии из жизни людей породила духовный кризис человека в частности и общества в целом. Психологи считают, что в кризисные моменты нашего существования мы чувствуем, что на самом деле между нами и моментом бытия — пустота. Народ, оставшийся без веры, оказался наедине с бездной. Наконец, потеряв прежний духовный смысл, ранее религиозные люди, почувствовали полную пустоту жизни, потому что потребность в целях и смысле является основой человеческого существования. [5]

К чему же привели такие радикальные изменения в жизни общества? Как оценить духовность, по каким критериям определить рост, или падение морально-нравственного и духовного уровня народа? Во все времена показателями социально-культурной жизни общества были такие аспекты, как преступность, суициды, семейная жизнь, аборт и зависимости. Рассмотрим статистические показатели этих составляющих в советский период.

Самоубийства, как «продукт состояния общества», точнее их уровень и динамика, служат одним из важнейших индикаторов социальной, экономической, политической ситуации и ее изменений, «барометром» жизнедеятельности общества, его благополучия и духовности. [7]

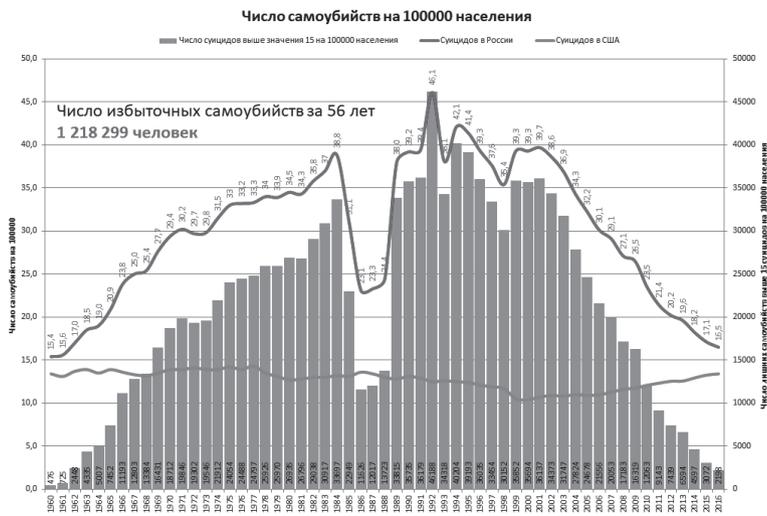


Рис. 1. Число самоубийств на 1 000 000 населения [8]

На графике виден резкий рост суицидов в рассматриваемом периоде становления советского менталитета. В СССР исследования в области суицидологии были прекращены вскоре после революции 1917 г., ибо считалось, что при социализме отсутствуют социальные предпосылки для совершения самоубийств. И в начале 30-х гг. был ликвидирован сектор социальных аномалий при Центральном статистическом управлении, статистика суицидов стала закрытой, а изучение проблем суицидологии передали психиатрам с рекомендацией рассматривать суицидальное поведение в рамках психической патологии.

Однако известно, что в 1937-м и в 1947-м гг. был зафиксирован значительный рост суицидов, а во время хрущевской «оттепели» некоторый его спад. Суицидальная статистика СССР стала открытой только к середине 80-х гг. XX в. По итогам исследований оказалось, что в 1984 г., достигнув показателя 38,8 завершённых суицидов на 100 тысяч человек, СССР стала суицидальной сверхдержавой.

Далее рассмотрим график динамики преступности.

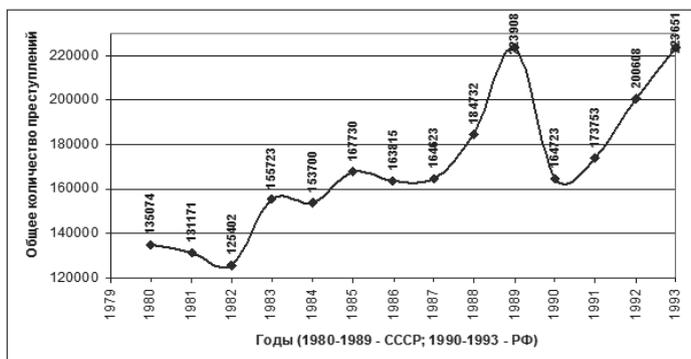


Рис. 2. Количество преступлений в СССР 1980–1993 гг. [8]

Рост преступности в исследуемом периоде отражает усиление в поведении людей явления, которое экономисты иногда называют «предпочтением настоящего». Люди думают главным образом о настоящем, и пренебрегают возможными негативными последствиями в будущем для себя или для других. Это широко распространенная модель поведения в переходной России, и не только для преступников, но и для политиков и экономических агентов. По статистическим данным СССР превосходил ведущие европейские страны по убийствам в 12 раз и еще при том, что не учитывалось количество убийств в РСФСР. Это говорит не только о тесном соотношении преступности с социальными катаклизмами в советском обществе, но и о связи с потерей такого духовного фундамента, как христианская религия.

Если исследовать правонарушения более детально, то можно выделить и рассмотреть то, что четко показывает уровень падения нравственности и духовности общества, т.к. данное преступление не имеет под собой ни политического, ни материального основания. Это изнасилования.

СССР всегда был среди стран с наибольшим количеством изнасилований в мире. Если в 1970 г. в РСФСР было зарегистрировано 10 тыс. изнасилований, то к 1989 г. этот показатель составил уже 14,6 тыс. Советский Союз по количеству данных преступлений уверенно входил в первую десятку, уступая первенство таким странам, как Лесото, Свазиленд и ЮАР. Наверное, любая женщина скажет, что страна с высочайшими показателями по изнасилованиям не может быть образцом.

Далее проанализируем количество аборт, зарегистрированных в исследуемый период.

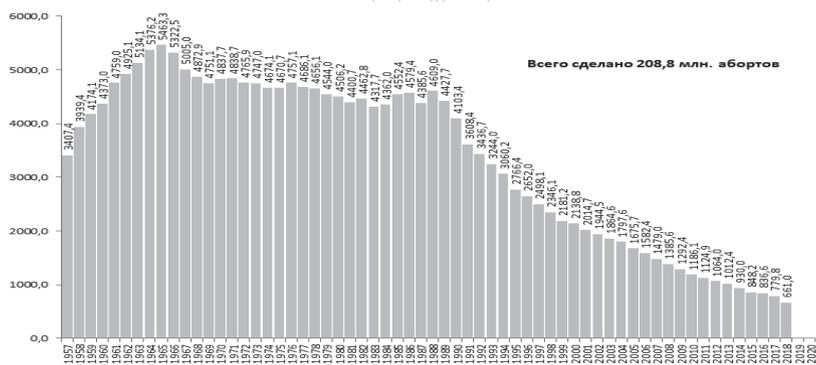


Рис. 3. Количество абортов в РСФСР и РФ 1957–2018 гг. [8]

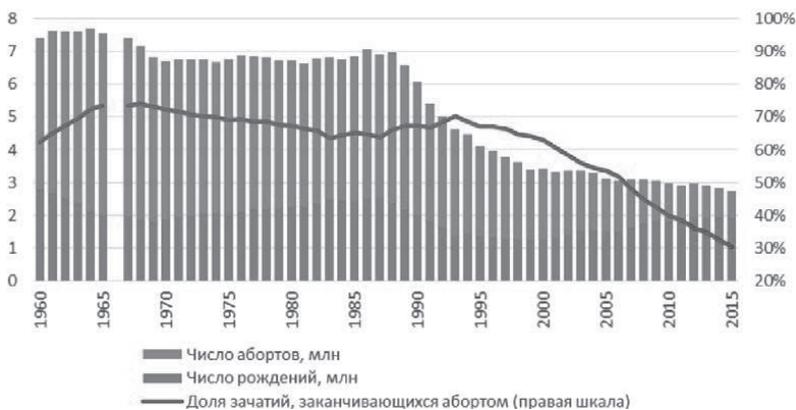


Рис. 4. Доля зачатий, заканчивающихся аборт [8]

Статистические данные говорят о том, что СССР всегда был бесспорным мировым лидером по количеству аборт на душу населения и на количество зарегистрированных беременностей. После резкого роста, число аборт держалось на стабильно высокой отметке в течение всего времени существования Советского Союза.

Более 50 лет СССР был вне досягаемости среди всех стран мира и по числу аборт на количество беременностей. В 1965 г. СССР поставил абсолютный государственный рекорд в 5,6 млн аборт, а в 70–80-е гг. в СССР производилось каждый год более чем 4,5 млн аборт.

Аборт, по своей сути, калечит не только физическое, но психическое и нравственное здоровье, при этом, учитывая массовость данного явления, он крайне отрицательно влияет на моральное состояние всего общества. Об этом еще в XIX в. ярко сказал известный итальянский юрист Рафаэль Баллестрини: «Самым верным доказательством того, что некий народ дошел до крайней точки своего нравственного падения, будут те времена, когда аборт станет считаться делом привычным и абсолютно приемлемым».

Следующим показателем духовности жизни общества рассмотрим алкогольную зависимость.

Потребление алкоголя в России и СССР на душу населения (без учёта кустарного производства)



Рис. 5. Потребление алкоголя в России и СССР [8]

Из графика видно, что резкий скачок потребления алкоголя начался в послевоенный период. А в начале 80-х гг., перед введением Сухого закона, Советский Союз уже отличался высочайшим в мире потреблением алкоголя на душу населения. При этом статистика по-

казывала необычайно быстрый рост потребления алкоголя. В СССР в 1960 г. потреблялось 3 литра на душу населения, а в 1980 г. — 10 литров. Надо также учесть, что уровень потребления алкоголя в РСФСР был еще выше, чем среднее значение по всему Союзу. По данным Госкомстата СССР, потребление только легального алкоголя в РСФСР в 1984 г. оказалось на отметке 10,5 литров на душу населения в год, а по оценкам того же Госкомстата, рассекреченным в 1988 г., потребление самогона из сахара составляло еще 3,3 литра и из других продуктов еще 1,1 литр, что в сумме давало 14,9. Все эти данные также свидетельствуют о духовном упадке советского общества.

Заключительным этапом рассмотрим статистику разводов в исследуемом периоде.

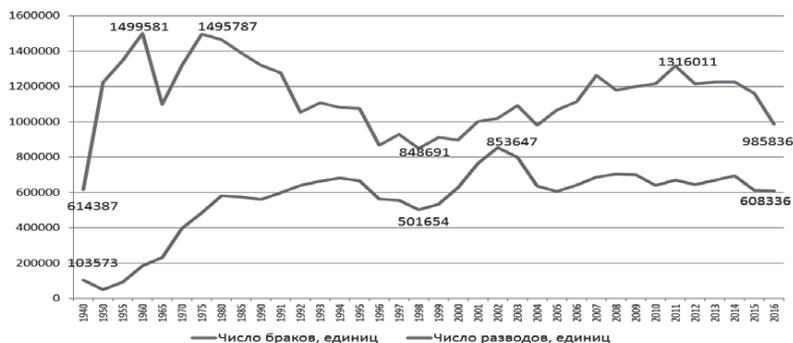


Рис. 6. Статистика браков и разводов [8]

После резкого роста разводов в СССР, их число в 80-е гг. держалось уверенно на первом-втором месте в мире и составляло 1980 г. 4,2 развода на тысячу человек населения. Семья всегда была основой общества. Увеличение числа разводов является отражением нравственных и духовных проблем не только отдельно взятых людей, но и народа в целом.

Рассматривая все вышеперечисленные статистические данные можно сказать, что они иллюстрируют неблагоприятную социальную картину. Понятно, что этому способствуют множество факторов жизни общества, но нельзя отрицать и тот факт, что приведенные данные, как нельзя лучше, отражают упадок духовности менталитета русского народа.

25 октября 1990 г., в законодательстве РСФСР появился закон «О свободе вероисповеданий». Он ознаменовал окончание более чем 70-летней борьбы с религией в Советском Союзе. Началось духовное

возрождение общества. Анализируя графики и динамику, можно прийти к выводу, что по многим показателям именно в этот период, либо в ближайшее десятилетие фиксируется замедление роста, а вскоре наблюдается стабильный спад.

На основании исследования приведенных данных можно сделать вывод, что ликвидация религии из жизни общества нанесла непоправимый ущерб уровню духовности всего советского народа. Преобладание ценности идеи над ценностью человеческой жизни, склонность к подвижничеству была характерна для дореволюционной ментальности. Советская пропаганда трансформировала эту идею, убрав из нее христианский подтекст. Жертвовать собой стало праведным не во имя Бога, а ради торжества идеологии коммунизма, ради будущих поколений. Утеря религиозного наследия изменила отношение к нравственности, к морали, привела к упадку правовой культуры. Для советского человека стало естественным стремиться к своей цели, не гнушаясь никакими средствами.

Нельзя сказать, что в советский период был упадок нравственности, так же, как и прежде детей учили добру, так же учили уважать и чтить старших, помогать нуждающимся, жить в мире. Учили прописным христианским истинам. Только убрали главное, из учения Христа убрали самого Христа. В жизни общества не стало веры, не стало христоцентричности, что, по большей части, и привело к упадку духовности общества.

И период царской России, и советская власть — это страницы истории государства, которые мы не можем ни переписать, ни вырвать.

У правящих верхов больше ответственности и исторической, и нравственной. Но сваливать все на неумение «верхов» нельзя — это и к прошлому относится, и к настоящему. Отличительной особенностью русского национального сознания, бесспорно, остается его неотделимость от православных традиций, религиозных ценностей. Именно с 988 г., года Крещения Руси начинало складываться то, что мы называем «русский менталитет», «русская душа». Церковь — фундамент духовного, человеческого в русском менталитете. И наша задача, задача всего общества сохранить этот менталитет, не дать внешним факторам исказить русскую душу.

Список литературы

1. *Лосский Н. О.* Характер русского народа. [Электронный ресурс] // Электронная Библиотека Одинцовского благочиния. Информационный портал. URL:http://www.odinblago.ru/russk_harakter/ (дата обращения: 05.05.2021).
2. *Шульдин Б. П.* Российский менталитет в сценариях перемен. [Электронный ресурс] // Бесплатная интернет библиотека — Собрание

- ресурсов. URL: <http://wiki.pdfm.ru/36kulturologiya/195667-1-peremen-shulindin-boris-pavlovich-doktor-filosofskih-nauk-professor-prorektor-volgovyatskoy-akademii-gosu.php> (дата обращения: 15.05.2021).
3. Священник Андрей Хвьяля-Олинтер «Духовная безопасность и духовное здоровье человека, семьи, общества». [Электронный ресурс] // Азбука веры. Информационный портал. URL: https://azbyka.ru/otechnik/povonachalnym/duhovnaja-bezopasnost-i-duhovnoe-zdorove-cheloveka-semi-obshhestva/3_10 (дата обращения: 05.05.2021).
 4. Карпов М. Вывернутое наизнанку христианство. [Электронный ресурс] // lenta.ru. Информационный портал. URL: <https://lenta.ru/articles/2020/10/25/antigod/> (дата обращения: 05.05.2021).
 5. Н. Скуратовская Если у вас не было духовного кризиса, это плохая новость. [Электронный ресурс] // Правмир. Информационный портал. URL: <https://www.pravmir.ru/esli-u-vas-ne-byilo-duhovnogo-krizisa-eto-plohaya-novost/> (дата обращения: 10.05.2021).
 6. Андреев А. В. Духовность советского человека [Электронный ресурс] // Молодой ученый. Информационный портал. URL: <https://moluch.ru/conf/psy/archive/237/11467/> (дата обращения: 11.06.2021).
 7. <http://www.demoscope.ru/weekly/2004/0161/analit01.php>
 8. Федеральная служба государственной статистики. [Электронный ресурс] // Информационный портал. URL: <https://rosstat.gov.ru> (дата обращения: 05.06.2021).

Фоминская Марина Дмитриевна

*кандидат юридических наук, доцент,
профессор кафедры теории и истории государства и права
Ставропольского института кооперации (филиала) АНО ВО
«Белгородский университет кооперации, экономики
и права»,
г. Ставрополь*

Права человека в контексте социальной концепции Русской Православной Церкви

Аннотация: статья посвящена анализу концептуального понимания Русской Православной Церковью института прав человека в контексте ее социальной политики. Представлена характеристика современных основополагающих документов Русской Православной Церкви в области прав человека. Дан анализ религиозно-мировоззренческих представлений об институте прав человека.

Ключевые слова: права человека, достоинство человека, Русская православная Церковь, социальная концепция, классификация прав человека, каноническое и светское право, правовая система.

Fominskaya Marina Dmitrievna

*Candidate of Legal Sciences, Associate Professor,
Professor of the Department of Theory and History of State and
Law
Stavropol Institute of Cooperation (branch) AN^o VO "Belgorod
University of Cooperation, Economics and Law",
Stavropol*

Human rights in the context of the social concept of the Russian Orthodox Church

Abstract: the article analyzes the conceptual understanding of the Russian Orthodox Church of the institution of human rights in the context of its social policy. The article presents the characteristics of the modern fundamental documents of the Russian Orthodox Church in the field of human rights. The analysis of religious and ideological ideas about the institution of human rights is given.

Keywords: human rights, human dignity, Russian Orthodox Church, social concept, classification of human rights, canonical and secular law, legal system.

Современное понимание института прав человека в контексте социальной концепции Русской Православной Церкви (далее также — РПЦ) отражены в ее основополагающих документах: «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000 г.) [3], «Декларация о правах и достоинстве человека X Всемирного Русского Народного Собора» (2006 г.) [1], «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» (2008 г.) [4]. В светской и религиозной науке не угасает интерес к анализу документов и не прекращаются дискуссии о сути социальной концепции РПЦ. По мнению современных богословов в оценке значения Основ социальной концепции РПЦ подчеркивается, что «Архиерейский Собор... при всей лояльности по отношению к светской власти, в полной мере проявил принципиальную приверженность Священному Преданию, православной традиции, отнюдь не намереваясь отдавать мир в руки нецерковных, враждебных традиционным ценностям и прямо антихристианских сил» [5].

Согласно указанным документам основу социальной политики РПЦ составляют религиозно-нравственные ценности такие как вера, нравственность, семья, материнство и детство, служение, святости, свобода, достоинство и права человека и др. Так, в Основах социальной концепции РПЦ закреплены области «сотрудничества Церкви и государства в нынешний исторический период» [3], среди которых «... б) забота о сохранении нравственности в обществе; в) духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание; г) дела милосердия и благотворительности, развитие совместных

социальных программ; ... 3) труды по профилактике правонарушений, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы; и) наука, включая гуманитарные исследования...» [3]. При этом в документе говорится, что «Условиями церковно-государственного взаимодействия должны являться соответствие церковного участия в государственных трудах природе и призванию Церкви, отсутствие государственного диктата в общественной деятельности Церкви, невовлеченность Церкви в те сферы деятельности государства, где ее труды невозможны вследствие канонических и иных причин» [3].

Значительная часть социальной концепции РПЦ посвящена не только церковно-государственному взаимодействию, но и соотношению канонического и светского права, в частности пониманию прав человека как важной части современной правовой системы.

Признание института прав человека одним из приоритетных в современной системе правового регулирования становится очевидным для религиозно-правового поля, что подтверждает, на наш взгляд, факт неоднократного обращения к теме прав человека в ряде основополагающих документах РПЦ.

Идея неотъемлемости прав личности основана на библейском учении о человеке как образе и подобии Божию, как онтологически свободном существе — подчеркивается в Основах социальной концепции РПЦ [3]. И далее, утверждается, что по мере секуляризации высокие принципы неотчуждаемых прав человека превратились в понятие о правах индивидуума вне его связи с Богом. При этом охрана свободы личности трансформировалась в защиту своеволия (до тех пор, пока оно не вредит иным индивидуумам), а также в требование от государства гарантий определенного материального уровня существования личности и семьи [3]. Таким образом, права человека, по мнению РПЦ, находятся в неразрывной связи с божественной правдой и идеей служения. «Права нужны христианину прежде всего для того, чтобы, обладая ими, он мог наилучшим образом осуществить свое высокое призвание к «подобию Божию», исполнить свой долг перед Богом и Церковью, перед другими людьми, семьей, государством, народом и иными человеческими сообществами» — закрепляют Основы социальной концепции РПЦ [3]. Разрыв человека с Богом и Церковью приводит к падению человеческой природы, а значит такой человек во грехе не в состоянии в полной мере реализовать главный божественный Закон, предписанный Спасителем. Этот общеизвестный канон Русской Православной Церкви лежит в основе соотношения канонического и светского права и, тем не менее, авторы Основ социальной концепции РПЦ указывают, что «человеческий закон никогда не содержит полноту закона божественного, но чтобы оставаться законом, он обязан соответствовать богоустановленным принципам, а не

разрушать их. Исторически религиозное и светское право происходят из одного источника и долгое время являлись лишь двумя аспектами единого правового поля» [3]. Далее в документе однозначно подчеркивается, что, например, гражданское, уголовное и государственное право не может быть исключительно каноническим, по крайней мере до тех пор пока не наступит полная победа над грехом, но эта победа — признают авторы Основ социальной концепции РПЦ — возможна лишь в эсхатологической перспективе [3].

Идея о том, что содержание института прав человека не должно противоречить богоустановленным нравственным нормам развивается далее в Основах учения РПЦ о достоинстве, свободе и правах человека. «Борьба за права человека становится плодотворной тогда, когда она служит духовному и материальному благу личности и общества» — говорится в документе [4].

Системно-исторический подход в понимании РПЦ института прав человека видится в предложенной классификации прав человека на внутренние и внешние права человека. Причем к первым — основным правам относятся права на веру, на жизнь, на семью, ко вторым — дополнительным: право на свободу передвижения, получение информации, создание имущества, обладание им и его передачу. Здесь же выделен и критерий разделения прав человека на внешние и внутренние: защита сокровенных оснований человеческой свободы от произвола посторонних сил.

В дальнейшем идея классификации прав человека развивается в Основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека, при этом усматривается, на наш взгляд, некая противоречивость в предложенной классификации прав человека в Основах учения РПЦ о достоинстве, свободе и правах человека и Основах социальной политики РПЦ. В последнем говорится, что в современной правовой традиции отсутствует общепризнанная классификация прав человека и предлагается в качестве критерия «рассматривать права и свободы с точки зрения их возможной роли в создании благоприятных внешних условий для совершенствования личности на пути спасения» [4]. Так, с этих позиций установлены право на жизнь, свобода совести, свобода слова, свобода творчества, право на образование, гражданские и политические права, социально-экономические права, коллективные права. Недостатком (недоработанностью), на наш взгляд, данной классификации является тот факт, что неоднократно в тексте документа упоминается об индивидуальных и коллективных правах человека, но ни в одном случае не указывается, какие же права могут быть отнесены к индивидуальным. Путем исключения приходится предположить, что индивидуальными права человека являются все те, которые не являются коллективными, поскольку авторы Основ

учения РПЦ о достоинстве, свободе и правах человека поясняют в документе, какие права человека являются коллективными: «В человеческую природу Богом заложено стремление индивида к общинному существованию (см. Быт. 2, 18). На пути к исполнению воли Божией о единстве человеческого рода важную роль играют различные виды общинной жизни, осуществляемой в национальных, государственных и социальных объединениях. Полноту же осуществления заповедей Божиих о любви к Богу и ближнему (см. Мф. 22, 37–39) являет собою Церковь — богочеловеческий организм» [4].

В то же время остается, упомянутая нами ранее классификация прав человека на внутренние и внешние права. На наш взгляд, было бы последовательным и обоснованным признать уже существующую в учениях РПЦ классификацию прав человека и более детально ее изложить в основополагающих документах. Оригинальная концепция РПЦ о внутренних и внешних правах человека должна быть подвергнута дополнительному научному анализу и дальнейшему развитию. Данный подход может претендовать на обобщенно-системную классификацию прав человека и вполне быть применим в секулярном рассмотрении института прав человека.

Что же касается рассмотрения прав человека в контексте социальной концепции Русской Православной Церкви, то следует сделать следующие выводы:

- во-первых, идея прав человека и сам институт прав человека являются неотъемлемой частью социальной концепции Русской Православной Церкви;
- во-вторых, из признания неотъемлемости прав человека вытекает идея о том, что главной целью прав человека является служение Богу, Отечеству, семье и другим людям;
- в-третьих, основное содержание прав человека не должно противоречить богоустановленным нравственным нормам.

Список литературы

1. Декларация о правах и достоинстве человека X Всемирного Русского Народного Собора [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/103235.html> (дата обращения: 15.05.2021).
2. *Краснов М. А.* Христианство и права человека: компендиум. М. — Берлин: Директ-Медиа, 2015. — 147 с.
3. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 15.05.2021).
4. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html> (дата обращения: 15.05.2021).

5. Семенко В. «Основы социальной концепции» Русской Церкви как манифест православного консерватизма [Электронный ресурс]. — URL: <https://pravoslavie.ru/analit/rusideo/socialconcept.htm> (дата обращения: 16.05.2021).

Чапкий Николай Николаевич
иерей, магистрант 2 курса
кафедры государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону

Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991) на примере храмов Азовского района

Аннотация: В данной статье рассмотрено отношение государственной власти к Русской Православной Церкви на примере храмов Азовского района в период с 1917 по 1991 г. Проанализированы исторические условия и юридические обоснования закрытия и последующего целенаправленного разрушения храмов в годы первых десятилетий советской власти. Проведено исследование, открытия приходов в годы Великой Отечественной Войны и антицерковной политики государства, в послевоенный период. При этом, изучен вопрос и возрождения приходской жизни в девяностые годы.

Ключевые слова: антицерковное законодательство, закрытие храмов, разрушение храмов, антицерковная политика, союзы воинствующих безбожников, отделение Церкви от государства, архивные документы, уполномоченный по делам Церкви, церковные общины, закон, возрождение, религия, духовенство, храмы.

Chapkiy Nikolay Nikolaevich
Priest, 2nd year undergraduate student
Department of State-Confessional Relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don

Russian Orthodox Church at soviet time (1917–1991) on example temple azovskogo region

Abstract: This article examines the attitude of the state authorities to the Russian Orthodox Church on the example of the temples of the Azov region in the period (1917–1991). The historical conditions and legal grounds for the closure and subsequent purposeful destruction of churches during the first decades of Soviet power are analyzed. A study was carried out on the opening of parishes during the Great Patriotic War and the anti-church policy of the state

in the post-war period. At the same time, the issue of the revival of parish life in the nineties has been studied.

Keywords: anti-church legislation, closure of temples, destruction of temples, anti-church policy, unions of militant atheists, separation of the Church from the state, archival documents, commissioner for Church affairs, church communities, law, revival, religion, clergy, temples.

История Русской Православной Церкви в советское время продолжает оставаться актуальной темой исторических исследований. Рассекречивание поистине огромного массива архивных документов советского периода делает возможным заполнение множественных исторических пробелов и адекватное осмысление происходивших событий. Архивные документы дают возможность значительно расширить наши представления о том, что происходило в советский период времени в областных, районных центрах и в отдаленных местностях, в том числе и в Ростовской области. Поскольку в настоящее время проходит процесс возрождения храмов Азовского района, целью моего доклада является тема исследования развития церковно-государственных отношений в Советском союзе в период 1917–1991-е гг. на примере истории храмов Азовского района и как они отражались на жизни церковных общин.

Начиная с момента прихода к власти партии большевиков в 1917 г., советское государство начало планомерное внедрение антицерковной политики. Современные ученые утверждают, что в начале своего пути у партии большевиков, возглавляемой Лениным, не было четкого плана действий относительно религии в общем, и Русской Православной Церкви в частности. Так, М. В. Шкаровский пишет: «Высказывания В. Ленина о конкретных методах и формах борьбы с религией, Церковью и духовенством были достаточно противоречивы. С одной стороны, он призывал сражаться «чисто идейным» оружием, выступал против «всякого оскорбления чувств верующих, ведущего лишь к закреплению религиозного фанатизма». С другой — был сторонником вскрытия мощей святых, что сильнейшим образом оскорбляло эти чувства, в 1922 г. в связи с изъятием церковных ценностей писал: «Чем большее число представителей реакционного духовенства... удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше. Надо именно теперь прочесть эту публику так, чтобы на несколько десятков лет ни о каком сопротивлении они не смели и думать» [1, с. 25].

Но окончательно антицерковное законодательство было выработано только лишь к 1929 г. и воплощено в изданном 8 апреля 1929 г. постановлении ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» [2, с. 250]. Это постановление и инструкция НКВД, изданная в октябре 1929 г. стали объявлением открытой войны религии, как мешающей

срочному построению казарменного социализма. Они, вслед за Декретом об отделении Церкви от государства и школы от Церкви, отрицали все права Церкви как юридического лица.

После издания Постановления о религиозных организациях, повсеместно стали создаваться «союзы воинствующих безбожников». Так, 15 мая 1932 г. «Союз воинствующих безбожников» спланировал свою пятилетку, объявив о планах в первый год закрыть все духовные школы; во второй год провести массовое закрытие храмов, запретить издание религиозных сочинений и изготовление предметов культа; в третий год выслать всех служителей культа за границу; в четвертый год закрыть оставшиеся храмы всех религий и, наконец, в пятый — закрепить достигнутые успехи. Таким образом, воинствующие атеисты полагали, что к 1 мая 1937 г. имя Бога должно быть забыто на всей территории СССР.

Сталинская конституция 1936 г. ст. 124 еще больше ослабила положение верующих, оставив им, вместо «свободы религиозных исповеданий (в редакции 29 года), лишь «свободу отправления религиозных культов» [3, с. 61].

Именно с постановления ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» стало началом повального закрытия церквей по всей стране, в том числе и в Азовском районе и полным уничтожением церковной структуры и духовенства, которое началось в период с 1933 по 1938 г. Самое наибольшее количество храмов было закрыто именно в 1938 г., причем решением одного заседания: согласно протокола № 3, постановлением от 2 октября 1938 г., приказом 44 [4, с. 22–25].

В результате проводимой антицерковной политики в Азовском районе к сороковому году, остался единственный действующий храм, который не был закрыт благодаря усилиям прихожан [4, с. 25], это Преображенский храм хутора Обуховка. Таким образом, в Великую Отечественную войну город Азов и Азовский район вступил с полностью разрушенной церковной структурой, а закрытые помещения храмов начали активно использовать в качестве ссыпных пунктов зерновых культур.

С началом войны город Азов и район был вовлечен в трудности военного времени. При хаотичной эвакуации госимущества из города в 1942 г., был сожжен Архив города Азова за советское время, в огне которого и погибли многие протокольные данные по закрытию азовских храмов в эту пору.

Как и большинство церквей Ростовской области, храмы Азовского района открывались в основном в 1942 г. всего было открыто 24 церкви, причем одна из них в 1942 г. была открыта впервые, а не возрождена.

Возможность открытия приходов было обусловлено июльской директивой 1941 г., «о церковной политике на Востоке» фюрера и циркуляра Главного управления имперской безопасности о религиозной политике на Востоке «О понимании церковных вопросов в занятых областях Советского Союза». Эти директивы определяли основные направления нацистской политики по отношению к Русской Православной Церкви на оккупированных территориях. В частности, в них говорилось о необходимости поддержать религиозные движения как враждебные большевизму, при этом дробить их на мелкие течения во избежание консолидации для борьбы с Германией, не допускать контактов лидеров разных конфессий и использовать религиозные организации для помощи немецкой администрации [5].

Факторы дробления и раскола стали ядром религиозной политики, которая окончательно сложилась к весне 1942 г. [5]. В соответствии с этой политикой, германские органы власти должны были лишь терпеть Православную Церковь и при этом содействовать ее максимально возможному дроблению на отдельные течения во избежание возможной консолидации «руководящих элементов» для борьбы против рейха.

После поражения в Сталинградской битве (ноябрь 1942 г. — февраль 1943 г.), гитлеровцы начали повсеместное отступление из пределов Сев Кавказа. В это же время был освобожден и Азовский район.

С дальнейшим отступлением немецких войск на запад к границам СССР жизнь в Азове и районе входила в свое довоенное русло. Во 2-й половине Великой Отечественной войны отношение сталинского правящего аппарата к Русской Православной Церкви в силу ряда причин несколько изменилось. Был избран Патриарх, открывались храмы, ссыльные священнослужители были отзываются из армии и мест заключения [6, с. 121]. В городе Азове и районе советская власть также допустила существование открытых при оккупантах молитвенных домов в бывших церковных помещениях. Представители Горисполкома заключали с верующими типичный «договор», на право пользования помещением в богослужебных целях [7] и благодаря сохранившимся архивным данным мы можем частично реконструировать события тех лет.

Но, несмотря на открытие приходов в послевоенном Азовском районе и городе для его верующего населения началась эпоха новых испытаний. Созданный 14 сентября 1943 г. Совет по делам Русской Православной Церкви при Совмине СССР регулировал в стране все отношения между местными властями и церковным руководством [6, с. 124]. По положению, утвержденному постановлением СНК СССР № 1095 от 7 октября 1943 г., Совет должен был осуществлять связь между правительством СССР и Патриархом по всем вопросам Русской

Православной Церкви, требующих своего разрешения со стороны правительства СССР [8]. В важных случаях решение принимало не правительство, а ЦК КПСС, а иногда и лично Генеральный секретарь ЦК КПСС.

В областях, краях, автономных и союзных республиках Совет имел своих уполномоченных, которые наблюдали за правильным проведением в жизнь на территории СССР государственных законов и постановлений правительства, относящихся к деятельности Русской Православной Церкви.

В Ростовской области решением облисполкома № 1005 от 19 апреля 1944 г. была учреждена должность уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете народных комиссаров СССР по Ростовской области (впоследствии при Совете Министров). При уполномоченном была учреждена должность секретаря уполномоченного. Аппарат уполномоченного Совета был подчинен Ростовскому облисполкому и Совету по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР. А 5 февраля 1944 г. Советом по делам Русской Православной Церкви была утверждена «Инструкция Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР для уполномоченных Совета при Совете народных комиссаров союзных автономных республик и при обл.(край.) исполкомах [9].

С мая 1944 г., т.е. с момента утверждения Совета должность уполномоченного занимал Григорий Амарантов [10]. Именно в период с 1947 по 1950 г. в Азовском районе и развернулся новый виток более изощренных гонений. В сохранившихся архивных документах, четко видна прямо диавольская тактика местного уполномоченного по делам Русской Православной Церкви Григорий Амарантова в отношении азовских храмов. В эти годы им разрабатывается целая программа по ликвидации церковных общин города, где первыми пострадали Александро-Невский и Иоанно-Предтеченский молитвенные дома, такая же участь постигла и многие приходы Азовского района.

Местная пресса в то время сообщала, что «только за один 1960 год были закрыты все молитвенные дома в городе Азове, селах: Кугей, Головатовка, Займо-Обрыв, Самарское и многие другие...» храмы Азовского района [11]. На этом трагическом событии в 1960 г. в городе Азове и районе прекратилась церковная жизнь. Поскольку к 1942 г. подавляющее большинство храмов Азовского района было разрушено, а общины занимали либо бывшие церковные сторожки, либо помещения, выделяемые колхозами, то по требованию местных властей, они были вынуждены покинуть заново оборудованные молитвенные дома, что в некоторых случаях так же повлекло за собой прекращение существования общин.

Вторую волну закрытия храмов выстояли лишь четыре храма Азовского района, это Преображенский храм хутора Обуховка, Покровский храм с. Кагальник, Георгиевский приход с. Кулешовка и Вознесенский приход с. Круглое.

В пору расцвета гласности и перестройки город Азов коснулись, новые перемены. Уполномоченные Совета по делам Русской Православной Церкви при Ростовском Облисполкоме стали более лояльно относиться к духовенству. В местной печати стали промелькивать сообщения о восстанавливаемых церквях в Азовском районе. А в самом городе Азове лишь только в начале 1989 г., впервые после 29 лет духовной пустыни, началось строительство нового храма недалеко от прежней Александро-Невской и Андреевской церквей, т.е. в черте исторической территории Азовской крепости XVII–XVIII вв. Инициаторами открытия прихода и строительства храма на тот момент стали жители г. Азова, посещающие Покровский храм с. Кагальник. После многочисленных обращений прихожан районных храмов, выходцев из города Азова, Азовским райисполкомом было выделено небольшое помещение для совершения богослужений и разрешено строительство нового храма в честь Пресвятой и Животворящей Троицы. [12, с. 14] Первым постоянным настоятелем этого храма был определен прот. Александр Осяк. В это же время епископом Азовским был наречен и хиротонисан архимандрит Сергей (Полеткин) [13], который часто бывал в этом храме.

С 1991 г. образовавшийся Троицкий приход переехал на его временное местопребывание, на место пустыющего сквера. Здесь было начато строительство сначала Малого храма, а затем и большого Троицкого кафедрального собора.

Так закончился период взаимоотношений Русской Православной Церкви с государственными структурными образованиями на примере храмов Азовского района в период с 1917 по 1991 г.

Как показало проведенное исследование, антицерковная политика советского государства к моменту Великой отечественной войны привела Русскую Православную Церковь к состоянию почти полного физического уничтожения: были закрыты почти все храмы, репрессирована и расстреляна значительная часть духовенства, из церковных иерархов остались на свободе только четыре. То же самое происходило и в Ростовской области в частности в Азовском районе. История храмов Азовского района как нельзя лучше отражает ту ситуацию, которая была характерна для всей России. Значительное число церквей этой небольшой административной единицы в довоенный период было полностью уничтожено, из 21-й существующей церкви Азовского района, во время оккупации богослужения были возобновлены в 16

храмах, еще пять общин были зарегистрированы немного позднее, но после второй волны гонения не закрытыми остались лишь четыре храма Азовского района. Лишь только концу 1991 г. количество открытых храмов увеличилось до семи.

В последующие годы церковная жизнь возобновилась практически на всей территории Азовского района, где были разрушены и закрыты храмы, и на сегодняшний день в Азовском районе открыты для совершения богослужений 21 храм и пять часовен.

Список литературы

1. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М.: Крутицкое Патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 2000. С. 25.
2. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство 1917–1941. Документы и фотоматериалы. Москва: ББИ св. ап. Андрея, 1996. С. 250–261.
3. *Цыпин В.*, прот. История Русской Церкви: 1917–1990: Учебник для православных духовных семинарий. М.: Московская Патриархия, Изд. дом «Хроника», 1994. С. 103.
4. *Табунщикова Л. В., Шадрина А. В.* Закрытие церквей и молитвенных зданий Донской области в 1920–1930-е годы. Сб. документов. Ростов н/Д, 2013. С. 22, 25.
5. Германская церковная политика и «религиозное возрождение» на оккупированной территории Белоруссии, Прибалтики и Северо-Запада России // <http://www.pstbi.ccas.ru>.
6. *Владислав Цыпин прот.* История РПЦ 1917–1990, МП 1994. С. 121, 133
7. «Исполнительным комитетам Азовского совета депутатов трудящихся»/ГАРО ф. 2778, оп. 7, л. 96.
8. *Одинцов М. И.* Великая Отечественная война (1941–1945) и религиозные организации в СССР // Православная энциклопедия. Т. VI // www.sedmitza.ru.
9. ГАРО. Ф. Р-4173. Оп. 5. Д. 1.
10. ГАРО. Ф. Р-4173 Л. 2; Оп. 5. Д. 10. Л. 3.
11. *Олефиренко В.* Атеистические знания — в массы, Красное Приазовье 15.10.1961.
12. *Шадрина А. В.* Храмы Азовского района Ростовской области, 2014. Жанр: Православие. Издательство: Фонд им. священника Илии Попова. Ростов-на-Дону. 208 с. ISBN: 978–5–91365–219–5. Серия: Православный Тихий Дон.
13. *Протоиерей Александр Киреев.* Епархии и Архиепископы Русской Православной Церкви в 1943–2002 годах. — М., 2002. — 479 с. — С. 333–334.

Иеромонах Агапий (Чернышов Анатолий Юрьевич)

*магистрант 2 курса кафедры
государственно-конфессиональных отношений
Донской духовной семинарии,
г. Ростов-на-Дону*

Анализ и оценка религиозной идеологии византийских исихастов в трудах советских ученых

Аннотация: В статье рассматривается проблема исторической оценки религиозной идеологии византийского исихазма, как ярчайшего явления социальной и политической жизни Византии XIV–XV вв., советскими учеными, специалистами по истории и культуре Византийской империи.

Ключевые слова: политический исихазм, религиозная идеология, религия и культура, религия и политика, религия и власть, социальная доктрина.

Hieromonk Agapy (Chernyshov Anatoly Yurievich)

*2nd year undergraduate of the department
state-confessional relations
Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

Analysis and evaluation of the religious ideology of the byzantine hesychasts in the works of soviet scientists

Abstract: The article deals with the problem of the historical assessment of the religious ideology of Byzantine hesychasm, as the brightest phenomenon of the social and political life of Byzantium in the XIV–XV centuries, by Soviet scientists, specialists in the history and culture of the Byzantine Empire.

Keywords: political hesychasm, religious ideology, religion and culture, religion and politics, religion and power, social doctrine.

Византийское влияние в религиозной и политической культуре Руси осмысливалось и оценивалось на протяжении длительного исторического периода, не только в отечественной, но и в зарубежной философской и богословской мысли.

В советский период истории России проблема политического влияния социальной философии Византии обсуждалась не так широко, как культурное или религиозное влияние, которому нередко приписывался реакционный характер. Оценка религиозной идеологии византийских исихастов XIV–XV вв. прослеживается в работах некоторых советских и российских исследователей (Г. М. Прохоров, И. П. Медведев, С. С. Хоружий и некоторые другие авторы) не вполне четко, за исключением, пожалуй, работ Г. М. Прохорова, благодаря которому

в научный оборот входит понятие «политического исихазма». Проблема политического исихазма получает дальнейшее обсуждение уже в постсоветские годы, например, в исследованиях В. В. Петрунина, развивающего некоторые культурологические и культурно-политические идеи Г. М. Прохорова.

В своем социальном и культурно-политическом значении религиозная идеология византийских исихастов предполагала особую форму отречения от мира, связанную с умеренностью во всем, доходящей до минимализма. Предполагалось, что ограничивая себя в том, что не является насущной потребностью человека, все категории византийского населения, увлеченные практикой исихазма, получают значительный объем высвободившегося времени, ранее уделявшегося обычным для них родам занятий, которое затем можно будет использовать для молитвенно-созерцательного делания и в целом для религиозной аскезы. Немаловажное значение уделялось здесь и идее служения ближнему своему, при этом характерно, что ценность государства как такового и государственной власти отходит в политической идеологии исихастов на второй план, уступая квазирелигиозной ценности некой абстрактной имперскости.

К чему это привело в исторической перспективе — достаточно хорошо известно. Утратившая доверие византийская власть, не смогла в нужный момент мобилизовать имеющийся в наличии социальный ресурс и потерпела сокрушительное поражение. При этом была дискредитирована не сама идея власти, а власть в лице вполне конкретных субъектов государственной власти, униональная политика которой воспринималась большинством ромеев в качестве акта апостасии, чему в немалой степени способствовала религиозная идеология и социальное влияние политического исихазма, возраставшее на протяжении десятилетий. И. П. Медведев характеризует исихастские споры 1340-х гг. как крупнейшее идеологическое движение в Византии, обращая внимание на то, что за богословско-схоластическими положениями «велся глубоко принципиальный спор о таких фундаментальных понятиях, как природа человека, его место в мире..., как понимание нравственного идеала и реальной системы духовных ценностей, на основе которой должно зиждется общество; в конечном счете речь шла о путях развития византийской культуры» [1; с. 38].

Значение религиозной идеологии византийских исихастов для развития религиозной и политической мысли, культурного развития, а также для византийской истории, в целом, может оцениваться на основе достигнутых результатов, поскольку передача идей в то время носила преимущественно устный характер и осуществлялась в форме публичных и, нередко закрытых «салонных» выступлениях (например, выступления Варлаама Калабрийского в доме Иоанна Кантакузина).

Однако, высказываемые идеи могли оказать огромное социальное влияние [1; с. 16–17, 21]. И. П. Медведев называет византийских исихастов монашеской «народной партией», противостоящей интеллектуальной элите в лице византийских гуманистов, принесшей в интеллектуальную атмосферу Византии того времени дух нетерпимости [1; с. 39–40]. Политическую идеологию и культурное влияние исихастов XIV–XV вв. упомянутый автор оценивается как «исихастскую реакцию» [1; с. 64].

Понятие «политического исихазма» связано с именем другого советского исследователя-медиевиста Г. М. Прохорова, предложившего данный термин в 1960-е гг. для обозначения мощного социально-политического движения в Византии XIV–XV вв., характеризующего идеологов исихастов как теоретиков, вовлеченных гражданской войной в политическую жизнь. Именно эти некогда отшельники, по словам Г. М. Прохорова, «стали во главе мощной жизнеспособной международной организации, в то время более общественно эффективной, чем окончательно подорвавшее свои силы государство» [4; с. 8].

Исихазм становится политическим явлением, когда по итогам гражданской войны 1347 г. важнейшие церковные посты занимают исихасты, последователи Паламы, стоявшие на стороне, победившей в гражданской войне партии [6; с.127].

Социально-психологический портрет отшельника-исихаста, обратившегося к миру, приводит в одном из своих трудов Г. М. Прохоров, такой «выходец из поднебесной скальной пещеры» нередко принадлежал к какому-либо знатному роду, рано принял монашеский постриг, имел опыт монашеского подвига в разных общинах и под руководством опытного отшельника-исихаста, успел получить хорошее образование, дававшее ему возможность разбираться в литературе и искусстве, обладал навыками полемиста-богослова, иконописца и т.д. [4; с. 11]. В общем и целом, социальная мобильность такого человека была довольно высока, что позволяло ему находить общий язык с людьми самых разных социальных страт. Идеологи исихазма пользовались поддержкой самых широких масс византийского населения, а их нонконформизм удачно сочетался с практичностью. При этом светских людей увлекала напряженность духовной жизни исихастов, тонность теорий, проницательность и т.д., в обществе появляются исихасты «по духу», по «внутреннему человеку» [4; с. 13].

Высказанные Г. М. Прохоровым идеи, по мнению некоторых современных авторов, озаменовали собой идеологическое и культурное изменение в трактовке исихазма [6; с.133], популяризация которой, спустя десятилетия была осуществлена С. С. Хоружим, а затем и В. В. Петруниным, настаивавшим на необходимости употребления более широкого по своему значению термина «социальный исихазм»

[2; с. 105–107]. Продолжая и развивая идеи, высказанные в свое время Г. М. Прохоровым, В. В. Петрунин основными называет следующие составляющие политической идеологии исихазма: 1) приоритет Царства Божия над царством кесаря, а следовательно, Церкви над государством; 2) автономия церковной власти; 3) сохранение единства и вселенского характера Константинопольского патриархата; 4) приоритет ромейского империализма над греческим национализмом; 5) проповедь православного ойкуменизма; 6) признание возможности поддержки государства только в случае верности последнего христианским ценностям; 7) противостояние католическому идеологическому и западноевропейскому политическому и экономическому влиянию [2; с. 107]. Сказанное выше позволяет прийти к заключению о переоценке характерного для советской идеологической линии отношения к византийскому исихазму, как антигуманистичному и обскурантистскому направлению общественной мысли Византии, именно в трудах Г. М. Прохорова.

К проблеме исихазма С. С. Хоружий обращается еще в советские годы (вероятно, в 1970-х или ранее), однако до начала 1990-х гг. публикации такого рода, освещавшие проблему с позиции православного богословия и аскезы, были в СССР едва ли возможны. Слова С. С. Хоружего о том, что «исихастская практика в период зрелого византийского исихазма далеко уже не была чистой религиозной эмпирикой, на которую она могла походить в начальную свою эпоху» [5; с. 59] вполне могут быть отнесены не только к богословскому анализу эмпирического опыта исихастов, но и к социальной составляющей их деятельности в рассматриваемый нами исторический период.

Современный исследователь феномена «политического исихазма» В. В. Петрунин рассматривает исихазм, как своего рода идеологическую основу социальной революции в византийском обществе, ставшую защитной средой от впоследствии возобладавших в Европе идей секулярного гуманизма [2; с. 28].

По мнению Г. М. Прохорова, представляющийся чисто схоластическим вопрос о допустимости «в едином триипостасном божестве различать деятеля и действие, иначе — сущность и энергию» имел на деле «громадное практическое, социальное значение» [3; с. 89]. Озвученная Варлаамом точка зрения на практике могла привести, как считает Г. М. Прохоров, к религиозной апостасии, ведь если единственным путем к Богу является созерцание вещей тварных, то размежевание с католическим Римом не имеет смысла, именно к его преодолению и вели все усилия Варлаама [3; с. 90], тогда как противоположная сторона была готова пожертвовать в случае необходимости даже государственностью Византии.

С широким политическим протестом идеология исихазма окончательно смыкается у Николая Кавасилы. По словам Г. М. Прохорова, «Иоанн Кантакузин и Филофей Коккин... — вот фигуры «политического исихазма, или исихазма в политике» [3; с. 95], даже после вынужденного отказа от престола и принятия монашества, Иоанн Кантакузин сохраняет свое влияние при дворе и в обществе.

Согласно Г. М. Прохорову, «примерно к середине XIV в. в юго-восточной Европе складывается своеобразный тип общественного деятеля, в котором наслонились черты всех периодов «эволюции» исихазма... Это, как правило, монах-созерцатель-практик, но одновременно теоретик, «философ»; при этом он может быть писателем, переводчиком или иконописцем. Он нередко занимает тот или иной общественный пост (либо в церковной администрации, либо в качестве главы сплоченной вокруг него монашеской общины) и принимает активное участие в социальной, в том числе и политической, жизни» [3; с. 99].

Таким образом, сказанное выше позволяет проследить те направления, в которых в 1960–1970-х гг. начинает развиваться представление советских ученых о «политическом исихазме». В византийских исихастах некоторые из них видят консервативных охранителей мистико-религиозной, богословской и культурной составляющей социально-религиозного феномена византизма. При этом политическое и культурное влияние, оказанное византийскими исихастами XIV–XV вв. на сохранение и дальнейшее развитие исторического и культурного своеобразия других европейских народов, побуждает исследователей к довольно высокой оценке религиозной идеологии византийских исихастов.

В современной России эта точка зрения получает поддержку на протяжении двух последних десятилетий в работах авторов консервативного направления, негативно оценивающих влияние идей европейского гуманизма на культурно-историческое развитие России и западноевропейских стран. Однако, религиозная идеология византийского исихазма не всегда отвечает политическим и экономическим интересам государства, прежде всего, по причине своей космополитичности и направленности на достижение частных индивидуальных или корпоративных интересов, которые только ситуационно могут совпадать с интересами государства и актуальными потребностями социальной политики.

Отмеченной многими авторами общей чертой «политического исихазма» и византийского гуманизма стала индивидуалистическая установка обоих названных философско-теологических направлений общественной мысли Византии, наиболее ярко заявивших о себе в рассматриваемый исторический период. В современном обществе эта внутренняя особенность идеологии «политического исихазма» мо-

жет парадоксальным образом способствовать усилению социальной атомизации и ослаблению государственного суверенитета.

Список литературы

1. *Медведев И. П.* Византийские гуманисты XIV–XV вв. — СПб.: Алетейя, 1997. — 341 с.
2. *Петрунин В. В.* Политический исихазм и его традиции в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви»: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. — М., 2002. — 132 с.
3. *Прохоров Г. М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // ТОДРЛ. — Т. XXIII. — 1968. — С. 86–108.
4. *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. — Л.: Наука, 1978. — 238 с.
5. *Хоружий С. С.* Богословие — исихазм — антропология // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2009. Т. 10. — Вып. 4. — С. 57–69.
6. *Stöckl K.* Political Hesychasm? Vladimir Petrunin's Neo-Byzantine Interpretation of the Social Doctrine of the Russian Orthodox Church // Stud East Eur Thought. — 2010. — № 62. P. 125–133.

Шарипов Михаил Спиридонович

*иерей, магистрант 2 курса кафедры
государственно-конфессиональных отношений Донской
Духовной семинарии,
г.Ростов-на-Дону*

Церковь в вооруженных силах в России и за рубежом

Аннотация: Статья посвящена вопросу взаимодействия Церкви с Вооруженными силами РФ и за рубежом. Дана краткая историческая справка, показаны причины неоднозначных взглядов на участие Церкви в деятельности силовых структур.

Ключевые слова: военное духовенство, капелланы, церковь и вооруженные силы, взаимодействие, симфония властей, церковь за рубежом.

Sharipov Mikhail Spiridonovich

*Priest, 2nd year master student of the department
state-confessional relations of the Don Theological Seminary,
Rostov-on-Don*

The church in the armed forces in Russia and abroad

Abstract: The article is devoted to the interaction of the Church with the Armed Forces of the Russian Federation and abroad. A brief historical

background is given, the reasons for the ambiguous views on the participation of the Church in the activities of law enforcement agencies are shown.

Keywords: military clergy, chaplains, church and armed forces, interaction, symphony of authorities, church abroad.

Как известно, Церковь всегда имела особое попечение о воинах, оказывая государству помощь в воспитании духа верности Отечеству и высоким нравственным идеалам. Защита Отечества — это и священный долг каждого гражданина и в то же время подвиг жертвенной любви в защиту Родины и соотечественников, поэтому, с духовной точки зрения, воинское служение должно проходить с исполнением Заповедей Божиих и с приобретением христианских добродетелей.

В России церковно-государственные отношения в процессе своего исторического развития обретали различные модели и формы: это и «симфония церкви и государства», и «принцип примата государственной власти» и «принцип отделения церкви от государства». Стоит отметить, что несмотря на определенные сложности в существовании Русской Православной Церкви в советский период, на Поместном соборе 1971 года в числе основных вопросов упоминалось и о важности взаимодействия и государства — епископатом и духовенством было выражено твердое намерение и дальше развивать «добрые отношения с нашим государством» [5].

Непосредственно возрождение взаимоотношения РПЦ с Вооруженными силами началось только лишь в 90-х гг. Первое официальное Соглашение о взаимном сотрудничестве между Министерством обороны и РПЦ было заключено в марте 1994. Затем после принятия ряда документов в Вооруженных силах была создана трехуровневая структура органов по работе с верующими военнослужащими, состоящая из управления, отделения и помощников командиров. А Русской Православной Церковью в 1995 г. был создан Синодальный отдел по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями. Также офицерский состав имеет возможность получить высшее богословское образование в Центре духовного образования военнослужащих при Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете. Военные священники обучаются в Военном университете Министерства обороны.

Введение института военного духовенства в 2009 г. положило начало «принципиально новому подходу в работе с личным составом Вооруженных сил РФ» [1, с. 181].

В рамках совместного проекта с Министерством обороны РФ в 2014 г. в Ростове-на-Дону в Донской духовной семинарии прошла защита первой в истории современной России учебно-ознакомительной практики по подготовке военного духовенства — была

организована войсковая стажировка 7 офицеров запаса в должностях помощников командира по работе с верующими военнослужащими.

Официальные документы, создающие фундаментальную правовую основу для осуществления церковно-армейского взаимодействия — это «Положение по организации работы с верующими военнослужащими ВС РФ» 2010, «Положение о военном духовенстве РПЦ в Российской Федерации» 2013, закон «О свободе совести и о религиозных объединениях».

Совершение богослужений, духовно-просветительская работа, участие в мероприятиях по патриотическому и нравственному воспитанию, оказание содействия командованию в укреплении правопорядка и дисциплины — таковы одни из основных задач военного духовенства.

Однако значение влияния Русской Православной Церкви на Вооруженные силы оценивается неоднозначно: в обществе не прекращаются дискуссии вокруг понятий о свободе совести и вероисповедания, принципа светскости государства, а также религиозного проникновения РПЦ в силовые структуры. А в некоторых случаях обсуждается полное отрицание необходимости и возможности церковно-армейского взаимодействия. Так, в статье «Русская Православная Церковь и Вооруженные силы» С. Г. Осьмачко, анализируя деятельность РПЦ в ВС РФ, отмечает «выгоду» Церкви от тесного взаимодействия с государством и армией: привилегированное положение Церкви, эффективная «пропаганда своего учения» и так далее. [5; с. 46] Также автором упомянутой статьи критикуется идея введения военного духовенства в 2009 году, которая «нарушает законодательство о свободе совести и способствует клерикализации армии», поскольку таким образом РПЦ всего лишь «решает свою задачу максимального проникновения в силовые структуры». Но с другой стороны Осьмачко отмечает тот факт, что моральный авторитет военного духовенства «мог бы улучшить нравственный и деловой облик современных ВС, помочь в преодолении неблагоприятных явлений в жизни армии... стать верным помощником командования в воспитании военнослужащих». [5; с. 48, с. 50].

По мнению Мозгового С. А. количество практикующих верующих в армии незначительно, попытка возврата симфонии государства и церкви положительных результатов не дают и многие военные руководители якобы «не замечают» явно антиконституционный характер мероприятий и решений, проводимых Русской Православной Церковью в Вооруженных силах РФ. «Оказывая организационную, материально-техническую и финансовую помощь РПЦ и пропагандируя церковные мифы, государство стремится найти в ней опору для своей внутренней политики и сакрализации власти». [4; с. 97].

Ларенко Ю. А., рассматривая отношение Русской Православной Церкви к воинскому служению, констатирует тот факт, что «развитие отношений российских силовых ведомств с РПЦ находится в сильной зависимости от оценки их высшим руководством того или иного силового ведомства» [3; с. 78],

Ситуация с религиозным окормлением военнослужащих за рубежом иная — в большинстве стран, кроме Китая и Северной Кореи, военные священники на протяжении многих лет присутствуют в армии на законных основаниях, их правовой статус закреплен во внутригосударственных и международных законах (Женевская конвенция 1949 года). К примеру, в американской армии должность капеллана учреждена в 1775 г., статус армейского священника приравнен к офицерскому, во многих военных частях действует Союз православных капелланов. Но стоит отметить, что и в США уже были попытки опротестовать институт капелланства также по причине светскости государства и «слишком настойчивого декларирования религиозной позиции» — в американских Вооруженных силах активно действует мощная система СМИ по религиозному просвещению. Капелланы в британской армии функционируют для духовного воспитания военнослужащих, пропагандируя патриотизм, долг и честь, верность традициям. В германской армии деятельность капелланов направлена больше на решение духовных вопросов, оказание морально-психологической поддержки, и стоит отметить, что военные священники могут самостоятельно выбирать форму работы с военнослужащими. Во Франции институт военных священников учрежден еще в 742 г. и даже во время отделения церкви от государства капелланы продолжали действовать в армии на законных основаниях. В Польше военное духовенство официально закреплено еще в XVII в., было упразднено в социалистическое время и возрождено с 1991 г., польские священники находятся среди солдат в офицерском звании, помимо богослужбной деятельности следят за соблюдением нравственности и морали в вооруженных силах. В Чехии капелланы находятся постоянно в составе чешского миротворческого батальона, окормляя личный состав ВС в экстремальных условиях.

Полковник П. Колесов, кандидат философских наук, изучая роль военных священников в иностранных армиях, отмечает не только положительные стороны капелланской деятельности — негативные моменты присутствуют в тех армиях, где военные священники имеют офицерские звания, поскольку личный состав «относится к ним больше как к офицерам, нежели как к душепечителям. Можно предположить, что с нарастанием противоборства в информационной сфере роль капелланов в перспективе будет только возрастать» [2; с. 25].

Таким образом, оказывая положительное влияние на Российское воинство, укрепляя патриотические чувства и боевой дух военнослужащих, Церковь нуждается в дальнейшем совершенствовании для плодотворного соработничества с Вооруженными силами. Несмотря на различные препятствия и непростой ситуации в современной системе международных отношений, необходимо совместными усилиями духовенства и командования армии возродить духовный облик воина-защитника Отечества.

Список литературы

1. *Артемов А. А.* Влияние Русской Православной Церкви на Вооруженные силы Российской Федерации // Историческая и социально-образовательная мысль. 2014. № 4 (26).
2. *Колесов П.* Роль института военных священников в вопросе укрепления морального духа военнослужащих иностранных армий // Зарубежное военное обозрение. № 3. 2008. С. 21–28.
3. *Ларенко Ю. А.* Отношение Православной Церкви к воинскому служению. вып.квалификационная работа. Коломна, 2018.
4. *Мозговой С. А.* Свобода совести в Вооруженных силах, других воинских формированиях // Свобода убеждений, совести и религии в современной России: специализир. информ.-аналит. докл.: [монография] / [Бабушкин А. В. и др]; [сост. и общ. ред. С.А. Бурьянов, Н. В. Костенко]. — М.: Московская Хельсинкская группа, 2007. — 272 с.
5. *Осьмачко С. Г.* Русская Православная Церковь и Вооруженные силы РФ // Ярославский педагогический вестник. — 2013. — № 1. — Т. I. С. 42–51.
6. Поместный собор Русской Православной церкви (1971). Электронный ресурс, URL: [http://ru.wikipedia.org/wiki/Поместный_собор_Русской_православной_церкви_\(1971\)](http://ru.wikipedia.org/wiki/Поместный_собор_Русской_православной_церкви_(1971)) (дата обращения: 15.04.2021).
7. Уставом и молитвой: кто такие капелланы. Электронный ресурс, URL: <http://officery.ru/security/3335> (дата обращения: 15.04.2021).

СОДЕРЖАНИЕ

Вместо предисловия	3
Обращение Председателя отдела внешних церковных связей, ректора общецерковной аспирантуры и докторантуры, Президента научно-образовательной теологической ассоциации Митрополита Волоколамского Илариона	3

Раздел I

ПРАВОВАЯ ТЕОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ: МЕТОДОЛОГИЯ, ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И НАПРАВЛЕНИЯ

Астапов С. Н.

Постсекулярные трансформации теологического дискурса в современной России	5
--	---

Батиев Л. В.

Право, как предмет теологии в трактате Ф. Суареса «De legibus ac deo legislatore»	10
--	----

Бойко А. И.

Христианские корни отечественного уголовного права	18
--	----

Иванченко А. В., Пасечник Д. Г.

Статус человеческого эмбриона (взгляд государства и Православной Церкви)	30
---	----

Инок Сергей (Ильин Д. А.)

Политическая теология лютеранства как основа государственной церковности	35
---	----

Келеберда Н. Г.

К вопросу о моделировании церковно-государственных отношений в условиях трансформации публичного пространства	47
---	----

<i>Кондратенко С. В.</i> Постсекулярность в современном государстве и праве	52
<i>Ларионов А. Н.</i> Эволюция правового регулирования внутренней структуры и органов управления Русской Православной Церкви в X–XVIII вв.....	56
<i>Макаренко К. Г.</i> Вопрос о границах церкви в богословии священномученика Илариона (Троицкого)	62
<i>Медушевская Н. Ф.</i> Роль православного исихазма в формировании отечественного правосознания.....	68
<i>Мякушко В. В.</i> Христианское государство: природа и смысл	73
<i>Овчинников А. И.</i> Правовая теология: предметное поле и междисциплинарный дискурс	80
<i>Осветимская И. И.</i> Права человека vs. традиционные ценности: причины конфликта.....	88
<i>Павлов В. И.</i> Востонохристианская концепция личности и ее значение для формирования человекоориентированного подхода к праву.....	97
<i>Подвысоцкий В. В.</i> Информационные атаки на современную церковь и верующих в России и за рубежом.....	106
<i>Полубат С. С.</i> Духовно-нравственные ценности в интегративных концепциях русских философов права XIX–XX вв.....	113
<i>Почтовый П. П.</i> Религиозный компонент обычного права этносов России	117

<i>Румянцев К. М.</i> Церковь в Вооруженных Силах России и за рубежом.....	123
<i>Рыбиков Р. А.</i> Использование инструментов PR в работе с антиклерикальными акциями в интернет-пространстве.....	133
<i>Семибратова В. З.</i> Русский космизм и советский атеизм.....	138
<i>Иеромонах Амвросий (Скляров А. В.)</i> К вопросу об обосновании христианских ценностных оснований права.....	142
<i>Сорокин В. В.</i> О духовно-нравственных основаниях российского права.....	148
<i>Тер-Аракельянц В. А., Юхно А. В.</i> О философско-правовом персонализме в рамках философского теизма и значимости прочтения Шеллинга А.Ф. Лосевым.....	159
<i>Фомин Е. А.</i> Церковь в вооруженных силах в России и в странах Запада.....	166
<i>Иеромонах Агапий (Чернышов А. Ю.)</i> Проблема власти в идеологии византийского политического исихазма XIV–XV вв.....	174

Раздел II

СОВРЕМЕННАЯ РОССИЯ И ИНЕРЦИЯ СОВЕТСКОГО АТЕИЗМА В ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЯХ (К 50-ЛЕТИЮ ПОМЕСТНОГО СОБОРА 1971 ГОДА)

<i>Батиев Л. В.</i> Августин Блаженный и формирование средневековой теономии.....	179
<i>Бирюков И. Л.</i> Специфика христианской проповеди в аспекте современной политической теологии.....	186

<i>Васильев А. А.</i> Православные архетипы российского правосознания: сущность и значение в советский период	192
<i>Землякова С. Ю.</i> Развитие советской антирелигиозной системы взглядов на примере отношения к геноциду понтийских греков (посвящается Дню Памяти жертв геноцида греческого населения Понта 1914–1924 гг.).....	205
<i>Иванченко А. В., Пасечник Д. Г.</i> Христианская биоэтика и проблема суррогатного материнства (на примере католической церкви)	210
<i>Инок Сергей (Ильин Д. А.)</i> Церковь в советское время: особый тип государственно-конфессиональных отношений	218
<i>Кондратенко С. В.</i> Природа христианского государства	229
<i>Конопий А. С.</i> Влияние религиозных учений на развитие Китая	234
<i>Краснова А. Г.</i> Религиозная община в постсекулярном обществе: между индивидуализмом и коллективизмом	239
<i>Иеродиакон Климент (Крючков И. В.)</i> Современное законодательство Российской Федерации о религиозных объединениях	245
<i>Лагунов А. А.</i> Современное российское законодательство о религиозных объединениях	250
<i>Ларионов А. Н.</i> Конституционно-правовое закрепление соотношения коммунистической идеологии и религии в СССР.....	257
<i>Леусенко Д. А., Леусенко И. В.</i> Ересь Феодосия Косого и государственно-конфессиональные отношения в религиозной полемике инока Зиновия Отенского с еретиками XVI в.: инерция советского атеизма в исследовании богословских проблем.....	263

Макаренко К. Г.

Экуменическая деятельность Русской Православной Церкви
в годы советской власти 275

Мамычев А. Ю.

Постдуховность в цифровом мире:
тенденции и риски 281

Москвитина Е. И.

Казачий храм: реставрация формы
или восстановление идеи? 288

Орешин А. В.

Скрытая угроза неоязычества и влияние
на российскую молодежь 293

Подвысоцкий В. В.

Мифы атеизма и инструменты пропаганды:
советский аспект антирелигиозной борьбы 298

Почтовый П. П.

Роль Русской Православной Церкви
в формировании национального самосознания
в современном обществе 307

Проскурин Е. А.

Юридические технологии обеспечения духовного
суверенитета России (на примере законодательства
о свободе совести и религиозных объединениях) 313

Рыбалка Ю. А.

Роль идеологии консьюмеризма в формировании
личности современного типа 323

Стабровский Е. И.

Понимание человека в контексте формирования
индивидуального правового сознания:
лично-ценностный подход 326

Табунщикова Л. В., Гуров Н. В.

Историография кампании по изъятию церковных ценностей
1922 г. в Донской области 333

<i>Тер-Аракельянц В. А.</i>	
Решение «проблемы тела» в христианской традиции.....	338
<i>Иеродиакон Ефрем (Устименко С. В.)</i>	
Собор 1917–1918 гг. и восстановление Патриаршества	343
<i>Фомин Е. А.</i>	
Армия и церковь: история и современность.....	353
<i>Фомина Е. С.</i>	
Анализ духовной составляющей советского менталитета	360
<i>Фоминская М. Д.</i>	
Права человека в контексте социальной концепции Русской Православной Церкви	373
<i>Чапкий Н. Н.</i>	
Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991) на примере храмов Азовского района.....	378
<i>Иеромонах Агапий (Чернышов А. Ю.)</i>	
Анализ и оценка религиозной идеологии византийских исихастов в трудах советских ученых	385
<i>Шарипов М. С.</i>	
Церковь в вооруженных силах в России и за рубежом	390