

ФЕДЕРАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР

КОЛЬСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР

РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ПРАВОСЛАВИЕ И НАУКА В АРКТИКЕ

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
«КОЛЬСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК»

ХРАМ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ Г. АПАТИТЫ
МУРМАНСКАЯ ЕПАРХИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ИМПЕРАТОРСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО
(АПАТИТСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ)

ПРАВОСЛАВИЕ И НАУКА В АРКТИКЕ

Издательство Кольского научного центра РАН
2023

УДК 23/28
ББК 86.372 + 72
П68

Печатается по решению Редакционного совета по книжным изданиям ФИЦ КНЦ РАН

Рецензенты:

доктор исторических наук *С. А. Никонов*,
доктор исторических наук *Е. А. Калинина*

Православие и наука в Арктике : сборник статей / под редакцией
П68 С. В. Кривовичева, К. С. Казаковой ; ФИЦ КНЦ РАН ; Приход Храма Успения
Пресвятой Богородицы г. Апатиты. — Апатиты : Издательство Кольского
научного центра РАН, 2023. — 223 с. : ил.

ISBN 978-5-91137-498-3

Сборник статей представляет собой первый выпуск из серии «Православие и наука в Арктике». Книга посвящена различным проблемам в области археологии, истории, этнографии Кольского Севера. Особое внимание в ней уделено церковной истории и актуальным вопросам отношений науки и религии. Авторы статей — ученые, исследователи, священнослужители Русской Православной Церкви.

Книга предназначена для специалистов в области истории, этнографии и археологии, а также для широкого круга читателей, интересующихся историей Церкви в Российской Арктике, вопросами соотношения религиозного познания и научной картины мира.

УДК 23/28
ББК 86.372 + 72

Научное издание
Технический редактор В. Ю. Жиганов
Подписано в печать 24.10.2023. Формат бумаги 70×108 1/16.
Усл. печ. л. 19,50. Заказ № 58. Тираж 500 экз.

ISBN 978-5-91137-498-3

© ФИЦ «Кольский научный центр
Российской академии наук», 2023

MINISTRY OF SCIENCE AND HIGHER EDUCATION OF THE RUSSIAN FEDERATION

FEDERAL RESEARCH CENTER KOLA SCIENCE CENTER
OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

CHURCH OF THE ASSUMPTION OF THE BLESSED VIRGIN MARY IN APATITY
MURMANSK DIOCESE OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH

IMPERIAL ORTHODOX PALESTINE SOCIETY
(APATITY BRANCH)

ORTHODOXY AND SCIENCE IN THE ARCTIC

Publishing House of the Kola Science Center
2023

UDC 23/28
BBC 86.372 + 72
O-81

Published by the decision of the Editorial Council of the Federal Research Center “Kola Science Centre of the Russian Academy of Sciences”

Reviewers:

Doctor of Sciences (History) *S. A. Nikonov*,
Doctor of Sciences (History) *E. A. Kalinina*

O-81 *Orthodoxy and Science in the Arctic : Collection of Articles / edited by S. V. Krivovichev and K. S. Kazakova ; FRC KSC RAS ; Parish of the Church of the Assumption of the Blessed Virgin Mary in Apatity. — Apatity: Kola Science Center of the Russian Academy of Sciences Publ., 2023. — 223 pp.*

ISBN 978-5-91137-498-3

The collection of articles is the first issue in the series "Orthodoxy and Science in the Arctic". The book is devoted to various problems in the field of archaeology, history, and ethnography of the Kola North. Particular attention is paid to the Church history and topical issues of science and religion. The authors of the articles are scholars, researchers, and clergymen of the Russian Orthodox Church.

The book is intended for specialists in the fields of history, ethnography and archaeology, as well as for a wide range of readers interested in the history of the Church in the Russian Arctic, the relationship between religious knowledge and the scientific picture of the world.

UDC 23/28
BBC 86.372 + 72

ISBN 978-5-91137-498-3

© FRC “Kola Science Center of the Russian Academy of Sciences”, 2023

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	9
------------------	---

Церковная археология, история, этнография

Шахнович М. М.	Погребение в Церкви Рождества Богородицы на монастырском наволоке в устье реки Нива: археолого-исторический аспект.....	13
Федоров П. В.	Рядом с преподобным Трифоном: некрополь Печенгского монастыря «у Сретенской церкви» (Луостари) по данным метрических книг (1855–1920 гг.).....	23
Старицын А. Н.	Мягрецкий скит.....	38
Иеромонах Никодим (Коливатов), Шахнович М. М.	К истории саамской часовни на озере Часыньявр.....	45
Протасова А. В.	Понятие «олень» в топонимике центральной части Кольского полуострова: лингвистические аспекты взаимодействия саамской и поморской этнических групп.....	54

История Церкви на Кольском Севере

Газизов В. В.	Священник Симеон Борисов и кольский воевода Иван Воронецкий.....	61
Кожевникова Ю. Н.	Инспекционная поездка архангельского епископа Георгия (Ящуржинского) по приходам Кольского благочиния в 1835 году.....	65
Бардилева Ю. П.	Антирелигиозная пропаганда на Европейском Севере России в 1918–1924 годы.....	74
Священник Анатолий Коряковский	Образование и развитие Мурманского православного прихода: очерки прошлого, настоящего, будущего.....	89
Кабыш З. А.	Страницы истории прихода и строительства храма Успения Пресвятой Богородицы г. Апатиты.....	101

СОДЕРЖАНИЕ

Наука и религия

Жиров В. К., Гонгарь О. Б., Мегорский В. В., священник Иоанн Данилец	Целостность человеческого естества и теоэкологические подходы к ее восстановлению.....	112
Священник Павел Дмитриев	Историко-языковой анализ Книги Еноха	154
Священник Сергий Кривовичев	Христианство и минералогия. Аббат Кристоф Годефрау и годефрауит.....	162
Бондарев Д. Е.	Кризисное состояние наук и возможные пути его преодоления.....	178

Православие и образование: история и современность

Казакова К. С.	Духовные основы православного начального образования в Российской империи в конце XIX — первой трети XX века.....	188
Ищенко А. В., Митина Е. Г.	Возможности преподавания школьной биологии в контексте православного вероучения.....	208

CONTENTS

Preface.....	9
Church archaeology, history, ethnography	
Shakhnovitch M. M.	Burial in the Church of the Nativity of the Virgin on the Monastyrskij Navolok at the mouth of the Niva River: archaeological and historical aspect..... 13
Fedorov P. V.	Nearby with St. Triphon: Necropolis of the Pechenga Monastery "near the Sretensky Church" (Luostari) according to the parish registers (1855–1920)..... 23
Staritsyn A. N.	Myagretsky hermitage..... 38
Hieromonk Nikodim (Kolivatov), Shakhnovitch M. M.	On the History of the Sami Chapel on Chasynyavr..... 45
Protasova A. V.	The concept of “deer” in toponymy of the central part of the Kola Peninsula: linguistic aspects of interaction Lapps and Pomors ethnic groups..... 54
History of the Church in the Kola North	
Gazizov V. V.	Priest Simeon Borisov and Kola voivode Ivan Voronetsky..... 61
Kozhevnikova Yu. N.	Inspection trip of the Archangel bishop George (Jashhurzhinskij) to the parishes of the Kola deanary in 1835..... 65
Bardileva Yu. P.	Antireligious propaganda in the European North of Russia in 1918–1924..... 74
Koryakovsky A., priest	Education and development of the Murmansk Orthodox parish: essays on the past, present and future..... 89
Kabysh Z. A.	Pages of the history of the parish and construction of the Church of the Assumption of the Blessed Virgin Mary in Apatity..... 101

СОДЕРЖАНИЕ

Science and religion

Zhirov V. K., Gontar O. B., Megorsky V. V., Danilets I., priest	Integrity of human nature and ecotheological approaches to its restoration.....	112
Dmitriev P., priest	Historical and linguistic analysis of the Book of Enoch....	154
Krivovichev S., priest	Christianity and mineralogy. Abbé Christophe Gaudefroy and gaudefroyite.....	162
Bondarev D. E.	Crisis state of sciences and methods to resolve it.....	178

Orthodoxy and education: history and modernity

Kazakova K. S.	Spiritual foundations of Orthodox primary education in the Russian empire in the late 19th — first third of the 20th century.....	188
Ishchenko A. V., Mitina E. G.	School biology education in the context of Orthodox creed.....	208

ПРЕДИСЛОВИЕ

Наука и религия представляют собой две обширные области человеческой деятельности, оказывающие значительное влияние на человеческое мировоззрение и восприятие действительности, через них — на волю и поступки отдельных людей и их сообществ, и, следовательно, на всю человеческую историю. Если религия (даже в её отрицании) всегда была неотъемлемой частью человеческого сознания, то наука в её современном виде всеобъемлющей технологической цивилизации возникла сравнительно недавно, не более четырех-пяти столетий назад. Через технологии наука создает особый мир, активно нарушающий традиционный уклад жизни народов, связывая их ранее не существовавшими средствами коммуникации, такими как телевидение, сотовая связь, всемирная паутина интернета. Между тем, религиозная жизнь как общение с Богом остается и вечно останется насущной потребностью человеческого духа, часто не осознаваемой и проявляющейся в критические моменты жизни и истории. Есть ли в принципе возможность построить цельное мировоззрение, в котором научная и религиозная картины мира были бы в согласии? Мы уверены в положительном ответе на этот вопрос.

В 2023 году группой православных ученых Кольского научного центра Российской академии наук был инициирован проект «Православие и наука в Арктике», направленный на развитие сотрудничества между научными институтами и Церковью. Проект был одобрен фондом поддержки гуманитарных и просветительских инициатив «Соработничество» в рамках конкурса «Православная инициатива». Одним из результатов этого проекта является данная книга, которая, как мы надеемся, положит начало целой серии изданий с одноименным проекту названием.

В настоящем сборнике представлены работы ученых и священнослужителей Мурманской епархии Русской Православной Церкви, посвященные как проблемам отношения науки и религии, так и разнообразным вопросам истории Церкви в Российской Арктике, церковной археологии, духовного образования и краеведения.

Сборник состоит из нескольких тематических разделов, объединенных определенным направлением научных исследований.

Первый раздел книги — «Церковная археология, история и этнография» — содержит ряд статей, посвященных различным аспектам жизни человека в Арктике, в том числе связанным с религиозной составляющей. В работе сотрудника Кольского научного центра РАН к.и.н. М. М. Шахновича представлены результаты археологических раскопок погребения в Церкви Рождества Богородицы на монастырском наволоче в устье реки Нива (юг Кольского полуострова). Исследование проливает свет на практику монастырских погребений позднего Средневековья на Русском Севере. Некрополю Печенгского монастыря посвящена статья д.и.н., проф. П. В. Федорова (г. Москва), в которой автор приводит результаты работы по реконструкции списка погребенных «рядом с Трифоном», а также рассматривает общие вопросы интерпретации сведений метрических книг

для выяснения локализации погребений. В статье к.и.н. А. Н. Старицына (г. Москва) на основании архивных документов реконструируется история староверческого скита, существовавшего в XIX веке недалеко от Кеми на реке Мягрека, а также биографии его основателя и насельников.

В статье настоятеля прихода Кафедрального собора Воскресения Христова п. Умба и Прихода святого преподобного Варлаама Керетского г. Островного (Североморская и Умбская епархия) иеромонаха Никодима (Коливатова) и сотрудника Кольского научного центра РАН к.и.н. М. М. Шахновича реконструируется история заброшенной часовни Рождества Христова на озере Часынъявр, территориально принадлежащей к Семиостровскому саамскому погосту. Работа сотрудницы Православного Свято-Тихоновского богословского института к. фил. н. А. В. Протасовой (г. Москва) посвящена межэтническим коммуникациям саамского и поморского субэтнотосов, которые автор рассматривает в контексте изучения топонимов центральной части Кольского полуострова. В статье анализируется процесс освоения саамских топонимов русским населением, в том числе и в связи с миссионерской деятельностью кольских святых, стремившихся к формированию общего языка «с просвещаемыми светом Христовой истины народами».

Второй раздел книги состоит из статей по истории Церкви на Кольском Севере. В работе В. В. Газизова (г. Мурманск) рассматриваются непростые взаимоотношения кольского воеводы Ивана Васильевича Воронежского с десятским священником Воскресенского собора Кольского острога Симеоном Борисовым. Известные в истории России конфликты церковной и светской властей особенно обострились в конце XVII века, предвзятое вступление страны, включая отдаленные от Москвы территории Кольского Севера, в имперский период своего существования. Особенности приходской жизни на Севере и поездке архангельского епископа Георгия (Ящуржинского) по Кольскому благочинию в 1835 году посвящена статья сотрудницы Кольского научного центра РАН к. и. н. Ю. Н. Кожевниковой, основанная на архивных документах фонда Кемского духовного правления Национального архива Республики Карелия.

Советский период истории Церкви на Кольском полуострове освещается в статье к. и. н. Ю. П. Бардиловой (г. Мурманск), в которой автор рассматривает особенности и формы антирелигиозной пропаганды на Европейском Севере в 1918–1924 годах. Автор привлекает для анализа архивный материал по истории борьбы с религией на Севере России, предшествовавшей и сопровождавшей мученический и исповеднический подвиг верующих и священнослужителей Кольской земли.

Две следующих работы раздела посвящены истории конкретных церквей и приходов Мурманской области. В статье магистра богословия штатного клирика храма святого великомученика и целителя Пантелеимона Мурманской епархии священника Анатолия Коряковского на основании архивных источников рассматривается история развития Мурманского Свято-Никольского прихода, который был образован в 1916 году и сейчас имеет статус кафедрального собора митрополии. Очерк члена Союза журналистов России З. А. Кабыш посвящен

сравнительно недавней истории прихода храма Успения Божией Матери города Апатиты. В работе обобщаются данные из опубликованных источников по истории Белореченского микрорайона и реконструируется история создания храма на основе воспоминаний непосредственных участников событий.

Третий раздел нашего издания — научно-богословский — раскрывает различные аспекты соотношения науки и религии. В коллективной работе сотрудников Кольского научного центра член-корреспондента РАН, д. б. н. В. К. Жирова, к. б. н. О. Б. Гонтарь, к. м. н. В. В. Мегорского и благочинного Апатитского округа настоятеля Храма св. Новомучеников и Исповедников Российских г. Апатиты священника Иоанна Данильца обсуждается проблема целостности духовной, психической и соматической составляющих организма человека и её поддержание с использованием экологической (ландшафтной) терапии. В основе этого подхода лежит оригинальная гипотеза психо- и соматотропных эффектов формирующегося зрительного образа ландшафтного пространства. Отмечаются разнообразные аспекты такого восприятия, в котором принимает участие не только психическое, но и физическое строение человека. В работе священника Павла Дмитриева, клирика храма Рождества Иоанна Предтечи г. Кандалакша, проводится историко-языковой анализ апокрифической книги Еноха. На основании проведенного исследования отец Павел заключает, что книга Еноха не могла быть написана ветхозаветным патриархом, что «...вполне согласуется с твердым убеждением православного церковного сообщества». Статья настоятеля Храма Успения Божией Матери г. Апатиты священника Сергия Кривовичева, академика Российской академии наук представлена как первая в серии работ с общим названием «Христианство и минералогия». В этих работах планируется рассмотреть минеральные виды, названные в честь христианских священнослужителей, с кратким биографическим описанием действующих лиц и их заслугами в области науки вообще и минералогии в частности. В представленной статье приводятся биография известного минералога и кристаллографа аббата Леона-Кристофа Годефруа и данные о названном в честь него минерале годефруаите. Работа к. т. н. Д. Е. Бондарева (г. Санкт-Петербург) содержит философский анализ кризисного состояния современного научного знания, которое, в частности, заключается в том, что «научное познание отделено от философии, метафизики, религии и богословия». Автор предполагает, что использование философских систем Э. Кассирера и Э. Гуссерля позволит ослабить указанный кризис и снять существующие противоречия между естественными и гуманитарными науками.

Четвертый — и завершающий — раздел книги посвящен проблемам православного образования. В статье сотрудницы Кольского научного центра РАН к. и. н. К. С. Казаковой анализируются духовные основы православного начального образования в Российской империи на рубеже XIX–XX веков. На основании архивных материалов по истории развития православных приходов на Кольском Севере автор показывает, что духовное образование не ограничивалось уроками Закона Божьего, но включало и приобщение детей к литургической жизни общины, причем священники северных приходов принимали самое активное

ПРЕДИСЛОВИЕ

участие в духовно-нравственном воспитании. Статья сотрудницы Кольского научного центра РАН А. В. Ищенко и д-ра пед. наук Е. Г. Митиной (г. Мурманск) содержит интересные соображения по вопросу школьного преподавания биологии. В частности, в работе отмечается, что «...на сегодняшний день возможности преподавания креационизма и других нематериалистических концепций в общеобразовательных школах в рамках основной образовательной программы по биологии объективно крайне малы». К сожалению, в статье не упоминается о возможности теистического истолкования эволюционного учения, что сняло бы имеющиеся противоречия. Публикация работы в сборнике производится в качестве дискуссии для возможного обсуждения в дальнейшем.

Выражаем глубокую благодарность к. и. н. М. М. Шахновичу и член-корреспонденту РАН, д. б. н. В. К. Жирову за содействие в привлечении рукописей для настоящего издания, а также фонду поддержки гуманитарных и просветительских инициатив «Соработничество» за финансирование проекта «Православие и наука в Арктике» в рамках конкурса «Православная инициатива» (договор 51-000365).

ЦЕРКОВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ, ИСТОРИЯ, ЭТНОГРАФИЯ

Православие и наука в Арктике. С. 13–22.
Orthodoxy and Science in the Arctic, pp. 13–22.

Научная статья
УДК 902.3"953"(470.21)
doi:10.37614/978.5.91137.498.3.001

**ПОГРЕБЕНИЕ В ЦЕРКВИ РОЖДЕСТВА БОГОРОДИЦЫ НА МОНАСТЫРСКОМ
НАВОЛОКЕ В УСТЬЕ РЕКИ НИВА: АРХЕОЛОГО-ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Марк Михайлович Шахнович

Центр гуманитарных проблем Баренц региона Федерального исследовательского центра «Кольский научный центр Российской академии наук», Апатиты, Россия, marksuk62@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0771-675X>

Аннотация

В 2013 году были проведены раскопки в алтаре монастырской церкви Рождества Богородицы в городе Кандалакша. В южной части раскопа найдено оригинальное двойное погребение двух мужчин, тела которых лежали друг на друге в одной яме. В статье рассматривается практика таких захоронений в позднем Средневековье на Русском Севере. Вероятно, это были монахи Кандалакшского монастыря имеющие высокий статус в местной общине. Датировка – середина XVII века.

Ключевые слова:

Русская Лапландия, Кандалакша, позднее Средневековье, могила в алтаре, православный погребальный обряд

Благодарности:

статья выполнена при поддержке федерального бюджета по теме государственного задания Центра гуманитарных проблем Баренц региона Кольского научного центра Российской академии наук № FMEZ-2022-0028.

Original article

**BURIAL IN THE CHURCH OF THE NATIVITY OF THE VIRGIN ON THE
MONASTYRSKIJ NAVOLOK AT THE MOUTH OF THE NIVA RIVER:
ARCHAEOLOGICAL AND HISTORICAL ASPECT**

Mark M. Shakhnovitch

Barents Centre of the Humanities of the Kola Science Centre of the Russian Academy of Sciences, Apatity, Russia, marksuk62@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0771-675X>

Abstract

In 2013, excavations were carried out in the altar of the monastery Church of the Nativity of the Virgin in the city of Kandalaksha. In the southern part of the excavation, an original double burial of two men was found, whose bodies lay on top of each other in the same pit. The article examines the practice of such burials in the late Middle Ages in the Russian North. Probably, they were monks of the Kandalaksha monastery who have a high status in the local community. Dating – the middle of the XVII century.

Keywords:

Russian Lapland, Kandalaksha, the late Middle Ages, grave in the altar, the Orthodox funeral rite

Acknowledgments:

the study was funded from the federal budget as part of the state project No. FMEZ-2022-0028 assigned to the Kola Science Centre of the Russian Academy of Sciences.

Введение

Рождественский Кандалакшский монастырь — это древнейшая обитель Русской Лапландии, основанная в первой трети XVI века. Он располагался на левом берегу реки Нива при впадении ее в Белое море. На противоположной стороне реки находилось древнее поморское поселение — центр сбора податей с лопарских погостов. В XVI–XVII веках монастырь активно развивался и имел обширное хозяйство и многочисленную братию. Уже на начальном этапе были построены два храма: Рождества Пречистой Богородицы и святителя Николая Чудотворца. Они неоднократно горели во время нападений «каянских шведов» (1589 год), «воровских шаек» (1613, 1615 годы), английской флотилии (1855 год) или «от небрежения» (1693 год). В 1764 г. монастырь упразднен по секуляризационной реформе Екатерины II и более не возрождался. Сейчас бывшая территория монастырской усадьбы занята поморским кладбищем XIX–XX веков и частными домами с огородами. От разобранной в 1942 году церкви Рождества Богородицы сохранился только каменный фундамент постройки 1865 года.

В 2013 и 2015 годах на месте алтаря церкви проведены небольшие раскопки общей площадью 47 м². Они выявили хорошо сохранившийся культурный слой XVII–XIX веков, состоящий преимущественно из наслоений пожаров, мощностью до 1,15 м и некоторые объекты, бытовавшие в подклети церкви: каменная кладка под Царскими вратами, валунное сложение под Престолом, остатки сгоревшего деревянного пола и бревенчатой алтарной преграды, очаг [1].

В южной части алтарного пространства найдено двойное ярусное погребение — два костяка хорошей сохранности, лежащие друг на друге в одной могильной яме. Эта находка в алтаре церкви небольшого северного монастыря, вследствие ее неординарности для региона, стала интересным событием, требующим более углубленного анализа и интерпретации. (рис. 1)

Общее описание

Могила находилась под полом алтаря, в высокой подклети церкви. Создание нижнего этажа, приподнимающего основное помещение над землей, распространенная практика при строительстве жилых домов и храмов на Русском Севере. В нашем случае, это давало возможность постоянного доступа к погребению через отдельный боковой вход. Сакральное пространство под алтарем было оформлено «по-деревенски» аскетично. При раскопках выявлены остатки стены из установленных вертикально бревен, вероятно, продолжение в подклети алтарной преграды и выложенная плитняком «входная зона».

Поверхностное оформление погребения (камни, остатки столба или «гробнички» и т. п.), не зафиксированы. Возможно, они были уничтожены пожаром. Могильная яма стала «читаться» на уровне 0,45 м от с. д. п., как пятно насыщенного черного углистого песка, размерами 1,8 x 0,7 м. Форма ее стандартная — в плане

подпрямоугольная, со скругленными углами, стенки с небольшим сужением при углублении, ровное дно. Она прорезала угольный слой пожара и была незначительно заглублена в материковый крупнозернистый светло-желтый песок на 0,12 м. Верхний костяк находился на уровне 0,86 м от с. д. п. (рис. 2)



Рис. 1. Кандалакша. Монастырский Наволок. Раскопки церкви Рождества Богородицы. Вид с запада. 2013 г.



Рис. 2. Кандалакша. Монастырский Наволок. Раскопки церкви Рождества Богородицы. Погребение. Вид с юга. 2013 г.

Следы от деревянного сооружения, предназначенного для укладки тел умерших, сохранились минимально: у верхнего погребенного вдоль стенок могильной ямы наблюдаются тонкие полоски древесного тлена темно-коричневого цвета (толщиной 0,7–1 см), предположительно от боковых вертикальных досок.

У верхнего костяка, в юго-западном углу «изголовной» части могилы найдена единственная находка — располагавший горизонтально, кованый гвоздь. Он типично для «гробовых» гвоздей небольшой — длиной 5,6 см, с квадратной шляпкой, вокруг которой сохранились остатки древесины. Одного экземпляра недостаточно для соединения частей внутримогильной деревянной конструкции, если бы для этого использовались только гвозди. Вероятно, при общем применении для скрепления досок или системы пазов или обвязок (берестяных, веревочных, ременных) он был «добавочным штрихом». Вбивание в гроб одного гвоздя, по нашему мнению, имело особое смысловое значение. Это было специальным действием, т. н. «запирание» погребенного «острым железом», известным по этнографическим и археологическим данным на обширной территории расселения финно-угорских и славянских народов [2; 3: 115]. Отметим, что по материалам раскопок православных могильников в Северной Карелии и на Терском берегу Белого моря, гвозди в гробовину вколачивались в торцевые доски, всегда горизонтально и в сторону покойника [4].

Наличие сохранившейся на гвозде кусочка древесины позволяет утверждать, что некая конструкция в яме, хотя бы у верхнего тела, все же существовала. Это мог быть гроб или боковой короб из досок без дна и крышки, что нечасто, но встречается при раскопках православных кладбищ XVIII века в Северной Карелии и Сибири [5; 6].

Погребенные — мужчины, 45–55 лет — верхний и 35–45 лет — нижний. Они лежали в анатомическом порядке, в вытянутом положении на спине, головой на запад. Верхнее погребение не нарушает нижнее, аккуратно располагаясь поверх него. Расчистка показала, что слой песка между ними минимален — 2 см. Руки согнуты в локтях и положены друг на друга на животе, левая поверх правой (верхний) и в области тазовых костей, правая кисть на левой (нижний). Остатков, встречаемых в некрополях Беломорья с песчаным грунтом, травяной «подстилки» под костяками, берестяного покрытия, кожаной погребальной обуви и других сопутствующих находок, не обнаружено. (рис. 3)

Погребение ориентировано точно по продольной оси здания церкви и в целом вписывается в его планировочную структуру, что исключает предположение, что оно существовало до строительства храма и нахождение его в алтаре — это случайное совпадение. Анализ планиграфической ситуации расположения костяков и характер засыпки ямы позволяют считать, что оба тела были захоронены одновременно или через небольшой временной интервал.

Радиоуглеродный возраст фрагмента кости верхнего погребенного — 246 ± 25 BP (SPb 1067). Калиброванный календарный возраст приходится на два интервала: 1632–1673 годы (63,4 %) — 1644–1665 годы (54,7 %).

Проведены исследования изотопного состава костной ткани обоих индивидуумов с целью палеодиетологических реконструкций¹. Они демонстрируют показатели, сравнимые с средневековыми сериями из Новгорода и Смоленска. А также пищевую модель — смешанную диету, с высоким содержанием белкового компонента. Отметим, что эти значения далеки от «лесной» пищевой модели. Вероятно, белковый компонент был привнесен использованием в пищу сельскохозяйственных животных и морских рыб.

¹ Определения И. К. Решетовой (ИА РАН).

Показатели для периода детства погребенного 1 (зуб) и последних лет его жизни значительно отличаются, но соотносятся со значениями из материалов В. Новгорода. Соответственно, можно предположить, что он был выходцем с этой территории, что дает повод для дальнейших исторических реконструкций. (рис. 4)

Рассмотрим несколько, по нашему мнению, важных признаков этого погребения, позволяющих «пролить свет» на личности анонимных захороненных.



Рис. 3. Кандалакша. Монастырский Наволок. Церковь Рождества Богородицы. Процесс расчистки погребения. 2013 г.



Рис. 4. Кандалакша. Монастырский Наволок. Церковь Рождества Богородицы. Погребение 2. Вид с востока. 2013 г.

Местоположение

Изначально по нормам византийской Церкви, ставшими основой для канонического права средневековой Руси, запрещалось хоронить внутри храмов², с исключением только для останков праведников и мучеников: «Ни один храм не строится иначе, как на мощах мученика, которые полагались под алтарём» [7: 183; 8: 32]. Но по историческим документам и данным археологии отмечается традиция погребать представителей феодальной знати в родовых усыпальницах внутри соборных церквей и в «своих монастырях». Наиболее почетные места для захоронений мирян локализовались в погребальном пространстве церквей в их западной части, прежде всего, в юго-западном углу, у южной стены, в притворе [9].

Для умерших монашествующих порядок был другим. Согласно житиям святых отцов в XV–XVII вв., на Русском Севере существовало устойчивое правило первоначально погребать основателей монастырей и первых игуменов вне монастырского храма, около юго-восточного угла «алтаря церковного», за внешней — «полуденной», южной стороной дьяконника [10: 20–21]. В последующем, после обретения и решения о переносе в церковь останков праведников, для церковного почитания раки устанавливали в предалтарной зоне: перед солеёй, перед стеной иконостаса или перед входом в дьяконник. Мощи особо значимых для монашеской общины персон помещали в боковой части алтаря около южной стены церкви (дьяконнике или реже в жертвеннике), который тем самым превращался в отдельные приделы [11; 12].

Таким образом, совершение захоронений преподобных в южной стороне алтарей православных храмов — это не частая, из разряда исключительных случаев, но стабильная практика, отмечаемая с XI века [13: 537]. Такую же ситуацию — погребение в «престижном» месте алтарного пространства, в дьяконнике, мы наблюдаем и в нашем случае. Это указывает на принадлежность пока безывестных погребенных к монашеской братии и на их высокий статус в монастырской общине. Не исключено, что один из них, скорее всего, нижний погребенный может быть местночтимым святым. Гробницы святых, располагающиеся в подклетьях храмов, известны на Русском Севере. Ближайшая к Кандалакше — это могила митрополита Филиппа в Преображенском соборе Соловецкого монастыря [13: 535; 14].

Совместное погребение

Укладка умерших «стопкой» в одну могилу — это распространенный вариант православного погребения на сельских некрополях вплоть до второй половины XX века. Но на Кольском п-ве пока он зафиксирован только один раз при раскопках позднесредневекового могильника села Варзуга: друг на друга были

² «Мёртвых погребати внутрь церкви освящённой не подобает. Возбранибоя. По девятому правилу святого епископа Китру». См. Свод законов Православной Церкви. Номоканон при Большом Потребнике. Статья 170. (<http://https://azbyka.ru/otechnik/pravila/nomokanon-pri-bolshom-trebnike/30.04.2023>).

уложены три гроба с телами взрослых и поверх их — три колоды с младенцами. При расчистке хорошо прослеживалось, что для каждого нового взрослого умершего могильная яма вскрывалась с небольшим смещением по отношению к предыдущему котловану [15].

Причины создания многоуровневых могил на кладбищах могут быть различными: дефицит места, одновременность смерти, близкородственные связи, личное предсмертное завещание.

В ситуации с двойным погребением в алтаре церкви на Монастырском Наволоке отсутствует распространенная проблема с нехваткой свободного места. На исследованном участке встречено только еще одно захоронение, уже под молельным пространством, скорее всего, мертворожденного младенца в небольшой корытообразной деревянной колоде без крышки, накрытой куском бересты и с медным крестиком на груди.

Способы предания земле монашествующих были более вариативными, чем у мирян. В крупных монастырях существовали как общие братские могилы, где гробы в яму укладывали в несколько рядов с минимальной промежуточной просыпкой землей³, так и отдельные захоронения, характер которых был обусловлен распространенной практикой предсмертных завещаний иноков о месте и способе их погребения. Духовное распоряжение часто основывалось на раннехристианской монашеской традиции уничтожительного, «небрежительного» посмертного отношения к своим останкам: «съ всякимъ безчестием погребите мя» (в болоте, перед входом в церковь и т.п.) или на желании быть похороненным с духовным наставником [17; 18]. Более позднее подзахоронение к останкам основателя обители нам известны, например, в Коневском Рождество-Богородичном монастыре, в Георгиевском соборе Юрьева монастыря [19; 20: 145].

Анонимность погребения

Отдельный вопрос, почему это, несомненно, значимое захоронение в какой-то момент истории монастыря было забыто? В сельских приходах Русского Севера издревле существовала традиция почитания местночтимых, но не канонизированных подвижников веры или умерших особой «Богом данной смертью», например, пораженных молнией или безвестных утонувших [21: 158]. Их могилы были важными местами в сакральном пространстве округа и над ними возводились небольшие часовни. Память об удаленных от деревень захоронениях, с угасанием традиции почитания, с течением времени исчезала, а места их утрачивались после пожаров. Нередки случаи, когда местонахождение на монастырских усадьбах могил даже известных старцев — основателей общерусских обителей, быстро забывалось и терялось, и уже через пятьдесят лет никто

³ «... и погребают их на монастыри и кладут в яме в ряд по три брата, гроб на гроб ставят, и со землею на ровень не закапывают, но точно погребение творят землею сыплют вмале, и во все лето от братии мертвых отнюд смрада никакова не бывает, и ни малы вони. <...> И егда та яма исполнится телесы мертвых, и тогда загребут ю вровень з землею...». Цит. по [16: 321].

из братии не мог точно указать место их упокоения. В этом контексте уместно вспомнить ситуацию с православными святынями Русской Лапландии. Например, информация о месте братской могилы 116 мучеников — жертв разгрома Печенгского монастыря в 1589 году или места погребения прп. Трифона Печенгского до сих пор имеет исключительно легендарный характер [22].

Возможно, это следствие монашеской традиции на севере России: окончание земного пути инока, какой бы высокий иерархический пост он не занимал при жизни, не обставлялось мемориальной и престижной атрибутикой. Не способствовала длительному продолжению традиции поклонения могилам местночтимых праведников и запретительная политика Синода в отношении «неосвидетельствованных мощей».

Выводы

Подведем некоторые итоги нашей работы по исследованию двойного захоронения в алтаре церкви Рождества Богородицы на Монастырском Наволоке в г. Кандалакша.

Раскопки показали, что подцерковное пространство не использовалось как продолжение окружающего его поморского кладбища. По нашему мнению, исследуемое погребение в алтаре церкви — это высокая честь, которой были удостоены персоны, бывшие насельниками Кандалакшского монастыря и имеющие высочайший уровень значимости в монашеской общине. Наиболее «статусным», вероятно, следует считать «нижнего» похороненного.

Приблизительная датировка времени смерти «верхнего» умершего — период 1640–1670 годы. По первому телу пока данных нет. По контексту расположения костяков мы предполагаем, что это захоронение совершено одновременно или с небольшим временным интервалом. Но нельзя исключить, что дополнительные радиоуглеродные анализы останков дадут новую информацию.

Для более углубленного изучения и последующей идентификации погребенных необходимо привлечение антропологов и историков-архивистов. Пока их персонификация не возможна.

Таким образом, проведенные в Рождественском соборе археологические исследования не только расширяют наши познания по малоизученному периоду позднего Средневековья Русской Лапландии, но позволяют надеяться о восстановлении исторической и молитвенной памяти о честных останках двух подвижников Русской Православной Церкви.

Список источников

1. Шахнович М. М., Широбоков И. Г. Археологическое обследование церкви Рождества Пречистой Богородицы в г. Кандалакша в 2013 г. // Новгород и Новгородская земля. История и археология. 2014. Вып. 28. 2014. С. 174–189.
2. Травкин П. Н. Обряд «запирания» в Верхнем Поволжье по археологическим и этнографическим данным // Тверь, Тверская земля и сопредельные территории в эпоху Средневековья. 1997. Вып. 2. С. 59–63.

3. Зеленин Д. К. Магическая функция примитивных орудий // Избранные труды. Статьи по духовной культуре. М.: Индрик, 1999. С. 109–128.
4. Шахнович М. М., Широбоков И. Г. Позднесредневековый православный могильник с. Варзуга: Итоги работ 2011–2012 гг. // Некрополи Кольского Севера: Изучение. Сохранение. Коммуникация. Мурманск: МГГУ, 2013. С. 27–49.
5. Шахнович М. М., Хартанович В. И. Православие в Северной Карелии по данным археологии и антропологии // Вестник Карельского краеведческого музея. 2002. Вып. 4. С. 101–114.
6. Самигулов Г. Х. Некоторые аспекты формирования русского населения Зауралья XVII–XVIII вв. (попытка комплексного подхода на примере населения Челябинской крепости) // Этнодемографические процессы на Севере Евразии. 2005. Вып. 3. Ч. 2. Сыктывкар: КомиНЦ, С. 127–140.
7. Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 2. М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. 841 с.
8. Голубинский Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М.: Университетская типография, 1903. 595 с.
9. Седов В. В. Погребения «святых князей» и архитектура княжеских усыпальниц Древней Руси // Восточнохристианские реликвии. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 447–481.
10. Шалина И. А. Место захоронения преподобного Саввы Сторожевского // Преподобный Савва Сторожевский. Иконография XV – начала XX в. М.: Лето, 2013. С. 20–31.
11. Шалина И. А. Локализация погребений русских чудотворцев в монастырских храмах и их символическое значение // Seminarium Bulkinianum. II. К 70-летию со дня рождения Валентина Александровича Булкина. СПб.: Дмитрий Буланин, 2007. С. 167–202.
12. Шалина И. А. Захоронение преподобного Иосифа Волоцкого и символическая традиция места погребения русских чудотворцев // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель. М.: Иосифо-Волоцкий монастырь, 2008. С. 126–152.
13. Мельник А. Г. Гробница святого в пространстве русского храма в XVI — начала XVII века // Восточнохристианские реликвии. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 533–552.
14. Зарайченко А. Е. Исследования некрополя в подклете Свято-Троицкого Зосимо-Савватьевского собора Соловецкого монастыря (вторая половина XIX — начало XX в.) // Археология исторических монастырских некрополей: методика, открытия, проблемы восстановления. М.: ИА РАН, 2015. С. 144–146.
15. Широбоков И. Г., Шахнович М. М. Антропологический состав позднесредневекового населения Терского берега Белого моря (по материалам раскопок некрополя Свято-Никольской церкви с. Варзуга // Записки ИИМК РАН. 2013. Вып. 8. С. 193–202.
16. Буров В. А. Государево богомолье — Соловецкий монастырь. М.; Архангельск: ИА РАН, 2013. 500 с.

17. Донской Г. Г. К вопросу о бытовании в средневековой Руси монашеской практики «поругания тела» // Вестник университета Дмитрия Пожарского. 2015. № 1 (2). С. 86–95.
18. Рыжова Е. А. Модель смерти святого в агиографической традиции: завещания о «небрежении» к телу и мотив «тайные слуги Господа» // Вестник Сыктывкарского университета. 2019. № 1 (9). С. 82–97.
19. Молин Ю. А., Ковалёв А. В., Горшков А. Н., Алексина Л. А., Стрижинский С. Ф. Судебно-антропологические исследования православных захоронений // Проблемы экспертизы в медицине. 2002. № 2. С. 53–57.
20. Седов Вл. В. Княжеские саркофаги Георгиевского собора Юрьева монастыря // Вестник РФФИ. 2018. № 2 (91). С. 142–158.
21. Шахнович М. М. Валунные кенотафы Восточной Фенноскандии: к вопросу об одной разновидности православного погребального обряда в позднем Средневековье // Самарский научный вестник. 2022. Т. 11, № 3. С. 152–160.
22. Шахнович М. М. Археологические работы по поиску «братской могилы 116 мучеников» Трифонов-Печенгского монастыря // Тверь, Тверская земля и сопредельные территории в эпоху Средневековья. 2017. Вып. 10. С. 241–256.

Информация об авторе

М. М. Шахнович — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник.

Information about the author

M. M. Shakhnovitch — PhD (History), Leading Researcher.

Православие и наука в Арктике. С. 23–37.
Orthodoxy and Science in the Arctic, pp. 23–37.

Научная статья
УДК 929.53 (470.21) + 726.8
doi:10.37614/978.5.91137.498.3.002

РЯДОМ С ПРЕПОДОБНЫМ ТРИФОНОМ: НЕКРОПОЛЬ ПЕЧЕНГСКОГО МОНАСТЫРЯ «У СРЕТЕНСКОЙ ЦЕРКВИ» (ЛУОСТАРИ) ПО ДАННЫМ МЕТРИЧЕСКИХ КНИГ (1855–1920 гг.)

Павел Викторович Федоров

Российский государственный аграрный университет — МСХА им. К. А. Тимирязева, Москва, Россия, sever-nordica@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3172-6923>

Аннотация

Кладбище Печенгского монастыря «у Сретенской церкви» (ныне окрестности поселка Луостари) имело особый сакральный статус. Его возникновение было тесно связано с преданием о том, что на этом же месте упокоились мощи преподобного Трифона Печенгского и его последователей Ионы и Германа. Желание хоронить умерших как можно ближе к святым происходило от многовековой традиции их почитания. Поскольку кладбище теперь утрачено, статья посвящена реконструкции списка погребенных на основе метрических книг, которые велись в Печенгском приходе в 1855–1920 гг. и в самом монастыре в 1891–1916 гг. Выявляются сведения о 55 лицах, включая монахов, послушников и гостей монастыря, паломников в числе колонистов, саамов, крестьян разных губерний, похороненных «рядом с Трифоном», у Сретенской церкви. На этом фоне рассматривается проблема интерпретации сведений метрических книг для выяснения локализации погребений.

Ключевые слова:

некрополь, культурное наследие, метрические книги, Печенгский монастырь, Печенга, Петсамо, Луостари, Мурманская область, Трифон Печенгский, саамы

Благодарности:

работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 20-09-00008 А). Выражаю признательность за помощь А. А. Малашенкову, Е. Ю. Терещенко.

Original article

NEARBY WITH ST. TRIPHON: NECROPOLIS OF THE PECHENGA MONASTERY "NEAR THE SRETENSKY CHURCH" (LUOSTARI) ACCORDING TO THE PARISH REGISTERS (1855–1920)

Pavel V. Fedorov

Russian State Agrarian University — Moscow Timiryazev Agricultural Academy, Moscow, Russia, sever-nordica@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3172-6923>

Abstract

The cemetery of the Pechenga monastery "near the Sretensky Church" (of the neighborhood of Luostari) had a special sacred status. Its origin was closely connected with the legend that the relics of St. Tryphon of Pechenga and his disciples Jonah and Herman rested

at the right here. The desire to bury the dead as close as possible to the saints was a consequence of the centuries-old tradition of their veneration. Since the cemetery is now lost, the article is devoted to the re-construction of the list of those buried on the basis of the parish registers that were kept in the Pechenga parish in 1855–1920 and monastery in 1891–1916. Information is revealed about 55 persons, including monks, novices and guests of the monastery, pilgrims among the colonists, Sami, peasants of different provinces, buried "next to the Tryphon", about Sretensky Church. The problem of interpreting the information of parish registers to clarify the localization of burials is considered.

Keywords:

necropolis, cultural heritage, parish registers, Pechenga monastery, Pechenga, Petsamo, Luostari, Murmansk region, Trifon Pechengsky, Sami

Acknowledgements:

The work was carried out with the support of the Russian Foundation for Basic Research (project No. 20-09-00008 A). The author expresses his sincere gratitude to A. A. Malashenkov, E. Y. Tereshchenko.

Современный потенциал гуманитарной науки способен оказывать поддержку Русской Православной церкви (РПЦ) в деле воссоздания утраченного за годы Советской власти культурного наследия. Речь идет не только о храмах, но и, в частности, о некрополях. Сохранившиеся в архивах документальные источники при условии использования определенной научной методики могут помочь в восстановлении памяти о монастырских кладбищах путем реконструкции списка погребенных на них лиц.

Возрожденный ныне в Мурманской митрополии РПЦ Печенгский монастырь утратил свои исторические кладбища. Древняя, основанная еще в XVI в. прп. Трифоном Печенгским, обитель после шведско-финского погрома 1589 г. была перенесена в Колу, где просуществовала до вступления в силу закона о секуляризации 1764 г.

В 1886 г. монастырь был возобновлен на своем историческом месте, точнее, у церкви Сретения Господня, где «под спудом» упокоились мощи прп. Трифона Печенгского. В дальнейшем его территория расширялась. На Печенге обитель просуществовала до 1944 г., причем большую часть этого периода она официально называлась «Трифоно-Печенгским монастырем».

В 1997 г. после полувекового перерыва вновь началось восстановление обители. Ныне она называется «Свято-Троицким Трифонов Печенгским монастырем»¹.

В историографии вопрос об утраченных кладбищах Трифоно-Печенгского монастыря второй половины XIX — начала XX в. специально не изучался. Некоторое освещение он получил в рамках проведенной в 2017 г. историко-документальной реконструкции некрополей Мурманского берега Баренцева моря [2]. В вышедшей тогда монографии, однако, не использовался документальный комплекс, сохраняющийся в Архангельске, в виду того, что исследователям он был недоступен. Ныне доступ к этим документам открыт, и это позволяет провести реконструкцию списка погребенных в Трифоно-Печенгском монастыре с более полными данными.

Фиксация мест погребений умерших традиционно проводилась в метрических книгах, которые велись в приходах и монастырях.

Печенгский приход был создан в период² с 1855 по 1857 гг. Принадлежащие этому приходу метрические книги с 1855 по 1872 г. хранятся в Государственном архиве Архангельской области (ГААО)³, а с 1873 по 1920 г. (за исключением 1876 г.) — в Государственном архиве Мурманской области (ГАМО)⁴.

В ГААО также имеются метрические книги⁵, которые велись в самом Печенгском монастыре с 1891 по 1916 гг.

Анализ этого документального массива позволяет установить, что у Трифоно-Печенгского монастыря во второй половине XIX — начале XX в. имелось два кладбища:

1) в окрестностях современного поселка Луостари, где до 1944 г. находилась монастырская Сретенская церковь, а ныне построен комплекс возрожденного Печенгского монастыря;

2) на территории современного поселка Печенги, где с 1860-х гг. жили мурманские колонисты, а затем, после их отселения, разместились печенгские монахи на основе уверенности в том, что именно здесь в XVI в. находился древний Печенгский монастырь.

Что касается второго кладбища, на месте современного поселка Печенги, то его точечная локализация не вполне понятна, поскольку она не просматривается на исторических фотографиях данной местности и осложняется неоднозначностью формулировок в метрических книгах: о погребениях «при часовне Живоначальной Троицы»⁶, «на кладбище при часовне Св. Живоначальная Троицы, что на месте прежнего Печенгского монастыря»⁷, «на кладбище в Монастырской колонии»⁸ и т. д. Каких-либо наземных его остатков до наших дней не сохранилось. Даже при том, что это кладбище в большей степени обслуживал жителей колоний и называлось «колонистским»⁹ после переселения колонистов с Трифонова поля и занятия территории монастырем в документальных источниках оно стало рассматриваться в качестве «монастырского кладбища»¹⁰. Хотя во второй половине XIX — начале XX в. здесь не хоронили монахов, сакральный статус этого некрополя определялся его близостью к монастырской святыне — братской могиле 116 мучеников, погибших при погроме монастыря в 1589 г. При желании реконструировать этот «колонистский» и одновременно монастырский некрополь на территории современного поселка Печенги (или в его окрестностях) объективных трудностей не избежать. Эту задачу, возможно, получится решить в будущем (и не без помощи археологов).

В этой статье обратимся к другому монастырскому кладбищу. В отличие от предыдущего примера, его точное местонахождение «у Сретенской церкви» (рис. 1) сравнительно легко устанавливается не только в весьма конкретных формулировках записей метрических книг, но и на исторических фотографиях, где хорошо видны ряды крупных соразмерных крестов у северного фасада этого храма (рис. 2).

Этот некрополь имел для обитатели важное значение. Ведь здесь, в бывшей пустыни, по преданию, были похоронены прп. Трифон Печенгский (...–1583) и его последователи — преподобномученики Иона (...–1589) и Герман (...–1589). Об этом же напоминали гробницы, установленные внутри Сретенской церкви¹¹.



Рис. 1. Сретенская церковь на реке Печенге. Около 1908 г. (из собрания народного каталога православной культуры Соборы.ру)



Рис. 2. Трифоно-Печенгский монастырь. Кладбище у северного фасада Сретенской церкви. Между 1896 и 1944 гг. (из собрания Печенгского историко-краеведческого музея)

© Федоров П. В., 2023

Умерший в 1906 г. бывший наместник Пертоминского Спасо-Преображенского монастыря игумен Поливкт (Кочерин), в свое время немало потрудившийся во благо возрождения Трифоно-Печенгского монастыря, в конце жизни приехал в Печенгу «на покой», избрав местом своего погребения кладбище у Сретенской церкви, думается, неслучайно, ведь оно сближало его с любимым святым — прп. Трифоном Печенгским¹². В желании быть похороненным как можно ближе к святому слышались отзвуки многовековой традиции его почитания, что в конечном итоге и привело к появлению этого кладбища. Погребально-мемориальные традиции разных эпох (XVI в., с одной стороны, и XIX–XX вв., с другой) оказались, вопреки гигантской временной дистанции, переплетены. Печенгский Сретенский храм стал особым «местом памяти» (по терминологии П. Нора¹³). О том же эффекте писал Дэвид Б. Миллер, когда рассматривал погребальные обычаи в сакральном пространстве Троице-Сергиева монастыря вокруг гробницы прп. Сергия Радонежского [4].

Кладбище у Сретенской церкви было утрачено. И чтобы реконструировать список погребенных на нем людей, из метрических книг Печенгского прихода и Трифоно-Печенгского монастыря требовалось в первую очередь выбрать записи с прямым указанием о погребении у этого храма. В монастырских метрических книгах, в графе о месте погребения, данное кладбище всегда обозначалось более чем точно — «с северной стороны Сретенской церкви». Только погребение настоятеля монастыря архимандрита Ионафана находилось, согласно записи, «с южной стороны Сретенской церкви»¹⁴ (рис. 3).



Рис. 3. Трифоно-Печенгский монастырь. Крест на могиле архимандрита Ионафана, который, согласно метрической книге, находился с южной стороны Сретенской церкви. Около 1921 г. (из собрания Печенгского историко-краеведческого музея)

Формулировка записи о погребении монастырского учителя Д. А. Проташинского включала и связь с сакральным объектом: погребен «с северной стороны Сретенской церкви, где почивают мощи преподобного Трифона» (курсив мой. — Авт.)¹⁵.

В ряде случаев в метрических книгах Печенгского прихода упоминается не Сретенская, а «Печенгская» церковь. Учитывая, что до строительства и освящения в 1883 г. рядом с братской могилой 116 мучеников нового, Трифоновского храма¹⁶. Сретенская церковь являлась единственной на Печенге, было решено включить в список погребенных записи и с такой формулировкой, правда, при условии, что они относились к периоду до 1883 г.

То же самое относится к формулировке «при церкви Печенгского монастыря», единожды встречающейся в метрической книге Печенгского прихода в записи о погребении 5 февраля 1894 г.¹⁷. До строительства и освящения в 1911 г. церкви Рождества Христова Сретенский храм был единственной церковью Трифоно-Печенгского монастыря [7 : 171–172].

Вместе с тем в метрических книгах Печенгского прихода более 500 (!) записей включают туманную отсылку о погребении «на приходском кладбище». До возобновления Печенгского монастыря в 1886 г. Сретенская церковь являлась центром прихода, и логично предположить, что кладбище при ней было «приходским». В то же время печенгский священник Петр Лысков в метрической книге записал, что 26 июля 1863 г. крестьянин Мотовского погоста Иван Аггеев похоронен «на приходском кладбище в Мотовском погосте»¹⁸. Этот пример указывает, видимо, на более размытые границы понятия «приходское кладбище». После перемещения центра Печенгского прихода в Трифоновскую церковь, а затем в построенную церковь св. ап. Андрея Первозванного и свт. Николая Чудотворца в Баркино место приходского кладбища также могло смещаться. Поэтому при составлении списка погребенных записи с неконкретной отсылкой на «приходское кладбище» было решено не учитывать.

По той же причине не учитывались записи с пространной формулировкой о погребении «на кладбище Печенгского монастыря» или «на монастырском кладбище»¹⁹. Ведь монастырских кладбищ было, как минимум, два.

Итак, на основе проведенного анализа метрических книг удалось выявить информацию о 55 лицах, имеющих надежное подтверждение о погребении на кладбище у Сретенской церкви в период с 1856 по 1915 гг. Можно утверждать, что этот список далеко не полный. Особенно в части похороненных здесь жителей Печенгского саамского погоста и колоний Мурманского берега, которые могли быть отставлены из-за уже упоминавшейся неконкретной формулировки — «на приходском кладбище». В то же время ограниченность самого места с северной и восточной стороны от Сретенской церкви берегами рек Печенги и Манны (ныне — Намайюки), а с западной и южной стороны — постройками монастыря свидетельствует, что это кладбище было небольшим.

Вместе с тем близкий монастырю круг лиц, надо полагать, представлен в этом списке довольно полно. Об этом свидетельствует тот факт, что подавляющее

большинство умерших монахов, послушников и трудников, которые были упомянуты в опубликованных записках заведующего канцелярией Трифоно-Печенгского монастыря Д. А. Ануфриева, нашли свое подтверждение в метрических книгах²⁰.

У слияния рек Печенги и Манны, рядом со Сретенской церковью, находили последнее пристанище представители монастырской братии, работники и гости монастыря, паломники из числа колонистов, саамов (крестьян лопарских погостов), а также крестьян Вологодской, Вятской, Костромской и других губерний. Все они, так или иначе, оказались на этом кладбище благодаря многовековой традиции почитания прп. Трифона Печенгского. Особенно характерно присутствие в этом ряду саамов, считавших Трифона своим, «лопарским апостолом».

Здесь были похоронены и деятели культуры — поэт и журналист Н. И. Соколов, радатель народного образования, выпускник Московского университета и дворянин Д. А. Проташинский. Здесь же нашел вечный приют участник русско-турецкой войны 1877–1878 гг. (по воспоминаниям Д. А. Ануфриева, «гусар») Александр Кузьмин, который в конце своей жизни стал послушником Трифоно-Печенгского монастыря, его конюхом.

В 1944 г. здание Сретенской церкви, оказавшись в эпицентре боевых действий, сгорело. Ныне на месте этого утраченного храма, в окрестностях современного поселка Луостари, находится возрожденный Трифонов Печенгский монастырь. Ведется строительство и наполнение его территории. Хотелось бы надеяться, что представленные материалы помогут восстановлению исторического наследия древней обители.

В публикуемый ниже список погребенных у Сретенской церкви из метрических книг заносилась следующая информация: фамилия, имя и отчество умершего, дата смерти, возраст, социальный/сословный статус, формулировка в виде цитаты из метрической книги о месте погребения. Написание географических названий деревень, волостей и т.д. выверялось с учетом официально бытовавшего на тот момент и при необходимости корректировалось (об исправлении указывалось в сноске). Перечень имен дается в хронологической последовательности погребений.

Необходимо заметить, что хронологическая глубина списка ограничивается серединой XIX века — временем создания Печенгского прихода. Для выявления более древних погребений рядом со Сретенской церковью, здание которой известно с петровского времени (1709 г.), могут оказаться полезными метрические книги Кольского прихода конца XVIII – первой половины XIX в., сохранившиеся в областных архивах Архангельска и Мурманска. И хотя качество заполнения метрических книг в этот период по сравнению с последующими десятилетиями нередко страдало (подведомственная «собору» территория была огромной, а приходская бюрократия еще не поднялась на должную высоту), немаловажно, что именно из Кольского прихода в 1855 г. выделился Печенгский приход. Углубление хронологии некрополя могло бы стать перспективной задачей исследования, способной пролить дополнительный свет на формирование традиции почитания прп. Трифона Печенгского.

**Список погребенных
на кладбище «у Сретенской церкви» (Луостари) по данным
метрических книг Печенгского прихода (1855–1875, 1877–1920 гг.)
и Трифоно-Печенгского монастыря (1891–1916 гг.)**

Ефремов Дмитрий Мокеевич (...–15.03.1856), 1 год, сын крестьянина Печенгского погоста Мокея Матфеевича Ефремова. Погребен «при церкви Сретения Господня»²¹.

Копытова Акимья Григорьевна (...–27.01.1857), 33 года, жена печенгского крестьянина Федора Кирилловича Копытова. Погребена «невдалеке от церкви Сретения Господня»²².

Лазарева Авдотья Федоровна (...–6.02.1857), 61 год, Пазрецкого погоста крестьянская вдова. Погребена «не в дальнем расстоянии от Печенгской Сретенской церкви»²³.

Копытова Татьяна Федоровна (...–13.02.1857), 1 месяц, дочь печенгского крестьянина Федора Кирилловича Копытова. Погребена «не в дальнем расстоянии от Печенгской Сретенской церкви»²⁴.

Романов Яков Иванович (...–15.03.1858), 48 лет, крестьянин Печенгского погоста. Погребен «недалеко от Печенгской Сретенской церкви, на отведенном кладбище»²⁵.

Федотов Демид Максимович (...–2.04.1858), 59 лет, крестьянин Пазрецкого погоста. Погребен «на отведенном кладбище, недалеко от Печенгской Сретенской церкви»²⁶.

Афанасьева Мариамна Трофимовна (...–19.01.1859), 33 года, жена крестьянина Пазрецкого погоста Якова Максимовича Афанасьева. Погребена «при Сретенской церкви, на отведенном Печенгском кладбище»²⁷.

Дьячков Юлий Васильевич (...–9.03.1859), 8 месяцев, сын священника Печенгского Сретенского прихода Василия Григорьевича Дьячкова. Погребен «своими родителями при Печенгской Сретенской церкви»²⁸.

Дьячков Константин Васильевич (...–29.12.1859), 3 дня, сын священника Печенгского Сретенского прихода Василия Григорьевича Дьячкова. Погребен «при церкви Сретения Господня»²⁹.

Копытов Наум Федорович (...–7.01.1861), 6 недель, сын крестьянина Печенгского погоста Федора Кирилловича Копытова. Погребен «на кладбище Печенгской церкви»³⁰.

Ефремов Трофим Васильевич (...–3.10.1868), 26 лет, крестьянин Печенгского погоста. Погребен «на кладбище при церкви Сретения Господня, что в Печеньги»³¹.

Копытова Матрона Федоровна (...–3.02.1869), 2 года, дочь крестьянина Печенгского погоста Федора Илларионовича Копытова. Погребена «на кладбище при церкви Сретения Господня, что в Печенге»³².

Степанова Евфимия Степановна (...–4.10.1871), возраст не указан, дочь крестьянина Печенгского погоста Степана Егоровича Степанова. Погребена «на кладбище Печенгской Сретенской церкви своими родственниками»³³.

Копытов Григорий Иванович (...–14.01.1873), 49 лет, крестьянин Печенгского погоста. Погребен «на кладбище при церкви Сретения Господня в Печеньге»³⁴.

Копытова Степанида Ивановна (...–17.02.1873), 32 года, жена крестьянина Печенгского погоста Игнатия Павловича Копытова. Погребена «на кладбище при церкви Сретения Господня в Печенге своими родственниками»³⁵.

Хипагина Евдокия Ильинична (...–29.11.1873), 40 лет, жена кольского мещанина Дорофея Степановича Хипагина. Погребена «на кладбище у церкви Сретения Господня в Печеньге»³⁶.

Евремova (Ефремова) Анна Дмитриевна (...–20.10.1875), 9 месяцев, дочь крестьянина Печенгского погоста Дмитрия Ефимовича Ефремова. Погребена «на кладбище при Печенгской Сретенской церкви»³⁷.

Ефремова Федосья Сильверстовна (...–4.03.1878), 3 года, дочь крестьянина Печенгского погоста Сильверста Васильевича Ефремова. Погребена «при Печенгской Сретенской церкви»³⁸.

Козмин Максим Егорович (...–14.03.1878), 2 года, сын крестьянина Печенгского погоста Егора Михайловича Козмина. Погребен «при Печенгской Сретенской церкви»³⁹.

Ефремов Евстафий Сильверстович (...–1.04.1878), 7 лет, сын крестьянина Печенгского погоста Сильверста Васильевича Ефремова. Погребен «при Печенгской Сретенской церкви»⁴⁰.

Степанов Степан Егорович (...–4.10.1881), 61 год, крестьянин Печенгского погоста. Погребен «на кладбище при Печенгской церкви»⁴¹.

Ефремов Матфий Герасимович (...–13.03.1882), 1,5 года, сын крестьянина Печенгского погоста Герасима Мокеевича Ефремова. Погребен «на кладбище при Печенгской церкви»⁴².

Козмина Параскева Ивановна (...–24.03.1882), 61 год, [крестьянская] вдова Печенгского погоста. Погребена «на кладбище при Печенгской церкви»⁴³.

Ефремова Ульяния Степановна (...–3.02.1894), 55 лет, крестьянская вдова Печенгского погоста. Погребена «при церкви Печенгского монастыря»⁴⁴.

Новосельцов Яков Виссарионович (...–10.4.1895), 23 года, крестьянин дер. Костяшевской Вотложемской волости Великоустюгского уезда Вологодской губ. Погребен «на монастырском кладбище у церкви Сретения Господня»⁴⁵.

Павлов Петр Павлович (...–6.10.1900), 56 лет, послушник Трифоно-Печенгского монастыря, из отставных бомбардиров 2-й роты Кронштадтской крепостной артиллерии, крестьянин дер. Загорье Требешницкой волости Порховского уезда Псковской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁴⁶.

Баранов Михаил Игнатьевич (...–7.02.1901), 60 лет, послушник Трифоно-Печенгского монастыря, из крестьян дер. Кострино Костринской волости Тихвинского уезда Новгородской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁴⁷.

Меньшиков Федор Савельевич (...–8.02.1901), 16 лет, крестьянин дер. Козьминской Афанасьевской волости Сольвычегодского уезда Вологодской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁴⁸.

Ляпин Григорий Ерофеевич (...–16.02.1902), 48 лет, послушник Трифоно-Печенгского монастыря, из крестьян дер. Никулинской Шелотской волости Вельского уезда Вологодской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁴⁹.

Варлаам (в миру — Дрочков Николай Васильевич) (...–4.06.1902), 48 лет, монах Трифоно-Печенгского монастыря, из крестьян дер. Горки Верховажской волости Вельского уезда Вологодской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁵⁰.

Зиновий (в схиме — Захарий) (...–5.09.1903), возраст не указан, иеромонах Соловецкого монастыря. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁵¹.

Малков Иван Федорович (...–13.11.1905), 67 лет, послушник Трифоно-Печенгского монастыря, из мещан г. Орлова Вятской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁵².

Дианов Александр Андреевич (...–7.12.1905), 21 год, колонист колонии Титовка Мурманско-Колонистской волости Александровского уезда Архангельской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁵³.

Полиевкт (...–11.01.1906), возраст не указан, игумен. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁵⁴.

Шемухин Александр Агапитович (...–22.04.1906), 20 лет, крестьянин дер. Смольниковской Березонаволоцкой волости Сольвычегодского уезда Вологодской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁵⁵.

Грехов Иван Афанасьевич (...–26.05.1906), 18 лет, крестьянин дер. Чащинской Никольского общества Великониколаевской волости Шенкурского уезда Архангельской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁵⁶.

Хмелинин Григорий Феофилактович (...–6.06.1906), 46 лет, послушник Трифоно-Печенгского монастыря, старший медицинский фельдшер, из крестьян дер. 1-й Феофилакты Гвоздевой волости Котельничского уезда Вятской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁵⁷.

Бурков Петр Иванович (...–6.12.1906), возраст не указан, крестьянин Патракеевской волости Архангельской губ. и уезда. Тело привезено из г. Тромсе «с разрешения начальника губернии». Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁵⁸.

Соколов Николай Иванович (...–31.07.1907), 33 года, чиновник Архангельской казенной палаты, коллежский секретарь⁵⁹. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁶⁰.

Овечкин Иоанн Григорьевич (...–9.11.1908), 38 лет, послушник Трифоно-Печенгского монастыря, из крестьян дер. 1-й Ивановской 3-го Зеленинского⁶¹ общества Стуловской волости Слободского уезда Вятской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁶².

Дворников Иоанн Михеевич (...–2.05.1909), 14 лет, сын колониста становища Рынды Александровского уезда Архангельской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁶³.

Сергиевский Иоанн Георгиевич (...–5.06.1909), 60 лет, послушник Трифоно-Печенгского монастыря, из крестьян Вологодской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁶⁴.

Курсков Дмитрий Александрович (...–30.09.1909), 65 лет, послушник Трифоно-Печенгского монастыря, из крестьян Боровецкой волости Вологодской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁶⁵.

Заборщиков Андрей Иванович (...–28.08.1910), 33 года, крестьянин дер. Ситковской⁶⁶ Великосельской волости Сольвычегодского уезда Вологодской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁶⁷.

Иванов Афанасий Иванович (...–3.01.1911), 55 лет, послушник Трифоно-Печенгского монастыря, из крестьян с. Красинского Красинской волости Нерехтского уезда Костромской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁶⁸.

Земцов Владимир Григорьевич (...–7.11.1911), 18 лет, крестьянин Ошминской волости и дер., Ветлужского⁶⁹ уезда Костромской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁷⁰.

Фефелов Степан Яковлевич (...–12.11.1911), 61 год, послушник Трифоно-Печенгского монастыря, из крестьян Масельского погоста Экостровского общества Кольско-Лопарской волости Александровского уезда Архангельской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁷¹.

Проташинский Дмитрий Алексеевич (...–17.02.1912), 50 лет, потомственный дворянин г. Кишинева Бессарабской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви, где почивают мощи преподобного Трифона»⁷².

Баранов Степан Андреевич (...–15.06.1912), 35 лет, крестьянин дер. 2-й Красавы Красавской волости Котельничского уезда Вятской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁷³.

Мануил (...–19.06.1912), 72 года, ризничий Трифоно-Печенгского монастыря, иеромонах. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁷⁴.

Кузьмин Александр (...–22.01.1913), 64 года, послушник Трифоно-Печенгского монастыря, из крестьян с. Ракашева Ерыклинской волости⁷⁵. Чистопольского уезда Казанской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁷⁶.

Иракий (...–22.02.1913), 64 года, иеродиакон Трифоно-Печенгского монастыря. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁷⁷.

Киприан (...–19.12.1913), 76 лет, иеромонах Трифоно-Печенгского монастыря. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁷⁸.

Бутусов Степан Константинович (...–30.12.1914), 31 год, крестьянин дер. Комарово Подболотной волости Никольского уезда Вологодской губ. Погребен «с северной стороны Сретенской церкви»⁷⁹.

Ионафан (...–24.02.1915), 67 лет, архимандрит, настоятель Печенгского монастыря. Погребен «с южной стороны Сретенской церкви»⁸⁰.

Примечания

¹ Истории Печенгского монастыря и биографии его основателя прп. Трифона Печенгского посвящен ряд исследований: [1 ; 3 ; 5 ; 6].

² В клировой ведомости за 1891 г. сообщалось, что Печенгский приход образован в 1855 г., но «был открыт самостоятельным при Сретенской церкви» 11 ноября 1857 г. (ГАМО. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 150. Л. 7).

- ³ ГААО. Ф. 29. Оп. 17. Д. 7–24.
- ⁴ ГАМО. Ф. И-136. Оп. 1. Д. 4, 6–9, 12–14, 16–18, 20, 22–27, 29, 31, 34–36, 38–40, 43, 45, 46, 50, 53, 56–58, 60, 64, 65, 67, 68, 72, 76, 79, 84, 87, 91, 92, 94.
- ⁵ ГААО. Ф. 29. Оп. 17. Д. 31–56.
- ⁶ Там же. Д. 8. Лл. 710 об. – 711.
- ⁷ Там же. Д. 20. Лл. 981 об. – 982.
- ⁸ ГАМО. Ф. И-136. Оп. 1. Д. 14. Лл. 299 об. – 300.
- ⁹ «Колонистским кладбищем» этот некрополь называл, например, заведующий канцелярией Трифоно-Печенгского монастыря Д. А. Ануфриев. См.: Записки очевидца Д. А. Ануфриева о возобновлении Трифоно-Печенгского монастыря за время с 1890 по 1916 год. Архангельск, 1916. С. 25.
- ¹⁰ ГААО. Ф. 29. Оп. 17. Д. 37. Лл. 9 об. – 10.
- ¹¹ В одном из старых путеводителей так описывались святыни Сретенской церкви: «У левого придела гробница преп[одобного] Германа, а в самом храме по правой от входа стене гробницы самого лопарского апостола преп[одобного] Трифона и преп[одобного] Ионы, отнесенные в сторону от царских врат ради удобства богослужения» (Островский Д. Н. Путеводитель по Северу России. (Архангельск. Белое море. Соловецкий монастырь. Мурманский берег. Новая земля. Печора). СПб., 1898. 108).
- ¹² Записки очевидца Д. А. Ануфриева о возобновлении Трифоно-Печенгского монастыря за время с 1890 по 1916 год. Архангельск, 1916. С. 3.
- ¹³ См.: Франция-память / Пер. Д. Хапаевой. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1999. 325 с.
- ¹⁴ ГААО. Ф. 29. Оп. 17. Д. 55. Лл. 1 об. – 2.
- ¹⁵ Там же. Д. 52. Лл. 1 об. – 2.
- ¹⁶ Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Архангельск, 1896. Вып. 3. Уезды: Онежский, Кемский и Кольский. С. 226–227.
- ¹⁷ ГАМО. Ф. И-136. Оп. 1. Д. 92. Лл. 53 об. – 54.
- ¹⁸ ГААО. Ф. 29. Оп. 17. Д. 15. Лл. 730 об. – 731.
- ¹⁹ См., например: ГАМО. Ф. И-136. Оп. 1. Д. 43. Лл. 199 об. – 200; Там же. Д. 57. Лл. 163 об. – 164.
- ²⁰ См.: Записки очевидца Д. А. Ануфриева о возобновлении Трифоно-Печенгского монастыря за время с 1890 по 1916 год. Архангельск, 1916. С. 3, 25, 26, 65, 72, 74, 78, 83, 93, 103–104, 106, 113–115, 122, 138–139.
- ²¹ ГААО. Ф. 29. Оп. 17. Д. 8. Лл. 710 об. – 711.
- ²² Там же. Д. 9. Лл. 931 об. – 932.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Там же. Д. 10. Лл. 707 об. – 708.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Там же. Д. 11. Лл. 924 об. – 925.
- ²⁸ Там же. Лл. 925 об. – 926.
- ²⁹ Там же. Д. 12. Лл. 666 об. – 667.
- ³⁰ Там же. Д. 13. Лл. 748 об. – 749.

- ³¹ Там же. Д. 20. Лл. 982 об. – 983.
- ³² Там же. Д. 21. Лл. 441 об. – 442. Уточнение фамилии см. здесь: Там же. Д. 19. Лл. 975 об. – 976.
- ³³ Там же. Д. 23. Лл. 784 об. – 785.
- ³⁴ ГАМО. Ф. И-136. Оп. 1. Д. 4. Лл. 116 об. – 117.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ Там же. Лл. 118 об. – 119.
- ³⁷ Там же. Д. 7. Лл. 279 об. – 280. Уточнение фамилии см. здесь: Там же. Л. 261 об.
- ³⁸ Там же. Д. 9. Лл. 188 об. – 189.
- ³⁹ Там же.
- ⁴⁰ Там же. Лл. 189 об. – 190.
- ⁴¹ Там же. Д. 14. Лл. 299 об. – 300.
- ⁴² Там же. Д. 16. Лл. 264 об. – 265.
- ⁴³ Там же.
- ⁴⁴ Там же. Д. 92. Лл. 53 об. – 54.
- ⁴⁵ ГААО. Ф. 29. Оп. 17. Д. 35. Лл. 7 об. – 8.
- ⁴⁶ Там же. Д. 40. Лл. 10 об. – 11.
- ⁴⁷ Там же. Д. 41. Лл. 8 об. – 9.
- ⁴⁸ Там же. Лл. 9 об. – 10. По поводу причины смерти 16-летнего Ф. Меньшикова в метрической книге отмечается: «от разрыва сердца, последовавшего от ушиба». Д. А. Ануфриев в своих записках раскрыл подробности этого происшествия: 8 февраля 1901 г. один из юных трудников погиб на строительстве монастырской дороги в результате случившегося обвала грунта. См.: Записки очевидца Д. А. Ануфриева о возобновлении Трифоно-Печенгского монастыря за время с 1890 по 1916 год. Архангельск, 1916. С. 25–26.
- ⁴⁹ ГААО. Ф. 29. Оп. 17. Д. 42. Лл. 5 об. – 6. Г. Е. Ляпин в монастыре был плотником. См.: Записки очевидца Д. А. Ануфриева о возобновлении Трифоно-Печенгского монастыря за время с 1890 по 1916 год. Архангельск, 1916. С. 26.
- ⁵⁰ ГААО. Ф. 29. Оп. 17. Д. 42. Лл. 6 об. – 7. Варлаам был экономом монастыря. См.: Записки очевидца Д. А. Ануфриева о возобновлении Трифоно-Печенгского монастыря за время с 1890 по 1916 год. Архангельск, 1916. С. 26.
- ⁵¹ ГААО. Ф. 29. Оп. 17. Д. 43. Лл. 7 об. – 8.
- ⁵² Там же. Д. 45. Лл. 7 об. – 8.
- ⁵³ Там же. Д. 46. Лл. 5 об. – 6.
- ⁵⁴ Там же.
- ⁵⁵ Там же. Лл. 6 об. – 7.
- ⁵⁶ Там же.
- ⁵⁷ Там же. Лл. 7 об. – 8.
- ⁵⁸ Там же. Лл. 8 об. – 9.
- ⁵⁹ Н. И. Соколов был постоянным сотрудником газеты «Архангельск», поэтом, автором фельетонов и рассказов. Печатался под псевдонимами «Боб» и «Бобыль». Во время приезда в Печенгский монастырь умер от чахотки. Библиография его литературного творчества опубликована здесь: [2 : 616–617]. См. также: [Н. И. Соколов] // Архангельск. 1907. № 162; Мамадышский Н. Памяти Николая Ивановича Соколова // Архангельск. 1907. № 163.

- ⁶⁰ ГААО. Ф. 29. Оп. 17. Д. 47. Лл. 7 об. – 8.
- ⁶¹ В метрической книге написано «Зеленецкого».
- ⁶² ГААО. Ф. 29. Оп. 17. Д. 48. Лл. 7 об. – 8.
- ⁶³ Там же. Д. 49. Лл. 5 об. – 6.
- ⁶⁴ Там же. Лл. 6 об. – 7.
- ⁶⁵ Там же. Лл. 7 об. – 8.
- ⁶⁶ В метрической книге написано «Ситьковской».
- ⁶⁷ ГААО. Ф. 29. Оп. 17. Д. 50. Лл. 5 об. – 6.
- ⁶⁸ Там же. Д. 51. Лл. 5 об. – 6.
- ⁶⁹ В метрической книге написано «Ветлугского».
- ⁷⁰ ГААО. Ф. 29. Оп. 17. Д. 51. Лл. 7 об. – 8.
- ⁷¹ Там же.
- ⁷² Там же. Д. 52. Лл. 1 об. – 2. Дмитрий Алексеевич Проташинский — выпускник Московского университета. Работал чиновником особых поручений при бессарабском губернаторе (1889–1892), земским начальником 1-го участка Кишиневского уезда (1892–1893). Переехав в Печенгский монастырь, организовал здесь школу для детей. Заведовал ею с 1903 г. до своей кончины. Награжден орденом св. Станислава III ст. См.: Записки очевидца Д. А. Ануфриева о возобновлении Трифоно-Печенгского монастыря за время с 1890 по 1916 год. Архангельск, 1916. С. 98–104.
- ⁷³ ГААО. Ф. 29. Оп. 17. Д. 52. Лл. 2 об. – 3.
- ⁷⁴ Там же.
- ⁷⁵ В метрической книге написано «Ерлыкинской волости».
- ⁷⁶ ГААО. Ф. 29. Оп. 17. Д. 53. Лл. 1 об. – 2. А. Кузьмин в прошлом был гусаром, участником русско-турецкой войны 1877–1878 гг. В монастыре он выполнял послушание конюха. См.: Записки очевидца Д. А. Ануфриева о возобновлении Трифоно-Печенгского монастыря за время с 1890 по 1916 год. Архангельск, 1916. С. 113.
- ⁷⁷ ГААО. Ф. 29. Оп. 17. Д. 53. Лл. 1 об. – 2.
- ⁷⁸ Там же. Лл. 4 об. – 5.
- ⁷⁹ Там же. Д. 54. Лл. 4 об. – 5.
- ⁸⁰ Там же. Д. 55. Лл. 1 об. – 2. Д. А. Ануфриев уточнил, что могила Ионафана находилась в «8 саж[енях] от деревянного креста, находящегося с правой стороны Сретенской церкви». (См.: Записки очевидца Д. А. Ануфриева о возобновлении Трифоно-Печенгского монастыря за время с 1890 по 1916 год. Архангельск, 1916. С. 138.). Личность архимандрита Ионафана для Мурманского края — выдающаяся. С ним связывается хозяйственный расцвет Печенгского монастыря: устройство здесь водопровода, электричества, телефона, дорог и мостов. Сам Ионафан поддерживал связи с членами царской семьи, встречался с императором Николаем II, общался с обер-прокурором Святейшего Синода К. П. Победоносцевым. Награжден орденами св. Владимира III ст., св. Анны II ст. Ионафан стал прототипом литературного персонажа с таким же именем в романе В. С. Пикуля «Из тупика». См.: Григорьев А. Мурманский инок. Архимандрит Ионафан. Петроград, 1916;

К. Д. Памяти простеца // Северное утро. 1915. № 54; Мелетиев В. Памяти Архимандрита Ионафана // Архангельские епархиальные ведомости. 1915. № 8. Часть неофициальная. С. 137–139; У. С. Культуртрегер в рясе // Архангельск. 1915. № 51.

Список сокращений

ап. — апостол

ГААО — Государственный архив Архангельской области

ГАМО — Государственный архив Мурманской области

губ. — губерния

дер. — деревня

прп. — преподобный

с. — село

св. — святой

свт. — святитель

Список источников

1. Калугин В. В. Житие Трифона Печенгского, просветителя саамов в России и Норвегии. М.: Древлехарнилище, 2009. 600 с.
2. Малашенков А. А., Федоров П. В. Почва на северных скалах: Православный некрополь Мурманского берега Баренцева моря (1863–1920 гг.). Санкт-Петербург: МБИ, 2017. 632 с.
3. Мацак В. А. Печенгский монастырь: от истоков к возрождению: (документы, воспоминания, фотографии). СПб.: Дмитрий Буланин, 2021. 958 с.
4. Миллер Дэвид Б. Погребения рядом с Сергием: погребальные обычаи в Троице-Сергиевом монастыре. 1392–1605 гг. // Троице-Сергиева Лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Материалы II международной конференции (4–6 октября 2000 г.). Сергиев Посад: Весь Сергиев Посад, 2002. С. 74–89.
5. Митрофан (Баданин), игумен. Преподобный Трифон Печенгский. Исторические материалы к написанию Жития. СПб.-Мурманск: Ладан, 2009. 304 с.
6. Федоров П. В. История Трифоно-Печенгского монастыря (1886–1917 гг.). Мурманск: МГПИ, 1996. 71 с.
7. Федоров П. В. Православный словарь Кольского Севера. 2-е изд., испр. и доп. Санкт-Петербург: МБИ, 2017. 232 с.

Информация об авторе

П. В. Федоров — доктор исторических наук, профессор.

Information about the author

P. V. Fedorov — Doctor of Sciences (History), Professor.

Православие и наука в Арктике. С. 38–44.
Orthodoxy and Science in the Arctic, pp. 38–44.

Научная статья
УДК 94(47) «17/1917»
doi:10.37614/978.5.91137.498.3.003

МЯГРЕЦКИЙ СКИТ

Александр Николаевич Старицын

Институт научной информации по общественным наукам РАН, Москва, Россия, profitens@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8240-6703>

Аннотация

Статья посвящена истории староверческого скита, существовавшего в XIX в. недалеко от Кеми на реке Мягрека. Впервые вводимые в научный оборот архивные документы позволяют установить время основания и уничтожения поселения, имена его основателя и насельников, их социальный статус и происхождение. Освещается правительственная политика притеснения староверов, в результате которой скит постепенно уничтожался. Устанавливается число жителей, количество строений, посвящение часовни и место расположения скита.

Ключевые слова:

Русский Север, староверие, староверческие скиты, монахи, политика притеснения, локализация поселения

Original article

MYAGRETSKY HERMITAGE

Alexander N. Staritsyn

Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, profitens@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8240-6703>

Abstract

The article is devoted to the history of the Old Believers' hermitage that existed in the XIX century near the town of Kem' on the Myagreka River. Archival documents introduced into scientific circulation for the first time make it possible to establish the time of the foundation and destruction of the settlement, the names of its founder and inhabitants, their social status and origin. The article highlights the government policy of oppression of Old Believers, as a result of which the hermitage was gradually destroyed. The number of inhabitants, the number of buildings, the dedication of the chapel and the location of the hermitage are set.

Keywords:

Russian North, Old Believers, Old Believers' monasteries, monks, oppression policy, localization of settlement

Введение

Староверческий скит, находившийся в 7 км от г. Кеми на речке Мягреке, и называвшийся Мягрига или Мягрега, никогда не становился объектом специального исследования. О нем только упоминали в работах, затрагивавших историю Топозерского монастыря, в чьем подчинении он находился [1: 266; 2:98;

© Старицын А. Н., 2023

3: 109; 4: 115; 5: 109]. В настоящее время благодаря находкам в архивохранилищах Архангельска, Петрозаводска и Санкт-Петербурга мы имеем возможность определить место, где находился скит, узнать о его строениях, численности и происхождении обитателей, условиях их существования. Источниками для нашего исследования послужили рапорты и донесения священников, кемских городничих, переписка епископов с архангельским губернатором, судебные дела, воспоминания староверов, записанные в 1896 г. староверческим иноком Симеоном Гавриловым.

Основатель скита и правила скитской жизни

По воспоминаниям жительниц Кеми Агафьи и Александры Григорьевны Пилицыных, записанных Симеоном Гавриловым, Мягрецкая пустынь находилась на расстоянии 7 верст от города на реке Мягреге. Здесь жили староверческие иноки беспоповского филипповского согласия Моисей и Вавила, которые правили духовным делом, был большак кемский мещанин Андрей Иванович Норкин, умерший приблизительно в 1856 г. Сестры Пилицыны пересказали любопытное предание о вероятном основателе пустыни топозерском иноке Феодосии: «А в пустыне Мягрегу первоначальной житель был воздержной жизни. И когда-то он строил себе другую анбарушку или банку для поклажи хлеба или прочаго. И бывшу ему внутри, а бес пришел извне и колотил в стену и говорил протяженным голосом: „Старик, поди домой, чапура¹ лопнула. И так бес до трех раз колотивши, и проговаривал такие слова, что: „лоди, старик, домой, чапура лопнула,,. И после этого, когда окончил свои дела, старик пошел во свою келию, етот пустынник, и увидел в своей келии, лопнула ланпадка, которая была засвечена у икон, она была принесена с морозу, и масло замерзло было. Только чудно то, что бес не хотел назвать ланпадкой, но называл чапурой»². Инок Феодосий, как следует из предания, был основателем скита, численность которого с течением времени значительно увеличилась за счет прихода староверов из Кеми и окрестных деревень.

Староверы считали, что из-за церковных изменений и преследований со стороны правительства и официальной церкви, в мире воцарился антихрист, а оставшиеся верными старой вере христиане живут в «последние времена» перед вторым пришествием Христовым. Так как по учению святых отцов в «последние времена» следует жить в посте и молитве, то правила жизни в Мягрецком ските были строгие: мужчины жили отдельно от женщин, семейные пары разводили³. Сведения Пилицыных дополнил житель деревни Подужемье Василий Степанович Гаврилов (Рюжин). Он сообщил, что в Мягригу любил приезжать из Топозерского монастыря главный певчий Иван Федорович, и в один из приездов умер приблизительно в 1861 г. В пустыни было 40 келий и 80 человек записных староверов. Часовня была перегороджена на две половины — мужскую и женскую⁴. Те же цифры назвала жительница Подужемья Ксения Ивановна в иночестве Клавдия, 20 лет прожившая в Мягреге. Еще она добавила, что в 1840-е гг. в пустыне

¹ По всей видимости, имеется в виду чапарка, чапаруха — чарка, стакан. См.: [6: 1284–1285].

² ОР БАН. Собр. Дружинина. № 510. Л. 200 об. — 201.

³ Там же. Л. 201.

⁴ Там же. Л. 203 об. — 204.

жили два инок Феодосий и Иосиф, которые умерли около 1847 г.⁵ Сведения о смерти певчего, сообщенные Василием Степановичем Гавриловым, дополнила жительница деревни Логоварака, сообщив, что его фамилия Полиектов, что его сестра Анна Федоровна Полиектова была большухой в московской моленной. Иван Федорович в Мягреге последний раз был на праздник Сретения Господня, пел стихеры, а после вечерни заболел и скоропостижно умер⁶. Иван Федорович был в Топозерском монастыре головщиком и уставщиком, вторым человеком после настоятеля инок Илии, принимал участие в соборе 1826 г. на Топозере⁷. Из этих показаний видно, что Мягрецкий скит был основан топозерским монахом Феодосием и находился в подчинении у Топозерского монастыря.

Притеснения староверов

Существование Мягрецкого скита было тесно связано с его метрополией — Топозерским монастырем. Наступление правительства на монастырь, всевозможные ограничения и притеснения, наблюдавшиеся в 1840–1850-е гг., естественным образом отражались на условиях жизни Мягрецкого скита. Кемские городничие и представители духовенства обязаны были наблюдать за староверами, чтобы не производились починка старых и строительство новых зданий, чтобы не занимались проповедованием старой веры. В 1841 г. городничий Штутцер хлопотал перед Кемской городской ратушей о необходимости избрать из жителей Мягреги старшину, чтобы возложить на него обязанности полицейского контроля⁸. Возможно, в результате вынесенного городской ратушей постановления должность старшего в Мягреге стал исполнять большак кемский мещанин Андрей Иванович Норкин.

В 1846 г. протоиерей кемского Успенского собора Александр Тошаков посетил Мягецкий скит по распоряжению архангельского епископа Варлаама и в своем доношении сделал его описание. В скиту находилась молельня без колоколов. За порядком наблюдал старшина 60-ти лет. Число жителей — 70 человек, из которых кроме старшины только 4 дряхлых старика, остальные женщины, большею частью пожилые до 95 лет. Но было 7 молодых девушек от 15 до 25 лет. Все жители скита являлись гражданами Кеми или Кемского уезда. По утверждению протоиерея Александра, все они были беспоповцами филипповского согласия⁹.

Сменивший Штутцера на должности городничего в 1846 г. капитан Казимирский¹⁰ лояльно относился к староверам, выставлял их в выгодном свете перед губернатором. В 1854 г. в рапорте губернатору он заявлял, что:

⁵ Там же. Л. 205.

⁶ Там же. Л. 219.

⁷ Там же. Л. 223.

⁸ НА РК. Ф. 262 (Кемская городская ратуша). Оп. 1. Д. 29/ 529. Л. 1–1 об.

⁹ ГААО. Ф. 29 (Духовное правление). Оп. 2. Т. 3. Д. 467. Л. 1–1 об. 14 ГААО. Ф. 29 (Духовное правление). Оп. 3. Т. 1. Д. 1651. Л. 1–5; Ф. 1 (Канцелярия архангельского губернатора). Оп. 4. Т. 5а. Д. 572. Л. 1–1 об.

¹⁰ Можно предположить, что образ «добрейшего» городничего Осипа Яковлевича в книге С. В. Максимова «Год на Севере» был списан автором с капитана Казимирского. См.: [1: 145].

«ни в действиях по расколу ни в употреблении к соблазну народа присваиваемой ими раскольнически-иноческой одежды не замечены, а также в Мягрецкий раскольнический скит, стоящий на городском выгоне увольняемы не были. Но, действительно, при выходе с квартиры по надобностям одеваются в крестьянское незасторное платье, как я и имел честь справедливо доносить вашему превосходительству от 2 числа октября прошлаго 1852 года»¹¹. Он утверждал, что за время его службы городничим число староверов в Мягрецком скиту уменьшилось до 26 человек, также было уничтожено 9 ветхих домов¹². У Казимирского возник конфликт с протоиереем кемского Успенского собора Матфеем Поликиным, в свете которого открываются подробности жизни людей в Мягрецком ските. По словам городничего, протоиерей Поликин, бывая у него дома, употреблял спиртные напитки, а о действиях староверов до его сведения не доводил, сквернословил, оскорблял чиновников, бывших у него в доме, ругал полицию. Протоиерей 1 декабря 1853 г. въехал без уведомления городничего в Мягрегу и своевольно переписал жителей и количество домов в ските. По сведениям Казимирского в Мягрецком ските жители занимались пряжей льна и тканьем холста, а в летнее время собирали грибы и ягоды, сеяли репу, редьку, лук, картофель, ловили рыбу, косили сено — это единственные средства пропитания. Протоиерей Матфей Поликин, оправдывая свое поведение перед архангельским епископом Варлаамом, указывал на несправедливость многих утверждений Казимирского, в противность которым заявлял, что староверческие иноки ходят по Кемю в иноческом облачении, что в Мягрецком скиту скрыты только два домика¹³. Очевидно, что городничий Казимирский приукрашивал действительность, а протоиерей Матфей указывал на реальное положение дел.

Постройки и локализация скита

Бывшая в скиту часовня во имя Покрова Пресвятой Богородицы сгорела 20 марта 1855 г. в 2 часа дня по неизвестной причине со всеми иконами и книгами. Вместе с часовней сгорел домик кемского 2-й гильдии купца Федора Ларионовича Норкина. Из жителей в скиту в это время находились 3 мужчины и около 40 женщин. Приехав на место пожара, городничий Казимирский совместно с исправляющим должность уездного стряпчего и соборным священником Иоанном Логиневским обязали староверов подпиской, чтобы они не собирались в одном доме для общего богомоления. Приезд начальства оказался неожиданным для скитян, потому что там был обнаружен высланный из Топозерского монастыря инок Павел, обязанный находиться по месту прописки в Санкт-Петербурге. Протоиерей Матфей Поликин в своем донесении настоятельно убеждал архангельского епископа Варлаама в необходимости выслать о. Павла из Мягрецкого скита, что, вероятно, и было исполнено¹⁴.

¹¹ ГААО. Ф. 29 (Духовное правление). Оп. 3. Т. 1. Д. 1646. Л. 1 об.

¹² Там же. Л. 3 об.

¹³ Там же. Л. 4–10.

¹⁴ ГААО. Ф. 29 (Духовное правление). Оп. 3. Т. 1. Д. 1651. Л. 1–5; Ф. 1 (Канцелярия архангельского губернатора). Оп. 4. Т. 5а. Д. 572. Л. 1–1 об.

В 1879 г. по распоряжению архангельского губернатора был составлен план местности «Мягреги». Кемский мещанин Петр Сидорович Иванов, производивший работы, составил описание пустыни и отправил его в Русское географическое общество, в архиве которого в настоящее время оно хранится. По описанию П. С. Иванова местность «Мягрега» с давних времен была населена староверами г. Кеми и называлась пустынею, насчитывавшей до 50 домов, но к 1879 г. осталось только 10 домов. По наблюдению Иванова на острове и вокруг него был хороший сенокос, в окрестностях рос хороший строевой лес, особо было отмечено, что в изобилии росли кусты малины и черной и красной смородины.

Побывавший в 1896 г. в г. Кеми староверческий инок Симеон Гаврилов записал от сестер Пилицыных свидетельство, что в Мягреге доживает последняя жительница старушка Авдотья Григорьевна Рокитина¹⁵. Ее имя было зафиксировано в списке жителей Мягрецкого скита, составленном в 1852 г., с указанием возраста 40 лет. В скит пришла жить в 1824 г. в возрасте 12 лет¹⁶. По всей видимости, Авдотья Григорьевна была дочерью кемского мещанина Григория Ракитина, отмеченного чиновниками Кемской городской ратуши в списке граждан, владевших в 1830 г. морскими судами — лодьями¹⁷.

Посетивший в 1907 г. Кемь и Мягрецкий скит художник В. А. Плотников сделал снимок внутреннего устройства моленной. Им также делались зарисовки с натуры строений скита (рис. 1, 2).



Рис. 1. Внутренний вид моленной в Мягрецком скиту. Фото Плотникова В. А., 1907 г. Фотоархив Института истории материальной культуры РАН¹⁸

¹⁵ ОР БАН. Собр. Дружинина. № 510. Л. 200 об.

¹⁶ ГААО. Ф. 1 (Канцелярия архангельского губернатора). Оп. 4. Т. 1. Д. 1330. Л. 22 об.

¹⁷ НА РК. Ф. 262 (Кемская городская ратуша). Оп. 1. Д. 9/217. Л. 2.

¹⁸ Выражаю признательность Т. М. Кольцовой за предоставление этой фотографии.



Рис. 2. Плотников В. А. У своих (скитница староверческого скита на родных могилках). Акварель, 1907 г. Пермская государственная художественная галерея

Собранные им предметы, снимки и рисунки отложились в коллекциях Русского этнографического музея [7: 131].

Заключение

Имеющиеся в нашем распоряжении в настоящее время сведения позволяют заключить, что скит на реке Мягреке имел посвящение в честь Покрова Пресвятой Богородицы, был подчинен Топозерскому староверческому монастырю. Население скита состояло преимущественно из кемлян — мещан, купцов и крестьян. Предполагаемое время основания скита — начало XIX в. Предполагаемый основатель — топозерский инок Феодосий, принадлежавший к беспоповцам филипповского согласия. В 1840-е гг. в скиту насчитывалось от 40 до 50 домов, была часовня, проживало до 80 человек (преимущественно женщин) записных староверов. К началу XX в. еще сохранялись некоторые постройки скита, включая моленную, Место, где находился скит, можно локализовать с высокой степенью точности на острове, где на современной карте отмечено урочище Соломеи.

Список источников

1. Максимов С. В. Год на Севере. Архангельск: Сев.-Зап. кн. изд-во, 1984. 607 с.
2. Пашков А. М. Старообрядческие поселения Северо-Запада России в 1700–1917 годах // История и география русских старообрядческих говоров. М., 1995. С. 93–101.
3. Кожевникова Ю. Н. Петуховы — династия сельских священников Карелии (XIX–XX века). Петрозаводск: Verso, 2020. 395 с.

4. Старицын А. Н. Староверческий монастырь на Топозере в народных преданиях и воспоминаниях современников // Словесность и история. Журнал филологических и историко-культурных исследований. СПб. 2020. № 2. С. 112–125.
5. Кольцова Т. М. Церковная живопись Архангельской губернии второй половины XVIII — начала XX века: История, памятники, мастера. СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2020. 432 с.
6. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. СПб. ; М., 1909. Т. 4: С – V. 1619 стб., XVI с.
7. Чувьоров А. А. В. А. Плотников — художник, собиратель // Рябининские чтения — 2007. Материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 129–131.

Информация об авторе

А. Н. Старицын — кандидат исторических наук, научный сотрудник.

Information about the author

A. N. Staritsyn — PhD (History), Research Fellow.

Православие и наука в Арктике. С. 45–53.
Orthodoxy and Science in the Arctic, pp. 45–53.

Научная статья
УДК 726.52 (091)(470.21)
doi:10.37614/978.5.91137.498.3.004

К ИСТОРИИ СААМСКОЙ ЧАСОВНИ НА ОЗЕРЕ ЧАСЫНЪЯВР

Иеромонах Никодим (Коливатов)¹, Марк Михайлович Шахнович²

¹Приход кафедрального храма Воскресения Христова. Умба, Россия, evgkolev@mail.ru

²Центр гуманитарных проблем Баренц региона Федерального исследовательского центра «Кольский научный центр Российской академии наук», Апатиты, Россия, marksuk62@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0771-675X>

Аннотация

В 2002 году в Ловозерской тундре была найдена заброшенная часовня Рождества Христова, относившаяся к Семиостровскому саамскому погосту. В статье представлена ее история, восстановленная по письменным документам с начала XIX века, рассматриваются результаты экспедиций 2016 и 2019 годов, анализируются гипотезы о времени ее создания.

Ключевые слова:

Русская Лапландия, Ловозерская тундра, Семиостровский погост, православная часовня, саамы

Благодарности:

статья выполнена при поддержке федерального бюджета по теме государственного задания Центра гуманитарных проблем Баренц региона Кольского научного центра Российской академии наук № FMEZ-2022-0028.

Искренняя признательность за консультации М. Кучинскому, Д. Ермолаеву, А. Бодэ

Original article

ON THE HISTORY OF THE SAMI CHAPEL ON LAKE CHASYNYAVR

Hieromonk Nikodim (Kolivatov)¹, Mark M. Shakhnovitch²

¹Parish of the Cathedral Church of the Resurrection of Christ, Umba, Russia, evgkolev@mail.ru

²Barents Centre of the Humanities of the Kola Science Centre of the Russian Academy of Sciences, Apatity, Russia, marksuk62@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0771-675X>

Abstract

In 2002, an abandoned chapel of the Nativity of Christ was found in the Lovozero tundra, which belonged to the Semiostrovsky Sami churchyard. The article presents its history, reconstructed from written documents from the beginning of the 19th century, examines the results of the expeditions of 2016 and 2019, analyzes hypotheses about the time of its creation.

Keywords:

Russian Lapland, Lovozero tundra, Semiostrovsky churchyard, Orthodox chapel, Sami

Acknowledgments:

the study was funded from the federal budget as part of the state project No. FMEZ-2022-0028 assigned to the Kola Science Centre of the Russian Academy of Sciences. Sincere gratitude for consultations to M. Kuchinsky, D. Ermolaev, A. Bode

Саамы (лопари) — один из «ускользающих» этносов европейской Арктики. За многовековую историю этого коренного народа Лапландии следов их духовной и материальной культуры сохранилось незначительное количество. Российские саамы поздно (не ранее середины XIX века) попадают в поле зрения профессиональных исследователей-этнографов и большая часть работ по саамским древностям имеет во многом гипотетический характер. Тем важнее любая новая находка, которую можно соотнести с историей этого таинственного народа.

В тундровых районах Европейской Арктики в основном известны часовни, которые ставились поморами в местах морских и речных промыслов [1]. Поэтому открытие сохранившейся часовни при саамском погосте в центре Кольского полуострова, на озере Часыньярв в Ловозерской тундре — это уникальный случай, ставший одним из важных событий в изучении истории Православия Русской Лапландии в начале XXI века.

История изучения

Как и вся история саамов, прошлое Рождественской часовни туманно. Жители Ловозерья всегда помнили, что где-то в тундре есть старинная часовня: охотники, оленеводы и геологи изредка выходили к ней. Есть сведения, что в 1950-е годы геологи обнаружили старинное строение и даже нашли внутри газету, датированную 1905 годом. По рассказам охотников, еще в 1980-х годах в ветхой часовне находились утварь и иконы. Но в атеистические годы советской власти эта информация была мало кому интересна.

В 1990-е годы ситуация кардинально изменилась и устные сообщения о часовне в тундре получили первое документальное подтверждение. В ставшем доступном для исследователей «Кратком историческом описании приходов и церквей Архангельской епархии» за 1896 год отмечено: «В пяти верстах от Лявозерского погоста находится ветхая часовня во имя Рождества Христова, неизвестно когда и кем построенная» [2: 214]. Именно с этой краткой информацией и начались поиски утерянной святыни.

В 1985 году Александр Комаров провел первый поиск часовни в верховьях реки Харловка. В 2002 году Иван Вдовин смог организовать две экспедиции к предполагаемому месту нахождения Рождественской часовни. Первая (в феврале 2002 года) оказалась неудачной, но вторая — в мае того же года, принесла долгожданный успех — часовня была найдена на восточном берегу небольшого озера Часыньярв, в 47 км к северо-востоку от п. Ловозеро.

В 2002 году было определено точное местонахождение часовни, сделана фотофиксация объекта, когда еще сохранялись его крыша и купол, описаны сохранившаяся церковная утварь и надписи XX века на стенах, которые могут пролить свет на ее историю в период оставления памятника. Важность этой работы стала очевидна, когда после обрушения крыши и деятельности туристско-вандалов часть надписей исчезла, а вещи были украдены. В целом экспедиция 2002 года стала отправной точкой и побудительным мотивом в зарождения интереса к этой православной святыне. В последующие годы был накоплен определённый документальный материал, который позволил восстановить основные этапы истории Рождественской часовни на озере Часыньярв.

Автор статьи дважды (в 2016 и 2019 годах) совместно с И. Вдовиным участвовал в кратких исследовательских экспедициях к часовне, что позволило атрибутировать самодельные богослужебные предметы, созданные в начале XX века. Это деревянный аналой из реек, подсвечник — лист железа с отверстиями для свеч, деревянное основание небольшой иконы. В 2019 году архитектором Олегом Берестовым были осуществлены замеры здания. Кроме того, под полом в центре часовни в 2016 году были найдены пять камней, которые можно определить как «закладные» и сделать предположение, что здесь был престол и иногда во время приезда священника служилась Божественная Литургия (рис. 1).



Рис. 1. Часовня на озере Часыньяр. Вид с северо-запада. 2002 г. Фото И. Вдовин

История часовни

Первое письменное известие о ней относится к первой трети XIX века. В клировых ведомостях Кольского благочиния за 1828 год, опубликованных архивистом Дмитрием Ермолаевым, сообщается: «От Понойского прихода по зимнему тракту в 500 верстах при Семиостровском погосте часовня во имя Рождества Иисус Христова, маленькая. А от города Колы в 200 верстах. По фундаменту, стенами и крышей еще прочна. Жители при часовне из собираемых кошелевковых доходов по части иногда доставляют в местную церковь. Построена при заведенных частными людьми рыбных промыслах»¹.

Автор текста протопоп Иоанн Дьяконов определяет место ее нахождения и отмечает степень сохранности, указывающее уже в это время на относительную древность здания (рис. 2).

¹ ГАМО. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 15. Л. 17 об.



Рис. 2. Часовня на озере Часыньявр. Вид с запада. 2016 год

Территориально она принадлежала к Семиостровскому саамскому погосту. В первой трети XIX века на озере Лявозеро, что находится в 4 км к северу, возникает выселок семиостровских саамов. Таким образом, часовня обслуживала духовные нужды семиостровцев в зимний период, когда они проводили здесь рыбный промысел. На это указывает и посвящение ее Рождеству Христову, приходящееся на 25 декабря по старому стилю.

Саамское происхождение часовни подтверждает и сохранившееся на стене сеней знак-клеймо. В списке саамских клейм А. Я. Комшилова 1927 года оно отсутствует [3], но местные жители сообщили И. Вдовину, что знак относится к семье Шаршиных. Тамга нанесена не на древнее, а на замененное бревно, что указывает на относительно позднее время его происхождения. Возможно, Шаршины имели отношение к ремонтным работам в конце XIX века² (рис. 3).

Протопоп Воскресенского собора города Колы Иоанн Дьяконов упоминает часовню и в 1834 году: «Семиостровской же называемой Лявозерской, при коем часовня во имя Рождества Христова»³.

² По информации М. Г. Кучинского фамилия происходит от прозвища «Шар» человека, который жил во второй половине XVII в. (прозвище фиксируется в 1678 г.) и его сыновей, носивших прозвище «Шарша» в первой половине XVIII века (фиксируется с 1709 года). Их дети, стали писаться «Шаршины». Этот патроним начинает упоминаться в документах в середине XVIII века. Все члены этой семьи по мужской линии в XVII–XVIII веках зафиксированы в Семиостровском погосте [4: 88].

³ Ермолаев Д. Мурманский календарь: 7 января. Контозерскую часовню построили при рыбных промыслах // Комсомольская правда. 07.01.2014. <https://www.murmansk.kp.ru/daily/26180.3/3067934/> (дата обращения 12.09.2023)



Рис. 3. Часовня на озере Часыньярв. Тамга. 2016 год

К 1840 году относится первое полноценное описание внутреннего убранства Рождественской часовни: «Часовня сия от города Колы отстоит в 295 верстах, местоположением имеет лес. От зимнего Лявозерского погоста в 1,5 версте. Длинна часовни 5,5 аршина, а широта 5,5 аршина же, а высота 2,5 аршина. Одно окно. Из икон: 1. Рождества Христова, 2. Неопалимая Купина, 3. Благовещенье Пресвятой Богородицы в киоте за стеклом, 4. Григорий Богослов, 5. Иоанн Златоуст. Часовня строением не прочна и неприлична. Утварью скудна. Больше ничего при ней не находится»⁴.

Эта информация даёт нам представление о размерах памятника в первой половине XIX века: примерно — 4 × 4 м, высота — 1,8 м. Это соответствует нашим замерам основного объёма в 2016 году: 4,2 × 4 м, высота по крышу 2 м, с крышей — 3–3,1 м, с куполом и крестом — около 4,1–4,2 м.

Набор икон, находившихся в часовне, не случаен и важен для понимания ее посвящения и богослужебной специфики. Первая икона «Рождество Христово» относится к наименованию часовни. Вторая — «Неопалимая Купина» — своеобразная «икона-оберег», спасающая от пожаров, что актуально для деревянного, долго остающегося без присмотра здания. Третья — «Благовещение Пресвятой Богородицы», вероятно, относится к храму, к которому на тот момент часовня была приписана — Благовещенская церковь в городе Кола или к празднику, после которого саамы уходили весной к морю. Отметим, что икона Благовещения единственная, которая была на тот момент в застекленном киоте, что указывает на ее дарственный характер.

Интересно присутствие в маленькой лопарской часовне образов вселенских учителей и святителей Григория Богослова и Иоанна Златоуста. Возможно,

⁴ ГААО. Ф. 29. Оп. 4. Т. 2. Д. 1664. Л. 29.

они были небесными покровителями строителей или возобновителей часовни. Но нельзя исключить, что эти иконы появились здесь, как списанные из какого-то другого храма «за ветхостью».

За время своего существования часовня несколько раз меняла приход, к которому была приписана. Изначально это был Понойский приход, затем поочередно его сменили Кольский и Ловозерский. Видимо, окормлялась удаленная часовня от случая к случаю и только к концу XIX века удалось наладить ежегодное отправление треб.

Архивные данные свидетельствуют о крайней бедности Рождественской часовни. Д. Ермолаев пишет: «В ведомостях того времени не раз подчеркивается бедность часовни, неприязнительность ее убранства. В 1831 году Понойский священник Дамиан Андрианов сообщает, что от часовни «прибыли в церковный кошелек никакой не получается, содержание же имеет скудное от подаяния в кошелек». «Утварью скудна», — пишет в 1850 году кольский протоиерей Матфей Поликин. «Утварью скудна, — вторит ему в 1853 году кольский священник Алексей Алексеевский: «Кошелькового сбора от сей часовни поступило 1 руб., а свечного не поступило»⁵.

Скудность содержания часовни сохранялась и в конце XIX века. В одном из отчетов за 1896 год читаем: «Лявозерская часовня во имя Рождества Христова находится близ Лявозерского погоста в 5-ти верст., а от Ловозерского погоста в 70 вер. ... В ней кроме нескольких икон, ни ризницы, ни богослужебных книг не имеется. Служба совершается 25 декабря ежегодно. Свеч в годичное время продаётся 9 ф. на сумму 13 р. 50 к. Кружечного сбора в отчетном году было 1 руб. Разных пожертвований поступило 10 руб. Приходнорасходная книга есть, выдана из Арх. Дух. Консistorии в 1889 году за № 8, значит по ней денег к будущему 1897 году 65 руб. 84 коп. ... Кроме 25 декабря, служба совершается на первой неделе Великого поста»⁶.

В конце XIX века была осуществлен ремонт Рождественской часовни. 28 декабря 1894 года настоятель Ловозерского прихода отец Николай Шмаков обратился к благочинному с просьбой разрешить пристроить к часовне сени: «Жители Лявозерского погоста просят разрешения на постройку к своей часовне сеней. Лес готов пожертвовать Фома Николаевич Мелентиев»⁷. Разрешение было получено и 8 января 1896 года отец Николай отчитывался в консисторию, что сени к часовне в Лявозерском погосте пристроены⁸.

В документах есть имя жертвователя — это саам Фома Мелентиев, который был смотрителем часовни⁹. Он жил в колонии Рында, но происходил из Лявозерского погоста, имел крупное стадо оленей (около 1100 голов) и славился как жертвователь

⁵ Ермолаев Д. Мурманский календарь: 7 января. Контозерскую часовню построили при рыбных промыслах // Комсомольская правда. 07.01.2014. <https://www.murmansk.kp.ru/daily/26180.3/3067934/> (дата обращения 12.09.2023): ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 6, Л. об; Д. 49; Д. 24. Л. 59–59 об.

⁶ ГАМО, Ф. И-17. Оп. 1. Д. 149. Л. 56 об.

⁷ ГААО, Ф. И-17. Оп. 1. Д. 135. Л. 399.

⁸ ГААО, Ф. И-17. Оп. 1. Д. 148. Л. 67.

⁹ ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 160, Л. 65 об.

и благотворитель в вопросах церковного строительства и помощи нуждающимся. Особенно он запомнился современникам щедрыми пожертвованиями ветеранам Первой мировой войны и семьям, потерявшим кормильцев.

Замеры в 2016 году показали, что сени были немного вытянутыми (250 × 290 см), но следует учитывать, что внешняя входная стена сеней со временем значительно «разъехалась». Сени имели собственную двускатную крышу и были несколько ниже основного строения (высота пристройки составляла около 140 см, а с крышей — 240 см). После ремонта часовня была обшита тёсом и покрашена «белилами»¹⁰. При входе в часовню на крыльце висело два небольших колокола¹¹.

Вероятно, к этому времени относится и купол, дошедший до наших дней в плачевном состоянии. По описям начала XX века, не смотря на ремонт, часовня была традиционно скромной. Её утварь помещалась в два небольших ящика, в которых, видимо, между приездами священника она и хранилась.

В начале XX века Лявозерский погост приходит в упадок. В 1926 году здесь живёт всего восемь лопарей, а в начале 1930-х годов он совсем исчезает из административного учета. Именно в этот период стены часовни превращаются в своеобразный «чат», где велась переписка между охотниками и оленеводами. Так мы читаем на одной из стен: «1933 года 31 июня здесь косил Филиппов Даниил Харитонович. Больше не думаю косить здесь».

Вопрос о времени создания часовни

Есть две гипотезы о времени строительства часовни на озере Часыньярв. Первая — она построена в конце XVIII века семиостровскими лопарями, возможно, семьей Шаршиных. Это совпадает с временем возникновения Лявозерского выселка, постепенно разросшегося до отдельного погоста. Вторая — конец XVII века, основывается на упоминании часовни Рождества Христова в неоднократно опубликованном документе 1682 года «Кольского острога соборного священника Алексея Симонова тетради с отчетом о поездке его по государеву указу по Лопским погостам для уничтожения у лопарей язычества и воссоединения их к православной церкви» [5; 6].

Этот источник хорошо иллюстрирует непростую ситуацию христианизации саамов во второй половине XVII века. Лопари, хотя «крещены они все с давних лет», но не знали веры Христовой и продолжали жить в пространстве язычества. Для преодоления непросвещенности коренного населения Кольского Севера в 1681 году царь Федор Алексеевич приказал провести опрос всех лопарей об их вероисповедания, крестить некрещёных, объяснять основы Православия и учредить для этого их полноценное окормление. Эта миссия была поручена кольскому священнику Алексею Симонову. Во всех саамских погостах он опрашивал, учил, крестил и утверждал в вере, а в некоторых ставил часовни. Так как миссия пришлась на зимний период, часовни имели «зимнее» посвящение.

В отчёте о поездке сказано, что жители семиостровского погоста «свои богомерския жертвища оне лопари разорили древа и кусты которым преж сего жертвы приносили посекали и камене разбили», «а для молитвы и для чести

¹⁰ ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 203. Л. 56; ГАМО, Д. 160. Л. 65.

¹¹ ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 149. Л. 157.

и поклонения святых икон поставили оне лопари, часовню во имя Рождества Иисуса Христа» [6: 299]. Из текста понятно, что действие происходит в погосте на реке Воронья, а не у семиостровских саамов, о которых повествуется далее в отчете Алексея Симонова.

В Семиостровском зимнем погосте также было разрушено капище и «для молитвы поставили оне лопари часовню во имя Пресвятыя Богородицы честнаго Ея Собора» [6: 300]. Итак, по тексту ясно, что часовня в погосте имеет посвящение не празднику Рождества Христова. Собор Пресвятой Богородицы приходится на первый день после Рождества Христова и является главным торжеством периода попразднства. По церковным правилам часовня в Семиостровском погосте имеет то же посвящение, что и в Воронинском, и праздничные иконы у них будут одинаковыми. В этом контексте становится понятна и дальнейшая смена наименования часовни. Посвящение Собору Пресвятой Богородицы получило отражение в официальных бумагах, а местные жители определяли его по основной иконе Рождества Христова.

По писцовой книге Алая Михалкова (1608–1611 годы) Семиостровский погост, в начале XVII века называвшийся Норенским, находился на Лявозере: «Погост Норенской стоит на леве озере» [7: 448]. Вполне возможно, что речь в отчете священника Алексея Симонова идет о нашем памятнике церковной архитектуры на озере Часыньяр.

О древности часовни свидетельствует и устойчивый гидроним «Часыньяр», который переводится с саамского языка как «часовенное озеро» или «озеро у часовни».

Возникает вопрос — почему часовня не упоминается в документах XVIII века? Это может объясняться тем, что миссия протопопа Алексея Симонова не имела продолжения и окормление лопарей осталось, как и ранее, бессистемным. Можно добавить, что границы лопских погостов в XVII веке ещё не были стабильными, а сами поселения неоднократно меняли свое местонахождение. Поэтому понятно, почему в начале XIX века часовня оказывается не в погосте, а в «лесу», как об этом пишется в отчёте 1840 года. Также, следует учитывать, что значительная часть церковных документов XVIII века, хранившиеся в консистории Архангельской и Холмогорской епархии, погибли в пожаре 1793 года и этот период церковной истории Русской Лапландии имеет значительные лакуны.

Заключение

Подведем некоторые итоги нашего исследования истории часовни на озере Часыньяр. Наиболее вероятным временем ее возникновения предварительно можно рассматривать 1681 год. В этом случае она первоначально была посвящена Собору Пресвятой Богородицы, но местные саамы воспринимали её как Христо-Рождественскую, что и отразилось в официальных документах XIX века.

Из-за смены местоположения зимнего погоста семиостровских саамов и прекращения регулярного окормления погоста кольскими священниками, после того как он вошёл в сферу деятельности Понойского прихода, часовня теряет своё значение, и оказывается за пределами поселения, в «лесу». С возникновением

Лявозерского погоста часовня под наименованием Рождества Христова вновь появляется в официальных документах и её окормляют, периодически ремонтируют. В 1894–1896 годах часовня была реконструирована — появились сени, заменены венцы и крыша, установлен новый купол. Наконец, после расформирования поселения в Лявозере в 1930-х годы часовня была заброшена, а позже разорена.

Сейчас часовня разобрана и хранится на складе в п. Ловозеро. Из-за отсутствия профессионального надзора при разборке и транспортировке сруба следует признать маловероятным научное воссоздание памятника. Однако, даже с многочисленными утратами, святыня должна вернуться потомкам её устроителей — православным саамам. Окончательный ответ о времени создания часовни может быть получен только после проведения археологических изысканий на озере Часыньвр.

Список источников

1. Меньшакова Е. Г. К вопросу о православных часовнях в тундрах европейского Северо-востока в XIX–XX вв. // Вопросы истории и культуры северных стран и территорий. 2015. № 2. С. 54–62.
2. Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Архангельск, 1896, Вып. 3, 267 с.
3. Комшилов А. Я. Лопарские клейма // Доклады и сообщения Мурманского общества краеведения. 1927. Вып. I. Мурманск, С. 46–62.
4. Кучинский М. Г. Саами Кольского уезда в XVI–XVIII вв. Модель социальной структуры. Каутокейно: Саамская высшая школа. 2008. 308 с.
5. Кучинский М. Г. Миссия Алексея Симонова // Этнографическое обозрение. 1998. № 6, С. 104–110.
6. Жуков А. Ю. Саами в XIII–XVII вв. (публикация источников и комментариев) // Антропологический форум. СПб., 2004, № 1, С. 298–322.
7. Харузин Н. Русские лопари (очерки прошлого и современного быта) // Труды императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. LXVI. Труды Этнографического Отдела. 1890. Т. X. М.: Товарищество скоропечатни А. Левенсон. 472 с.

Информация об авторах

иеромонах Никодим (Коливатов) — настоятель прихода Кафедрального собора Воскресения Христова п. Умба и Прихода святого преподобного Варлаама Керетского г. Островного (Североморская и Умбская епархия РПЦ);

М. М. Шахнович — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник.

Information about the authors

Hieromonk Nikodim (Kolivatov) — rector of the parish of the Cathedral of the Resurrection of Christ in the village of Uмба and the parish of the Holy Venerable Barlaam of Keret in the city of Ostrovny (Severomorsk and Uмба diocese of the Russian Orthodox Church);

M. M. Shakhnovitch — PhD (History), Leading Researcher.

Православие и наука в Арктике. С. 54–60.
Orthodoxy and Science in the Arctic, pp. 54–60.

Научная статья
УДК 811
doi:10.37614/978.5.91137.498.3.005

ПОНЯТИЕ «ОЛЕНЬ» В ТОПОНИМИКЕ ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЧАСТИ КОЛЬСКОГО ПОЛУОСТРОВА: ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ СААМСКОЙ И ПОМОРСКОЙ ЭТНИЧЕСКИХ ГРУПП

Анна Владимировна Протасова

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, zir_a_v@mail.ru

Аннотация

Взаимодействие народов, проживающих по соседству, интересно не только с историко-этнографической, но и с лингвистической точек зрения, поскольку изучение механизмов языковых контактов позволяет выявить общие закономерности развития и функционирования различных языковых групп. Чаще всего активное взаимодействие представителей разноязычных этнических групп приводит к **соприкосновению языков** и образованию их смешанных форм. Несомненно, что языковое взаимодействие обязательно сказывается на лексике каждого из языков, и прежде всего сказывается на системе географических названий — топонимов. В связи с этим топонимические особенности Кольского края представляют интерес с нескольких точек зрения, поскольку они являются результатом продолжительного взаимодействия двух — саамского и поморского субэтносов, различающихся не только принадлежностью к далеким друг от друга языковым группам, но и диаметрально противоположным духовным полюсам: языческому — в первом случае, и восточно-христианскому — во втором.

Ключевые слова:

межэтническая коммуникация, поморы, саамы, Кольский полуостров, топонимика, топонимы, языковые контакты

Original article

THE CONCEPT OF “DEER” IN TOPONYMY OF THE CENTRAL PART OF THE KOLA PENINSULA: LINGUISTIC ASPECTS OF INTERACTION LAPPS AND POMORS ETHNIC GROUPS

Anna V. Protasova

St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, zir_a_v@mail.ru

Abstract

The interaction of nations living in the neighborhood is interesting not only from a historical and ethnographic, but also from a linguistic point of view, since the study of the mechanisms of language contacts allows us to identify general patterns of development and functioning of various language groups. Most often, active interaction between representatives of multilingual ethnic groups leads to the contact of languages and the formation of their mixed forms. There is no doubt that linguistic interaction necessarily affects the vocabulary of each language, and first of all affects the system of geographical names — toponyms. In this regard, the toponymic features of the Kola region are of interest from several points of view, since they are the result of a long interaction between two — Lapps and Pomors subethnic groups, differing not only in belonging to linguistic groups distant from each other, but also in diametrically opposed spiritual poles: pagan - in the first case, and Eastern Christian in the second.

Keywords:

inter-ethnic communication, Pomors, Sami, Kola Peninsula, toponymy, toponyms, language contacts

© Протасова А. В., 2023

Интеграция различных и достаточно далеких друг от друга дисциплин является характерным трендом развития современной науки [1]. С методологической точки зрения он основан на использовании системного подхода, позволяющем более эффективно выявлять закономерности, обычно незаметные при одномерном анализе. Этим объясняется ставшее обычным в последние годы плодотворное сотрудничество ученых различных специальностей при проведении комплексных исследований. Так, совместное использование филологического, исторического и этнографического подходов при анализе топонимических особенностей определенной местности позволяет выявить специфику межэтнических отношений на ее территории.

Взаимодействие смежных этносов интересно не только с историко-этнографической, но и с лингвистической точек зрения, поскольку его изучение позволяет выявить общие закономерности развития и функционирования различных языковых групп. Чаще всего активное взаимодействие представителей разноязычных этнических групп приводит к *соприкосновению языков* [2] и образованию их смешанных форм, которые изучает контактная лингвистика, в компетенции которой входят языковые контакты, явление билингвизма, заимствований, языковая интерференция, конвергенция и дивергенция — приобретение структурного сходства или различий, соответственно, языковая ассимиляция или замена (сдвиг) языка, переключение кодов. Во всех указанных случаях взаимодействие языков обязательно сказывается на лексике каждого из них, включая систему географических названий — топонимов [3].

В связи с этим топонимические особенности Кольского края представляют особый интерес, поскольку они являются результатом продолжительного (не менее, чем 700-летнего) взаимодействия двух — саамского и поморского — субэтносов, различающихся не только принадлежностью к далеким друг от друга языковым группам, но и диаметрально противоположным духовным полюсам: языческому — в первом случае, и восточно-христианскому — во втором [4]. Важно подчеркнуть, что поморы, по примеру великих православных подвижников — преподобных Трифона Печенгского, Федорита Кольского и Варлаама Керетского, ко второй половине XVI века достигли значительных успехов в христианизации саамского населения этого региона, не используя, в отличие от своих скандинавских «коллег», проповедовавших западное христианство на территориях современной Финляндии, Норвегии и Швеции, метода «огня и меча» в своей миссионерской деятельности. Уже к середине XVI века, то есть в течение около трех столетий, в результате миссионерской деятельности поморов значительная часть саамов была обращена в православную веру, о чем свидетельствуют многочисленные исторические сведения и памятники северного зодчества.

Этот факт трудно объяснить с чисто материалистических позиций. Можно предположить, что одним из обстоятельств, способствующих сближению и последующему мирному сосуществованию саамской и поморской этнических групп послужил сходный характер у представителей обеих пространственного восприятия в обратной перспективе, которому известный богослов, философ и физик, священник Павел Флоренский придавал важный духовный смысл [5].

По данным О. А. Гончарова [6], у северных народов данный тип восприятия связан с обитанием в открытых тундровых пространствах, а согласно мнению

о. Павла Флоренского, отражает общую эмпатичность и широкий взгляд на окружающий мир, в которых проявляются психофизиологические признаки восточно-христианской духовности, в целом характерные для православных русских. В частности, эти качества проявились в гармоничных отношениях поморов с окружающей природной средой, в основном не характерном для колонизаторов других этносов [7].

В связи с этим можно предполагать, что общий принцип восприятия и отношения к миру православных поморов и язычников саамов [8] обеспечило, вместе с другими, более материальными, факторами (в частности, различными направлениями хозяйственной деятельности и отсутствием соответствующей конкуренции) относительно быстрое формирование добрососедских отношений между ними.

Эти отношения не могли не отразиться на особенностях русского и саамского языков, и, прежде всего, — их топонимических составляющих, которые остаются заметны и более 700 лет спустя.

Несмотря на принципиальные различия духовности поморской и саамской культур на ранних этапах взаимодействия, гармония отношений с окружающей природной была изначально присуща обеим сторонам [9], однако в первом случае она проявлялась через языческое обожествление природных объектов, а во втором — на основе христианского понимания исконной роли человека, как разумного хозяина тварной природы.

В результате этого межэтнического контакта и соответствующего соприкосновения языков [10] русский язык поморского субэтноса заметно обогатился, в частности, за счет топонимических именовании, восходящих к единице *олень* [11], занимающего особое место в саамском пантеоне в качестве тотемного животного, от которого произошел этот народ. В силу духовной полярности православного монотеизма и языческого многобожия, взаимодействие этих этнических групп лишь отчасти привело к формированию гибридных топонимических конструкций. Поморы избирательно использовали саамские топонимы и с разной полнотой переводили их на русский язык.

По мнению Г. М. Керт и Н. А. Мамонтовой [12], в языке переселенцев Кольского полуострова используется весь спектр адаптации топонимов — от прямого калькирования саамских названий географических объектов на русский язык до использования их в исходной нетранслированной форме.

Обращаясь к образу оленя в саамской культуре, нельзя не отметить значения, которое он имел для жизни каждого саама, удовлетворяя не только его житейские потребности, как источник пищи, одежды и средство передвижения, но и духовные — в качестве главного тотемного животного. У саамов были в почете и другие тотемы (лося, медведя, волка, ворона, лебедя), но олень пользовался особым уважением: от поколения к поколению в саамских общинах передавалась легенда об олене-человеке Мяннташш-Пырре, родоначальнике их народа [13].

Если практическая сторона отношений с оленем для православных поморов была наглядна и понятна, то их сакральную языческую сторону они, естественно, не понимали и не могли разделять. Вполне вероятно, что до христианизации саамы сознательно скрывали ее от русских. По-видимому, русское население

Кольского полуострова довольно часто использовало топонимы, смысл которых был ясен и имел практическое значение; они были непосредственно переведены на русский язык и функционировали в обиходе. Многие неясные саамские географические названия на русский язык не были переведены, хотя русские использовали эти топонимы, оставаясь в неведении относительно их подлинного смысла.

Для классификации топонимов, объединенных смысловым ядром *олень*, мы проанализировали более 70 географических названий, связанных с Апатитским и Мончегорским районами Мурманской области. В соответствии с их структурной организацией, они были разделены на пять групп.

Русскоязычные названия.

Оленья гора, Олений ручей, станция Оленья, Важенкин перевал.

Саамские названия, приспособленные к фонетическим особенностям русского языка.

Реуту-пахк (где *реут-*, *ревт-*, *равт-* – звуки, похожие на рев, издаваемые оленем в брачный период); *сервис-суол* (где *сервис-* — (саам.) олень 4–5 лет); *ягельная тундра* (где *ягель*, *егель* (саам.) — лишайники родов *Setraria* и *Cladonia*).

Составные топонимы, в которых используются русский и саамский корни.

Прохор-аньгис-выдыш (где *аньгис* (саам.) — изгородь с петлями для ловли оленей).

«Дубли»: саамский топоним и его перевод, вместе представленные на карте местности.

Кооньт-нярк/Олений наволок, Вуем-туодар/Сальная тундра, Поарлухт/Оленья губа.

Непереводимые саамские названия — обширная, семантически неопределенная группа.

Аква-нюн, Нам-лаг-вуй, Партом-порр [14].

Комплексный анализ рассмотренных групп саамско-поморских топонимов дает возможность глубже понять процессы восприятия, взаимодействия и двусторонней адаптации взаимодействующих языков.

Русские названия первой группы являются результатом непосредственного использования исходной словоформы *олень*.

В названиях второй группы отражаются изменения фонетического облика слова на чужой языковой почве. Так, например, единица *реут* (или ее варианты — *ревт*, *равт*) трансформировалась в *рехк*, *реуту*. По мнению Г. М. Керта [15], это естественный и весьма распространенный способ адаптации к чужому языку. Однако в данном случае звукокомплекс, передающий саамский топоним в более привычной для русского восприятия форме, как правило, не несет дополнительной информации к наименованию географического объекта [16].

Третья группа топонимов, представленных гибридными поморско-саамскими названиями, по-видимому, является результатом встречной адаптации русской и саамской ономастической лексики.

Четвертая группа — двойные названия, или кальки, отражают очевидные попытки освоения русскими переселенцами непростого для них саамского языка. Аналогичное явление было обнаружено А. К. Матвеевым [17], анализировавшим топонимы Поволжья при изучении границ расселения мерян. Признаки финно-

угорского культа «священных камней», ранее обнаруженные в топонимах Ярославской области, вместе с их калькированным переводом на русский язык, позволили этому автору сделать вывод не только о проживании мерян на данной территории, но и об их контактах с русским населением.

Отсутствие перевода на русский язык топонимов пятой группы можно объяснить их связью с местами, не представлявшими для русских промыслового или другого практического интереса и потому ими практически не посещавшимися. С другой стороны, они могли иметь для саамов важное культовое значение, соответствующее их языческому мировоззрению, смысл которого был недоступен для православных переселенцев, и вследствие семантических различий не переведился на обиходный русский язык, используемый поморами. Наконец, как уже говорилось, до середины XVI века — принятия большей частью саамов православной веры, «Этот небольшой кочевой народ в полной мере освоил возможности сотрудничества с «духами нечистыми», призывая их в помощь себе и используя для этого целый арсенал магических приемов» [18]. Можно не сомневаться в том, что саамы имели достаточно возможностей предотвратить посещение незваными православными гостями своих сакральных мест, в совершенстве владея магическими технологиями, которые со времен Средневековья вызвали стойкий интерес на предмет возможностей использования их в военных целях [19].

Таким образом, географические названия были в разной степени освоены и переведены с саамского на русский язык в целях:

- межэтнического торгового общения — заключения контактов по обмену предметами быта (для саамов), оленеводческим оснащением и продуктами оленеводства (для русских) [20];
- использования русскими натоптанных оленьих троп — постоянных маршрутов миграций диких оленей, удобных и безопасных для передвижения как в горных, так и равнинных условиях [21];
- совместного выпаса оленей, и передачи саамами русским переселенцам навыков оленеводства.

Перевод саамских топонимов имел также немаловажное значение в связи с их высокой географической информативностью: даже их русскоязычные версии содержали много полезных географических сведений. Наконец, формированию общих понятий и гибридных форм саамско-русских форм языка, необходимых для продуктивного общения с коренным нехристианским населением, способствовала активная миссионерская деятельность святых преподобных Трифона Печенгского, Феодорита Кольского и Варлаама Керетского.

Следует отметить, что, судя по заметному влиянию саамского языка на субстратные русские топонимы в центре и на севере Кольского полуострова, их интеграция в этих районах еще не завершилась. Напротив, в южной части региона, где русские поселились уже в XII веке, к настоящему времени саамские топонимы освоены всеми синтаксико-морфологическими средствами русского языка [22].

Для дальнейшего изучения топонимии Кольского полуострова представляет интерес выяснить связь определенных мест поселения саамского народа с его практической и/или духовной активностью. Многие из этих объектов использовались саамами для проживания, охоты и расположения миграционных маршрутов,

о чем непосредственно свидетельствуют первые четыре группы топонимов. Пятая группа — не переведенные на русский язык и неадаптированные к нему саамские названия — не входили в активный словарный запас русских переселенцев, вследствие чего можно думать, что эти места имели отношение к сакральной стороне жизни саамов.

Так как все рассмотренные здесь группы топонимов связаны между собой общим смысловым звеном — понятием *олень*, следующие исследования данной проблемы целесообразно направить на поиски не столько его языковой, сколько синкретичной — лингвокультурологической — основы. В связи с этим особый интерес представляют места саамских стойбищ, атрибутированные объектами явно религиозного назначения — капищами, сейдами и лабиринтами [23; 24]. Принимая во внимание различный сакральный смысл и, по всей видимости, различные области их магического применения, можно надеяться на то, что признаки разнообразия духовных практик будут обнаружены в топонимических особенностях отдельных диалектов саамского народа.

Комплексное изучение значения слова *олень* с этой точки зрения, соответствующее общему тренду развития современной науки в сторону теоретической интеграции ее различных областей, позволит не только расширить существующие представления о саамской культуре, но и подойти к целостному пониманию лингвокультурологических особенностей христианизации языческих народов.

Список источников

1. Мансурова С. Е. Общенаучный феномен интеграции в современном образовании. // История и педагогика естествознания, № 3, 2014, с. 16.
2. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов/ О. С. Ахманова, М: Едиториал УРСС, 2004.
3. Мурзаев Э. М. Очерки топонимии. М., 1974, С. 7.
4. Епископ Митрофан (Баданин). Кольский Север в Средние века. Т 2. СПб: изд. Ладан, 2017. — 288 с.
5. Флоренский П. А. Обратная перспектива // Флоренский П.А. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990. — 447 с.
6. Гончаров О. А. Закономерности восприятия и изображения перспективных отношений. Психологический журнал Международного университета природы, общества и человека «Дубна». 2009, №4. с. 1–15.
7. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: Гидрометеиздат, 1990. — 159 с.
8. Жиров В. К., Маурчева П. А., Гонтарь О. Б. Особенности пространственной организации ландшафтов Кольского Севера в контексте духовности поморской и саамской культур. Материалы региональной научно-практической конференции в рамках общественного форума «Всемирный Русский Народный Собор», г. Кировск Мурманской обл., 26–27 ноября 2015 года / отв. за вып. А. М. Ершов. — Мурманск: Изд-во Мурманского государственного гуманитарного университета, 2016. С. 27–33.
9. Жиров В. К. Духовные проблемы современных экологических проблем на примере поморских сел Терского берега Белого моря. Материалы Международной историко-краеведческой конференции «Вторые Феодоритовские Чтения: Варзуга. Первое русское поселение на Кольском

- Севере». Издательство «Ладан» Мурманск-Санкт-Петербург, 2010. С. 141–152.
10. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов / О. С. Ахманова, М.: Едиториал УРСС, 2004.
 11. Керт Г. М., Вдовицын В. Т. Информационные технологии в исследовании топонимии // Вопросы языкознания. 2005. № 3. С. 102–124.
 12. Керт Г. М., Мамонтова Н. А. Загадки Карельской топонимики. Петрозаводск, 1976, С.24–28; С. 30–31.
 13. Пация Е. Я. Семилетний стрелок из лука. Саамские сказки / обраб. для детей. Мурманск, Мурманское книжное издательство, 1990. — 112 с.
 14. Живая Арктика: историко-краеведческий альманах. 2004. № 1.
 15. Керт Г. М., Мамонтова Н. А. Загадки Карельской топонимики. Петрозаводск, 1976, С. 32–35.
 16. Соболевский А. И. Как исследовать местные названия. Санкт-Петербург, 1919, С. 3–4.
 17. Матвеев А. К. Субстратная топонимия Русского Севера / сост., науч. Ред. Смирнов О. В. — Екатеринбург: Изд-во Уральского гос. университета, 2015. — Ч. 4: Топонимия мерянского типа. С. 152–153.
 18. Митрофан (Баданин), иеромонах. Блаженный Феодорит Кольский, просветитель лопарей. Мурманск: изд. Мурманской и Мончегорской епархии, 2002. — 143 с.
 19. Епископ Митрофан (Баданин). Кольский Север в Средние века. Т. 2. СПб.: Ладан, 2017. — 288 с.
 20. Львов В. И. Русская Лапландия и русские лопари. Географо-этнографический очерки. М., 1916, С. 38
 21. Маноцков В. Н. Очерки жизни на Крайнем Севере. Мурманск, Архангельск, 1897.
 22. Керт Г. М. Саамский язык. Л.: Ленинградское книжное издательство, 1971. — 364 с.
 23. Сорокаженов В. А. Мурман — край российский. М., 1985. <http://www.rgo-sib.ru/horizon/28.htm> (Электронный ресурс. Дата обращения: 27.06.2023)
 24. Харузин Н. Н. Русские лопари. Очерки прошлого и современного быта. М., 1890. С.134–135.

Информация об авторе

А. В. Протасова — кандидат филологических наук, преподаватель.

Information about the author

A. V. Protasova — PhD (Philology), lecturer.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ НА КОЛЬСКОМ СЕВЕРЕ

Православие и наука в Арктике. С. 61–64.
Orthodoxy and Science in the Arctic, pp. 61–64.

Научная статья
УДК 271.2-726.3 + 352 (091)(470.21)
doi:10.37614/978.5.91137.498.3.006

СВЯЩЕННИК СИМЕОН БОРИСОВ И КОЛЬСКИЙ ВОЕВОДА ИВАН ВОРОНЕЦКИЙ

Вячеслав Витальевич Газизов

*Мурманский арктический государственный университет, Мурманск, Россия,
slava99.q@mail.ru*

Аннотация

В статье рассматриваются взаимоотношения кольского воеводы Ивана Васильевича Вороневского с десятским священником Воскресенского собора Кольского острога Симеоном Борисовым. Злоупотреблявший своим положением воевода спровоцировал в 1698 г. социальный конфликт, в который оказались вовлечены разные слои общества, включая часть стрелецкого гарнизона. Священник Симеон Борисов публично осудил действия воеводы, вынудив Вороневского искать помощи у архиепископа Холмогорского и Важского Афанасия (Любимова). В статье рассмотрены основные этапы биографии священника, связанные с его жизнью в Кольском остроге. Рассмотрение этого частного эпизода позволяет представить непростые взаимоотношения воевод с духовенством Кольского уезда.

Ключевые слова:

Кольский воевода, Кольский уезд, Кольский острог, десятский, духовенство

Original article

PRIEST SIMEON BORISOV AND KOLA VOIVODE IVAN VORONETSKY

Vyacheslav V. Gazizov

Murmansk Arctic State University, Murmansk, Russia, slava99.q@mail.ru

Abstract

The article deals with the relationship between the Kola voivode Ivan Vasilievich Voronetsky and the tenth priest of the Resurrection Cathedral of the Kola stockade Simeon Borisov. The abusive voivode provoked a social conflict in 1698, which involved various strata of society, including part of the Streltsy garrison. Priest Simeon Borisov publicly condemned the actions of the voivode, forcing Voronetsky to seek help from the Archbishop of Kholmogorsk and Vazhsk Afanasy (Lyubimov). The article considers the main stages of the priest's biography connected with his life in the Kola stockade. Consideration of this private episode allows to present the uneasy relations of voivodes with the clergy of the Kola district.

Keywords:

Kola voivode, Kola district, Kola ostrog, tenskiy, clergy

Один из интересных, но малоизученных вопросов в истории Кольского уезда — это система местного воеводского управления. Общая проблематика организации воеводского управления в регионе была отражена в работах И. Ф. Ушакова [1: 27–31; 2: 111–114]. Но полностью не была раскрыта ситуация с персональным составом

воеводского корпуса и отдельными аспектами системы воеводского управления (наказы воеводам, сроки занятия должности, полномочия, конфликты с местным населением и др.). К ним относится и такой частный сюжет этой проблемы, как взаимоотношения воевод и кольского духовенства.

Одним из примеров таких взаимоотношений был конфликт, возникший между десятским¹ священником Воскресенского собора Кольского острога Симеоном Борисовым и воеводой Иваном Васильевичем Воронежским. Согласно царскому указу, Воронежский был назначен на должность в 1697 году «за службы отца ево, и за ево службы, и за службы, и за смерть братьей ево»². Воронежский пришел на смену воеводе Кольского острога Дмитрию Стрелкову. Отметим, что выявленный царский указ противоречит информации И. Ф. Ушакова о занятии воеводской должности Воронежским в 1698 г. [3: 51].

В конце срока воеводской должности у И. В. Воронежского случился конфликт с местным населением, участие в котором приняли и стрельцы. В Москве он был представлен как бунт. К этим событиям неоднократно обращались исследователи (М. Д. Рабинович, Н. Б. Голикова, И. Ф. Ушаков) [4: 280–284; 5: 120–123; 3: 51–72], однако целостной характеристики он ещё не получил. Материалы об этом конфликте отложились в следственном деле Преображенского приказа и вызвали внимание Петра I³.

Причинами конфликта стали регулярные злоупотребления воеводы Воронежского, затронувшие разные социальные группы Кольского уезда. Несмотря на их типичность для системы воеводского управления не только в Кольском, но и в других уездах России, Воронежскому удалось запугать местное население. В челобитных на воеводу встречаем такие жалобы: «И нам, сиротам твоим, учал угроживать смертным убивством. И мы, сироты твои, от ево воевоцких гроз и от смертного убивства укрываемся и вконец разорились»⁴.

Воронецкий вмешивался в деятельность земской избы⁵ Колы, вводил поборы со стрельцов и привлекал их для городских работ, занимался нелегальной продажей алкоголя. Нередко он применял физическое насилие к стрельцам: «Воевода, заводя к себе двор, нас, холопей твоих, бил сам своей тростью и палками напрасно и безвинно»⁶. Алчность воеводы не останавливалась и перед имуществом Троицкого Печенгского монастыря. По его приказу «замок у анбара изломали и взяли из онбара двести рыб семог вялых и сырых, болших и малых рыбы, иноземцам продал ту рыбу семгу, а цены имал за рыбу по ефимку и по полтора ефимку»⁷.

¹ Десятский — священник, облечённый судебными полномочиями, отвечавший за сбор церковной десятины.

² РГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Д. 144. Л. 13.

³ РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. Д. 876.

⁴ РГАДА. Ф. 141. Оп. 8. Д. 473. Л. 39 об – 40.

⁵ Земская изба — выборный орган местного самоуправления, который был создан Иваном IV, который осуществлял контроль за деятельностью должностных лиц, а также проводил финансовые и судебные процессы

⁶ РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. Д. 876. Л. 136

⁷ Там же. Л. 141

Часть стрельцов отказалась подчиняться воеводе, а представители социальных групп составляли на Воронежского челобитные. Предводителем недовольных стал стрелец Сава Новгородов. Согласно воеводской жалобе, он со стрельцом Алёшкой Покидиным «умышляют на меня зло, в полку делают мятеж»⁸.

Сава Новгородов был не единственным, кто не побоялся обличать воеводу. Ещё одним человеком, бросившим вызов Воронежскому, стал священник Симеон Борисов.

О происхождении этого священника и времени его появления в Кольском остроге известно мало. Нельзя исключать, что он был прислан из Холмогор по распоряжению архиепископа Холмогорского и Важского Афанасия (Любимова). Первое упоминание о священнике относится к 1693 г. [6: 97]. Спустя три года, 20 апреля 1696 г., им был подан отчёт о состоянии Троицкого Печенгского монастыря, морально-нравственном облике его братии [7: 17–20; 6: 100–102]. Связь священника с Печенгским монастырём прослеживается по ряду документов: он прикладывает руку за неграмотных монахов в челобитных [6: 107], в 1696 г. извещает архиепископа Афанасия о найме плотницкой артели для строительства церкви вместо сгоревших [8: 14]. В апреле 1696 г. священник побывал на Холмогорах, где встречался с архиереем. От Симеона Борисова архиепископ Афанасий узнал о желании Л. Р. Неплюева, отбывавшего ссылку в Кольском остроге, составить завещание и распорядиться своим имуществом [6: 105]. Все приведённые факты раскрывают достоверность в отношениях священника и архиерея.

Местом службы Симеона Борисова была церковь во имя свт. Бориса и Глеба на Паз-реке. Церковь принадлежала Троицкому Печенгскому монастырю и была построена для «лопского крещения» [8: 9, 12]. Согласно указу архиепископа Афанасия, под покровительство храма были переведены лопарские погосты, входившие в вотчину Троицкого Печенгского монастыря: Пазрецкий, Нявдемский, Мотовский и Печенгский [6: 98–99]. В момент конфликта в 1698 г. Симеон служил и в Воскресенском соборе Колы.

В июле 1698 г. Симеоном была подана челобитная с жалобой на воеводу Воронежского. Священник обвинял последнего в незаконном изготовлении и продаже спиртного, вмешательстве во «всякие церковные и в духовные дела»⁹. Это вмешательство заключалось в привлечении к суду священников и членов церковного причта. Кроме этого, Симеон Борисов обличал Воронежского в насилии над посадскими людьми, крестьянами и стрельцами, которых он «ради своей бездельной корысти и в тюрьмах и в железгах мучит напрасно»¹⁰.

30 июня 1698 г. священник публично порицал Воронежского, взывая его отказаться «от такого злого своего начинания и душепагубного сребролюбия и наглости». В ответ на это воевода избил священника, угрожая «смертным убийством при многих посацких людех и стрелцах»¹¹.

И. В. Воронежский подал жалобу на строптивного священника архиепископу Афанасию. В чём обвинялся Симеон Борисов, неизвестно, но, видимо, доводы

⁸ РГАДА. Ф. 141. Оп. 8. Д. 473. Л. 3.

⁹ РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. Д. 876. Л. 132.

¹⁰ Там же

¹¹ Там же. Л. 132–133.

воеводы оказались убедительны, и священник был наказан. Об этом становится известно из грамоты архиепископа воеводе Воронежскому (28 сентября 1698 г.). В Колу были направлены архиерейский сын боярский Иван и подьячий Фёдор¹², которым было поручено провести следствие и доставить Симеона в Холмогоры. В новой грамоте, отправленной архиепископом Афанасием воеводе Воронежскому (16 января 1699 г.), кратко сообщается о последующей судьбе Симеона Борисова. Так, за какие-то «ево вины» священник был отставлен от сана («учинен чюжд») до «архиерейского указу»¹³.

Однако расправа над священником не спасла карьеру И. В. Воронежского, отставленного от должности и попавшего под суд в 1699 г. Последующая судьба Симеона Борисова остаётся неясной. В рассмотренном эпизоде отражаются непростые взаимоотношения воевод и духовенства Кольского уезда. Назначенные из Москвы администраторы, пользуясь своим властным положением, вмешивались в церковные дела, грабили монастырское имущество, судили священников. Всё это осложняло жизнь духовенства Кольского уезда.

Список источников

1. Ушаков И. Ф. Кола. Мурманск: Мурманское книж. изд., 1983. 200 с.
2. Ушаков И. Ф. Избранные произведения. В 3 т. Т. 2: Кольский Север в досоветское время. Мурманск: Мурманское книж. изд., 1998. 384 с.
3. Ушаков И. Ф. Избранные произведения. В 3 т. Т. 3: Кольская старина. Мурманск: Мурманское книж. изд., 1998. 486 с.
4. Рабинович М. Д. Стрельцы в первой четверти XVIII в // Исторические записки. 1956. № 58. С. 273–305.
5. Голикова Н. Б. Политические процессы при Петре I. М.: Издательство Московского университета, 1957. 338 с.
6. Никонов С. А. Акты Троицкого Печенгского монастыря конца XVII–XVIII в. из архива канцелярии епископа Архангельского и Холмогорского // Вестник церковной истории. 2018. № 1–2 (49/50). № 5. С. 85–131.
7. Материалы для истории Архангельской епархии // Чтения в обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1880. Кн. 2. № 9. С. 1–22.
8. Описи церковного имущества Кольского Печенгского монастыря и Воскресенского собора города Колы XVIII — середины XIX веков / сост. и авт. статей Д. А. Ермолаев, С. А. Никонов. Мурманск, 2013. 430 с.

Информация об авторе

В. В. Газизов — аспирант, ассистент кафедры истории.

Information about the author

V. V. Gazizov — postgraduate student, assistant of the Department of history.

¹² В грамоте не раскрываются отчества или фамилии сына боярского и подьячего.

¹³ РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. Д. 876. Л. Л. 171.

Православие и наука в Арктике. С. 65–73.
Orthodoxy and Science in the Arctic, pp. 65–73.

Научная статья
УДК 348.3 : 94 (470.21)"1835"
doi:10.37614/978.5.91137.498.3.007

ИНСПЕКЦИОННАЯ ПОЕЗДКА АРХАНГЕЛЬСКОГО ЕПИСКОПА ГЕОРГИЯ (ЯЩУРЖИНСКОГО) ПО ПРИХОДАМ КОЛЬСКОГО БЛАГОЧИНИЯ В 1835 ГОДУ

Юлия Николаевна Кожевникова

Центр гуманитарных проблем Баренц региона Федерального исследовательского центра «Кольский научный центр Российской академии наук», Апатиты, Россия, yukozevnikova@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2570-8641>

Аннотация

Рассматривается ранее не изучавшийся вопрос о первой инспекционной поездке архангельского епископа Георгия (Ящуржинского) по приходам Кольского благочиния, состоявшейся в 1835 году. Главным источником информации для исследования стали обнаруженные в фонде Кемского духовного правления (Национальный архив Республики Карелия) указы Архангельской духовной консистории и переписка архиерея с местным благочинным. Инспекционная поездка 1835 года, носившая ознакомительный характер, выявила серьезные проблемы в Кольском благочинии — отсутствие приходских церквей в «лопарских» погостах и слабость пастырской деятельности священников среди саамов. Епископ Георгий провел ревизию приходской финансовой документации и уделил особое внимание богослужебному пению. Поездка 1835 года имела важное значение для духовенства Кольского благочиния и его паствы, получившей редкую возможность личного общения со своим архиереем.

Ключевые слова:

Кольский Север, Архангельская и Холмогорская епархия, инспекционные поездки, епископ Георгий (Ящуржинский), приходы Кольского благочиния

Благодарности:

статья выполнена при поддержке федерального бюджета по теме государственного задания Центра гуманитарных проблем Баренц региона Кольского научного центра Российской академии наук № FMEZ-2022-0028.

Original article

INSPECTION TRIP OF THE ARCHANGEL BISHOP GEORGE (JASHHURZHINSKIJ) TO THE PARISHES OF THE KOLA DEANERY IN 1835

Yulia N. Kozhevnikova

Barents Centre of the Humanities of the Kola Science Centre of the Russian Academy of Sciences, Apatity, Russia, yukozevnikova@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2570-8641>

Abstract

The issue of the first inspection trip of the Archangel Bishop George (Jashhurzhinskij) to the parishes of the Kola deanery, which took place in 1835, has not been studied before, is being considered. The main source of information for the study was the decrees of the Arkhangelsk Ecclesiastical Consistory found in the fund of the Kem Spiritual Collegium

(National Archive of the Republic of Karelia) and the correspondence of the bishop with the local dean. The inspection trip of 1835, which was of an introductory nature, revealed serious problems in the Kola deanery — the absence of parish churches in the "Lopar" pogosts and the weakness of the pastoral activity of priests among the Sami. Bishop George conducted an audit of the parish financial documentation and paid special attention to liturgical singing. The trip of 1835 was of great importance for the clergy of the Kola deanery and its flock, who received a rare opportunity of personal communication with their archpastor.

Keywords:

Kola North, Archangelsk and Kholmogorsky diocese, inspection trips, Bishop George (Jashhurzhinskij), parish of Kola deanery

Acknowledgments:

the article was supported by the federal budget to carry out the state task of the Barents Centre of the Humanities of the Kola Science Centre of the Russian Academy of Sciences No. FMEZ-2022-0028.

В синодальный период истории Русской Православной Церкви в обязанности правящих епископов входили регулярные посещения приходов и монастырей, располагавшихся в границах подведомственных им епархий. С 1716 года архипастыри, согласно присяге, произносившейся при хиротонии, должны были не менее двух раз объезжать епархиальные храмы и следить за поведением верующих: «по обычаю Апостол посещать и назирать, посещать же не ради лихоимания и чести, но Апостольски и во Господе како пребывают верни в вере, и во исправлении дел благих, а наипаче священники, и смотреть а них с прилежанием, учить и запрещать дабы расколов, суеверия и богопротивного чествования не было»¹. Во время инспекционных поездок при необходимости епископы могли наказывать провинившихся и передавать их гражданскому суду.

«Духовный регламент» (1721 год) содержал подробные указания об организации инспекционных поездок: «подобает епископу в год, или в два года единожды объйти и посетить епархию свою <...> Время летнее кажется быть угоднейшее к посещению, нежели зимнее. Се же того ради, что не так много летом, как зимою, и сам епископ, и церкви посещаемые на корм и иные нужды его издержать. Не надобе сена, а дров мало треба. Хлеб, рыба, корм конской дешевле. И может епископ не далече от города на поле в палатке время перестоять, чтобы не трудить священства или граждан квартирою, наипаче где город убогий»². Во время объездов епархиальной территории епископы проводили литургии и совершали молебны о здравии правящего монарха, а после богослужений произносили «слово к священству и народу учительное о покаянии истинном»³.

Синодальный указ от 14 апреля 1828 года напоминал епископам об этой важной части их пастырской деятельности: «Синод нашел необходимо нужным вновь поставить Епархиальным Архиереям в неперемнную обязанность, чтобы надзор благочинных за исправностью и благоповедением причтов не редко

¹ Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое: 1649 по 12 декабря 1825 года (далее — ПСЗ I). СПб., 1830. Т. 5. № 2985. С. 194.

² ПСЗ I. Т. 6. № 3718.

³ Там же.

проверяли своим личным усмотрением, и для того каждый год, хотя некоторую часть епархии, попеременно посещали»⁴. Дополнение о возможности обзора подведомственной территории по частям утвердило повсеместно существовавшую практику. Архиереи, особенно управлявшие обширными епархиями, не имели возможности ежегодно обозревать все действовавшие приходы.

Отечественная историография, посвященная инспекционным архиерейским поездкам, незначительна. Регулярные посещения приходов и монастырей епископами рассматриваются как важная часть разработанной при Петре I государственной программы борьбы с народными суевериями [1: 204]. Подчеркивается значимая роль таких путешествий в епархиальном управлении в XIX веке [2].

Вопрос об инспекционных поездках архангельских епископов по приходам Кольского благочиния ранее не изучался. Данное исследование основано на документах, сохранившихся в фонде Кемского духовного правления (Ф. 165) Национального архива Республики Карелия (далее НАРК) — указах Архангельской духовной консистории и переписке архиерея с Кольским благочинным священником Иоанном Дьяконовым. Статья продолжает цикл работ, посвященных изучению церковно-приходской жизни на Кольском Севере в XIX веке [3–6].

* * *

Епископ Георгий (Ящуржинский) (1778–1852), уроженец города Каменец-Подольский, успешно окончил Киево-Могилянскую духовную академию и в 1807 году стал приходским священником. После смерти жены и сына он принял монашество. Во епископа Полтавского и Переяславского был хиротонисан в 1824 году. Резкие перемены в дальнейшей судьбе архипастыря были вызваны обвинениями в «необходимом обращении с разными лицами» и «корыстолюбивых действиях», а также острой личной неприязнью со стороны влиятельного обер-прокурора Синода князя П. С. Мещерского. В августе 1830 года владыку «сослали» на Крайний Север, в Архангельскую епархию, которой он управлял в течение 14 лет. Его ближайшими предшественниками на этой кафедре были архиереи, занимавшие ее краткий срок: епископы Неофит (Докучаев-Платонов) (в 1821–1825 годах) и Аарон (Нарциссов) (в 1826–1830 годах). В 1845 году благодаря поддержке нового обер-прокурора Н. А. Протасова владыка получил повышение и возглавил Тобольскую и Сибирскую епархию. В 1852 году он умер в 73-летнем возрасте в городе Тобольск [7].

Биограф епископа Георгия — священник Александр Сулоцкий — оставил содержательные воспоминания о трудах архиерея на Тобольском Севере⁵. Напротив, сведений о деятельности владыки на архангельской кафедре немного. Так, в обзорной статье о местных архипастырях, его личности посвящен один

⁴ Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе: с 12 декабря 1825 по 28 февраля 1888 года (далее — ПСЗ II). СПб., 1830. Т. 3. № 1952. При этом предусматривалась выдача епископам прогонных денег из местных казенных палат (митрополитам — на 15 лошадей, архиепископам и епископам — на 12 лошадей).

⁵ Сулоцкий А. Тобольские архипастыри: Антоний (Знаменский), Евгений (Казанцев) и Георгий (Ящуржинский). Однородные случаи из их жизни. 1880; Сулоцкий А. Тобольские и Томские архипастыри. Омск, 1881. С. 16–17.

краткий абзац⁶. В отечественной историографии наиболее широко известна любопытная история, связанная с открытием в 1832 году в Архангельске памятника М. В. Ломоносову: епископ Георгий принял участие в светской церемонии, выступив с приветственной речью перед паствой, за что получил выговор от Святейшего Синода.

Большое внимание епископ Георгий уделял «богослужебному благолепию». По свидетельству А. Сулоцкого, он заставлял епархиальное духовенство «всенепременно учиться петь по нотам и с махами, каждодневно и подолгу занимался этим делом и еще чтением часов, дневных Апостола и Евангелия и сказыванием поучений со ставленниками»⁷. Владыка ревностно следил за сбором так называемой венчиковой суммы, поступающей от продажи венчиков (бумажных или тканевых лент, возлагавшихся на лоб усопших), и листов с разрешительной молитвой. По синодальному постановлению с 1810 года право торговать венчиками принадлежало только Церкви: «Продажа венчиков и листов, содержащих разрешительную молитву, предоставляется единственно в пользу Церкви и имеет быть не иначе как при церквях производима»⁸. Поступавшие в Архангельскую духовную консисторию венчиковые суммы направлялись на содержание бедных учеников духовных учебных заведений.

По воспоминаниям современников, знавших владыку в Тобольске, он «был очень заботлив о обозревании церковей, для чего ездил не только летом, а и зимой в крепкие морозы, даже в Сургут, Березов и Обдорск, ездил не только по большим дорогам, а и по проселочным, даже без дорог по тундрам, занесенным глубоким снегом, не только сухим путем, а и водой, на которой иногда подвергался и опасностям жизни»⁹. В своих зимних поездках от Тобольска до Сургута «по 250 верст не встречал он никаких жилищ; для отдыха останавливался и располагался под открытым небом на снегу, тут приготавливали ему чай и даже варили пельмени»¹⁰. Во время последней инспекционной поездки в Устькаменогорск на реке Иртыш епископ Георгий «чуть не утонул и с 18-ю человеками свиты целые пять часов на протяжении 7 верст он плыл на полузатонувшем пароме, стоя в воде то по колена, то по пояс, а то и по горло»¹¹. На вопрос, как он выдерживает тяготы длительных и опасных путешествий по бездорожью, отвечал: «Когда я стану чувствовать изнеможение сил телесных, тогда я говорю себе: Георгий, ты архиерей; ты образ Христа; тебе с прочими пастырями сказано: образи бывайте стаду; и я ободряюсь, как бы оживляюсь»¹². А. Сулоцкий пишет о том, что даже в пожилом возрасте владыка отличался особой физической выносливостью: «Телесные силы

⁶ Краткая летопись боголюбивых иерархов Архангельской епархии // Архангельские епархиальные ведомости. 1889. № 7. С. 132.

⁷ Сулоцкий А. Тобольские и Томские архипастыри. Омск, 1881. С. 16–17.

⁸ ПСЗ I. Т. 31. № 24159

⁹ Сулоцкий А. Тобольские и Томские архипастыри... С. 16–17.

¹⁰ Сулоцкий А. Тобольские архипастыри... С. 13.

¹¹ Сулоцкий А. Тобольские и Томские архипастыри... С. 16–17.

¹² Там же. С. 18.

и на осьмом десятке лет имел такие, что, бывало, на семинарских экзаменах иногда сидел, не сходя с кресел, по 8 часов, до вечерен, и приехавши потом домой иногда не садился прямо за обед, а напротив часа по два еще занимался со ставленниками пением и другими предметами»¹³.

Итак, первая инспекционная поездка епископа Георгия в Кольский уезд состоялась в январе 1835 года¹⁴. Зимний путь от Архангельска до уездного центра насчитывал 1060 верст (1130 км). Маршрут владыки в Кольском благочинии пролегал через поморские села и почтовые станции, которые содержали местные саамы¹⁵: Кереть — Пулонга — Чернорецкая — Ковда — Княжая губа — Канадалкша — Зашеечная — Екостровская — Вороньезерская — Разнаволоцкая — Масельгская — Вороньеручьевская — Кицкая — город Кола¹⁶.

Способы передвижения на Кольском Севере в первой половине XIX века подробно описываются в краеведческих изданиях: «Во время зимы езда производится до Онеги гусем в обыкновенных санях, отсюда к Кеми в особенных узких санях, которые употребляются для проезда и от Кеми к Коле до Зашеечной станции <...> От этой же станции до города Колы ездят на оленях в кережках или болках, т.е. санках, сделанных из тонких досок <...> и в них продолжают езду от одной станции до другой, расположенных в зимних лопарских селениях или погостах, а частию в устроенных для сего избах, по льду рек, озер и болот, и чрез каменные горы <...> Скорость этой езда определяется в час от 8-ми до 9-ти верст»¹⁷.

Сохранившаяся в фонде Кемского духовного правления инструкция, датированная декабрем 1834 года, с подробными указаниями владыки о предстоявшей поездке начиналась словами: «по обязанности моей я намерен при помощи Божией посетить часть вверенной моему управлению Архангельской епархии, а именно Онежский, Кемский и Кольский уезды, предполагая отправиться в путь около 9 января 1835 года»¹⁸. Епископ Георгий требовал «предписать благочинным

¹³ Сулоцкий А. Тобольские архипастыри... С. 12.

¹⁴ НА РК. Ф. 165. Оп. 1. Д. 7/126.

¹⁵ В Кольском уезде в середине XIX в. насчитывалось 13 почтовых станций. См.: Поромов И. Описание бывшего Кольского уезда // Архангельский сборник. 1863. Ч. 2. С. 285–286. «Обыкновенно они отдаются с торгов тому, кто за меньшую цену согласится держать их. На торги по большей части являются только русские, которые потом уже в свою очередь часто передают их с большим барышом лопарям <...> При каждой станции находится изба с печью, где путник может укрыться от непогоды, согреться и переночевать. Проезжий тут, как и везде, уплачивает прогоны по числу верст и почтовых лошадей, между тем как на самом деле каждая лошадь заменяется двумя «ямщиками»-лопарями. Они провожают путника от станции до станции, несут его багаж и везут его на лодках по рекам и озерам... Но в летнее время немногие ездят или, лучше сказать, проходят по этому пути. Изредка только отправится по делам службы кто-нибудь из местного начальства или же путешественник-любитель». См.: Львов В. Л. Русская Лапландия и русские лопари. М.: «Труд», 1903. С. 20.

¹⁶ НА РК. Ф. 165. Оп. 1. Д. 7/126. Л. 133.

¹⁷ Поромов И. Описание бывшего Кольского уезда... С. 285–286.

¹⁸ НА РК. Ф. 165. Оп. 1. Д. 7/126. Л. 126.

Архангельской округи, Онежскому и Кемскому духовным правлениям, чтобы каждый, поверив оный маршрут с местными обстоятельствами, расположил чрез свое ведомство самократчайший путь в город Онегу, а из Онеги в Кемь, а от Кеми в Колу, так как в Колу желаю поспешить скоро, а на обратном пути более заняться посещением все буде возможно церквей оных уездов»¹⁹.

Епископ Георгий планировал как можно быстрее добраться до Колы, где его ожидал местный благочинный Иоанн Дьяконов — именно на его имя должны были доставляться для владыки все пакеты с епархиальной перепиской по текущим вопросам²⁰. Преосвященный напоминал о том, чтобы навстречу к нему обязательно высылались снабженные открытыми листами (подорожными) проводники «для указания извозчикам удобной по проезду дороги, чтобы не попасть в воду, как случилось со мной в прошлом 1832 году». Владыка распisał по часам действия благочинного Иоанна Дьяконова и его помощников по встрече своей свиты, которую для удобства перевозки людей поделил на три партии²¹.

Инспекционный характер архиерейского путешествия предполагал обязательную проверку документации благочиния и приходов, прежде всего «книг с указанием сведений о свечной продаже и церковных деньгах по пунктам». Епископ Георгий требовал от благочинного и духовника благочиния заранее составить нужные рапорты. В первую очередь его интересовало, «все ли священноцерковнослужители с семействами исповедались и причастились и знают ли жены и дети их необходимые нужные молитвы (Символ веры, десять заповедей и семь таинств церковных), и есть ли из них знающий читать и все ли бедные духовного звания исповедались и причастились в Филиппов пост к Рождеству Христову и все ли получили жалованье и отосланы ли книжки с расписками в попечительство»²².

Помимо составления финансовых отчетов приходские священники должны были подготовиться к богослужению и произнесению проповеди, так как епископ Георгий намеревался в каждом посещенном храме молиться на литургии: «чтобы мне каждого дня можно было выслушать по крайней мере Божественную литургию и увидеть, как она совершается, пред литургиею же священник должен явиться с проповедью слова Божия... о покаянии и Святейшей Евхаристии, кончившие курс семинарского умения своего сочинения, а не кончивший оного приискав приличную сему содержанию проповедь из сочинений святых отец, особенно ж вселенских учителей»²³. Владыка как поклонник «хорошего нотного пения» хотел оценить певческие способности и навыки клириков.

¹⁹ Там же.

²⁰ НА РК. Ф. 165. Оп. 1. Д. 7/126. Л. 129.

²¹ «Прежде меня отправлялись бы повозки с певчими и ризницей к следующей станции», — указывал владыка в инструкции. См.: НА РК. Ф. 165. Оп. 1. Д. 10/230. Л. 3 об.

²² НА РК. Ф. 165. Оп. 1. Д. 10/230. Л. 3 об.

²³ Там же. Д. 7/126. Л. 128.

Архиерейские службы, для которых требовалось заранее пригласить определенное число священнослужителей (минимум двух священников и одного диакона), были запланированы на воскресные и праздничные дни, а также «по желанию прихожан». Епископ Георгий хотел поближе познакомиться с жителями Кольского благочиния и их обычаями: «после службы на квартиру должны явиться церковный староста и три-четыре почетнейших прихожанина для обсуждения христианского благочиния и порядков... Приятно мне было бы видеть вместе с церковным старостою грамотных прихожан для преподания им Божия благословения»²⁴.

Во время богослужений в сельских церквах Кольского благочиния звучало одноголосое пение, не удовлетворившее взыскательного архиерея, предпочитавшего хоровое исполнение молитвенных песнопений. В 1836 году по настоянию епископа Георгия сельские причты Кандалакшского, Понойского, Умбского, Керетского, Успенского и Петропавловского Варзужских приходов приобрели «книги нотного пения» с произведениями Д. С. Бортнянского²⁵ (общей стоимостью 30 рублей 30 копеек), изданные Придворной Певческой Капеллой [8]²⁶ в Санкт-Петербурге²⁷. Ранее синодальным указом от 31 мая 1833 года архипастырям рекомендовалось вводить в приходских церквах «простой придворный напев» и при этом «сохранять и поддерживать, особенно в церквах монастырских и соборных, древнее церковное пение в его чине и полноте»²⁸.

Сведения о том, как проходили встречи правящего архиерея с духовенством благочиния и паствой, в архивах пока не обнаружены. Известно, что Кандалакшский приход епископ Георгий посещал 19 и 30 января 1835 года²⁹. В городе Кола он освятил обновленный деревянный собор Воскресения Христова. Разрешение на ремонт старинного храма — в нем требовалось «переправить пол в алтаре и церкви и на паперти крышку в нужных местах поновить» — было получено из Архангельской духовной консистории в декабре 1834 года³⁰.

После первой инспекционной поездки в Кольское благочиние для епископа Георгия стала очевидной необходимость увеличивать число приходских храмов для местных саамов, «чтобы возвысить религиозные понятия лопарей»³¹. Из-за финансовых трудностей он предложил для начала устроить две «подвижные церкви» в Нотозерском и Ловозерском погостах: первую для окормления жителей

²⁴ Там же. Л. 128 об. – 129.

²⁵ Д. С. Бортнянский — директор Капеллы в 1796–1825 годах.

²⁶ Капелла обладала исключительным правом на издание церковно-певческих книг, прописанным в синодальном указе от 14 февраля 1816 года. См.: ПСЗ I. Т. № 26143.

²⁷ НА РК. Ф. 165. Оп. 1. Д. 8/133. Л. 63, 71.

²⁸ ПСЗ II. Т. 8. № 6238.

²⁹ Рябов В. Кандалакшский приход Кемского уезда // Архангельские епархиальные ведомости. 1906. № 16. С. 516.

³⁰ НА РК. Ф. 165. Оп. 1. Д. 7/126. Л. 144.

³¹ Козмин Н. Распространение христианства среди русских лопарей // Архангельские епархиальные ведомости. 1900. № 8. С. 205.

Нотозерского и Сонгельского погостов, вторую — Воронежского, Ловозерского, двух Семиостровских погостов. В Ловозеро ежегодно в день Богоявления проходило «нечто вроде сельской ярмарки», собиравшей множество саамов со всей Русской Лапландии. Передвижные миссионерские церкви перевозились в особых сундуках и состояли из необходимых для богослужения предметов: иконостаса в один ярус с писанными на холсте иконами, складных престола и жертвенника, двух плащаниц, дарохранительницы, дароносицы и мирохранительницы, а также занавеси. Причты Кольского, Кандалакшского и Понойского приходов, в общины которых входили «лапландцы», не менее двух раз в год посещали Ловозеро и Нотозеро, где теперь могли не только исполнять мирские требы, но и совершать литургии в «подвижных церквах»³².

За время пребывания на архангельской кафедре епископ Георгий не менее двух раз побывал в Русской Лапландии. В 1835 году он посетил наиболее доступные Керетский, Кандалакшский и Кольский приходы, находившиеся на Кольском почтовом тракте. Во время второго путешествия, состоявшегося в начале 1840 года, владыка осматривал церкви и общался с паствой в поморских селах Умба, Варзуга и Поной³³.

Инспекционная поездка 1835 года, носившая ознакомительный характер и заранее тщательно подготовленная владыкой, выявила серьезные проблемы в Кольском благочинии — отсутствие приходских церквей в «лопарских» погостах и слабость пастырской деятельности священников среди саамов, кочевавших по обширной территории благочиннического округа. Особое внимание во время путешествия епископ Георгий уделял богослужебному пению: он стремился унифицировать его на территории своей епархии в соответствии с общецерковными рекомендациями.

В первой половине XIX века редкость и нерегулярность архиерейских поездок, которые еще не стали эффективным инструментом управления этой частью Архангельской епархии, приводили к тому, что приходские храмы и клир Кольского благочиния годами оставались без епископских проверок, а миряне лишались возможности общения с архипастырем.

³² Такие церкви действовали и в соседней Олонецкой епархии для окормления карелов. См.: О передвижных церквах Повенецкого уезда // Олонецкие губернские ведомости. 1899. № 29.

³³ НА РК. Ф. 165. Оп. 1. Д. 10/230. Маршрут архиерейской поездки 1840 года: «из Архангельска в деревню Лайскую Тойнокурского прихода направлен был путь мой в Вонгудский приход Онежского уезда, а после чрез Порогский, Подпорожский, Нименский и Малошуйский приходы в Надвоицкий Кемского уезда, потом через Шуезерский, Вокнаволоцкий, в Керетский, отсюда в Умбский, Варзугский и Понойский, по тем же приходам обратно в Керетский, отсюда в город Кемь, а чрез приходы Кемского и Онежского уезда по пути лежащие в город Онегу, отсюда заехать в Крестный монастырь чрез приходы Онежского уезда по пути в Унско-Лудский, отсюда в Пертоминский монастырь, из которого чрез приходы Ненокский и Солюцкий в Николаевской монастырь, из оного в город Архангельск». См.: Там же. Л. 2.

Список источников

1. Живов В. Из церковной истории времен Петра Великого. М.: Новое литературное обозрение, 2004. 360 с.
2. Цысь О. П. Инспекционные поездки тобольских епархиальных архиереев как элемент церковного управления XIX — начала XX в. (на примере севера Западной Сибири) // Вестник Нижневарттовского государственного университета. 2016. № 3. С. 53–56.
3. Кожевникова Ю. Н. Документы по истории приходов Кольского Севера в фонде Кемского духовного правления Национального архива Республики Карелии // Труды Кольского научного центра. Гуманитарные исследования. 2022. Т. 13. Вып. 22. № 2. С. 109–119.
4. Кожевникова Ю. Н. Материальное обеспечение приходское духовенство Кольского Севера в последней трети XIX века // Труды Кольского научного центра РАН. Гуманитарные исследования. 2022. Т. 1, № 1. С. 130–135.
5. Кожевникова Ю. Н. Благочинный на Кольском Севере в начале XIX века (по документам Кемского духовного правления Национального архива Республики Карелия) // Известия Коми Научного центра УрО РАН. 2023. № 1(59). С. 67–73.
6. Кожевникова Ю. Н. Кольское благочиние Архангельской епархии в первой половине XIX века: сельские приходы и клир // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2023. Т. 45, № 5. С. 15–22.
7. Пивоваров Б. Георгий (Ящуржинский) // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 11. С. 40.
8. Рева К. А. Придворная певческая капелла и богослужebная практика Русской Православной Церкви // Праксис. 2020. № 2(4). С. 126–136.

Информация об авторе

Ю. Н. Кожевникова — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник.

Information about the author

Yu. N. Kozhevnikova — PhD (History), Senior Research Fellow.

Православие и наука в Арктике. С. 74–88.
Orthodoxy and Science in the Arctic, pp. 74–88.

Научная статья
УДК 141.45 : 94 (470.21)"1918/1924"
doi:10.37614/978.5.91137.498.3.008

АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПРОПАГАНДА НА ЕВРОПЕЙСКОМ СЕВЕРЕ РОССИИ В 1918–1924 ГОДЫ

Юлия Петровна Бардилева

*Мурманский арктический государственный университет, Мурманск, Россия,
ubardileva_murman@mail.ru*

Аннотация

В данной статье автор акцентирует внимание на наиболее существенных направлениях, формах и методах начального этапа развертывания антирелигиозной пропаганды на Европейском Севере России в 1918–1924 гг.

Ключевые слова:

антирелигиозная пропаганда, антирелигиозный кружки, Европейский Север России

Original article

ANTIRELIGIOUS PROPAGANDA IN THE EUROPEAN NORTH OF RUSSIA IN 1918–1924

Yulia P. Bardileva

Murmansk Arctic State University, Murmansk, Russia, bardileva_murman@mail.ru

Abstract

The article is devoted to the main directions, forms and methods of the first stage in the development of antireligious propaganda in the European North of Russia in 1918–1924

Keywords:

antireligious propaganda, antireligious societies, the European North

Традиционно начало становления антирелигиозной пропаганды как одного из направлений государственной политики в сфере идеологии связывают с организацией в 1925 году. Союза безбожников (с 1929 года — Союза воинствующих безбожников). Однако, решительная борьба с религией развернулась буквально с первых дней после октября 1917 года. Формы искоренения религии были различными: от частушек и фельетонов в газетах, высмеивавших духовенство и верующих, до прямого захвата и расхищения церковного имущества, физического уничтожения мирян и священнослужителей.

После принятия Декрета СНК о свободе совести, церковных и религиозных обществах (23 января (5 февраля) 1918 года) появилось немало инструктивных писем и разъяснений к нему, а также статей в центральной и региональной печати, посвященных борьбе с религией, Русской православной церковью, запрету на преподавание Закона Божьего в школах. Европейский Север России не стал

исключением в данном вопросе. Позже, в 1919–1922 годах стали появляться заметки, направленные на разоблачение культа почитания святых мощей, агитацию за священников-обновленцев, за изъятие церковных ценностей. На фоне этих статей можно выделить и ряд публикаций, имеющих пропагандистский характер, представляющих собой планы долговременной работы по насаждению нового советского образа жизни и высмеивающих пережитки религиозного прошлого. Так, например, появляются фельетоны, рассказывающие о добровольном увольнении с должности псаломщиков Вельских церквей, порвавших с религией из-за нежелания «больше служить с попами»:

«... Каждый честный гражданин
С нами дел иметь не будет,
И придет пора, отец, —
Люд крещенный позабудет
К нам дорогу, наконец.
Простодушные с смиреньем
К нам идут еще окрест,
Но младое поколение
Нашей «фирме» ставят крест.
И поверь, отец Вавила,
Рухнет «ангельский наш чин»!
Так глаголет дьякон Сима!
Так и сбудется! Аминь!»¹.

В 1918–1920 годах антирелигиозная пропаганда осуществлялась крайне осторожно, что объяснялось с одной стороны, необходимостью сохранения в союзниках в большинстве своем религиозно настроенного крестьянства, а с другой — незавершенностью установления Советской власти на всей территории Европейского Севера России, где большевикам оказывали сопротивление антибольшевистские силы, где действовало Временное Правительство Северной области. Так, в июле 1919 года на I Архангельской губернской конференции РКП (б) было предложено бороться с религией путем систематической пропаганды, однако, «...избегая нетактичных выступлений...», стараясь «...в деревне не задевать религиозный фанатизм, потому что он от этого усиливается»². В то же время указывалось, что Декрет о свободе совести «... был встречен массой недружелюбно...», причем отмечалась также и большая роль «проповедников религиозного культа» в его неприятии³.

¹ Дядя Саша. Маленький фельетон. На реках вавилонских // Известия Вологодского исполнительного комитета Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов. 1918. 15 ноября. С. 2.

² Государственный архив Архангельской области (ГААО). Документы социально-политической истории (ДСПИ). Ф. 1. Оп. 1. Д. 25. Л. 17, 18.

³ ГААО. ДСПИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 27. Л. 172.

Еще в 1919 году появился журнал «Революция и церковь», созданный при столе культов, позднее переименованный в VIII, а затем в V отдел народного комиссариата юстиции (НКЮ) РСФСР. Журнал выходил с 1919 по 1924 годы тиражом 30–40 тысяч экземпляров, с объемом выпусков 3–7 печатных листов. Все эти годы ответственным редактором являлся П. А. Красиков — начальник вышеуказанного отдела НКЮ. Основное направление журнала было изложено в передовице первого номера: разъяснение широким трудящимся массам целей советских мероприятий по отделению церкви от государства и школы от церкви [1: 42]. Статей, содержащих резкие выпады в адрес религии, оскорбительные высказывания в адрес верующих и их религиозных чувств, в данном издании не предполагалось. воинствующие направленных против религии в нем не предполагалось. Однако на местах антирелигиозную пропаганду восприняли несколько иначе.

Начальный этап развертывания антирелигиозной пропаганды в годы Гражданской войны в материалах региональной периодики Европейского Севера характеризуется появлением значительного количества статей, разоблачающих классовую сущность религии, высмеивающих религиозные представления верующих, критикующих деятельность священнослужителей.

Тон этих публикаций подчеркнута ироничен и подчас слабо увязывается с требованиями актива I Архангельской губернской конференции РКП (б). Складывается впечатление, что пишущие в таком стиле «разоблачительные» антирелигиозные статьи сами стесняются своих опусов или боятся справедливого гнева со стороны верующих, так как практически все материалы газет подписаны псевдонимами или инициалами авторов (дядя Саша, Сочувствующий, Республиканец, М. и т. п.).

В поддержку проводимых антицерковных кампаний в газетах публикуются различного рода стихи, имеющие весьма грубый характер, оскорбляющий религиозные чувства верующих. Так, в ходе начавшейся кампании по вскрытию мощей в газете «Красный набат» появилась «басня» С. Сергеева «Мощи»:

«... Народ мороча так и сяк в монастырях
 Монахи «преподобным» торговали,
 Но ни один дурак
 Из тех, что пред мощами кувыркались
 Глазами их увидеть не пытался.
 «Открытие» мощей и нынче в моде,
 Но уже Советы открывают мощи
 На чистоту, при всем народе
 — Гляди, люд православный, кто попроще,
 Что именно святынею служило для толпы.
 Смекай, зачем народ морочили попы...»⁴.

Изредка в 1919 году предпринимаются попытки проведения антирелигиозных лекций. Так, тов. Мининым на Прохоровской фабрике в Вологодской губернии была прочитана лекция на тему «Религия и коммунизм», в которой разъяснялись

⁴ Сергеев С. Мощи (басня) // Красный набат. 1919. 23 марта. С. 2.

догматы христианского вероучения, рассказывалось о рае и аде, прегрешениях Адама и Евы⁵. Осуществляя широкую разъяснительную работу в области антирелигиозной пропаганды и атеистического воспитания, необходимо было обращать пристальное внимание на успехи и просчеты этой деятельности на местах. Для решения данной задачи, обеспечения взаимосвязей центра и регионов в августе 1920 года был создан отдел пропаганды и агитации ЦК РКП (б), а 12 ноября того же года Совнарком принял декрет о создании Главного политико-просветительного комитета республики во главе с Н. К. Крупской. При губкомах партии появились антирелигиозные семинары для подготовки квалифицированных пропагандистов [2: 79]. В 1918–1920 годы в газетных статьях и в выступлениях лекторов предпринимаются попытки весьма оригинально трактовать библейские притчи и истории. Например, в статье «Бог и человек» (без автора) в сверхироничном тоне рассказывается о сотворении Богом человека: «Из сострадания ли, из любопытства ли, или волна артистического чувства нашла на Бога, но он все-таки сделал Адаму товарища, Еву... самодержавие Бога ей претило... Бог потурил ее сначала из рая, а потом и Адама... Они принялись за труд, стали возделывать землю, и вскоре так привыкли к свободной, самостоятельной трудовой жизни, что совсем забыли про своего товарища деспота — Бога. Бог... не выдержал и решил истребить род человеческий потопом, оставив в живых семейство Ноя, как наиболее благонадежное, по сообщению агентов. Бог истомился в борьбе с человечеством и решил увеличить свои силы, объявив себя триумvirатом Бог-отец, Бог-сын и Бог-дух»⁶.

Одной из задач становления антирелигиозной пропаганды на Европейском Севере России местные власти видели критику деятельности духовенства и обличения его морального облика. Так, Н. Конев писал, что священники должны были бы встать на сторону «... измученного и истерзанного бесконечной войной народа, но что мы видим: за ничтожным меньшинством вся эта черная и белая свора духовенства ждет не дожидается прихода белогвардейцев и смерти большевиков... жандармы монархии, идет Христос, придет и беспощадно выгонит тех, кто продал и променял Его на золото и на сытую ленивую жизнь»⁷.

В рамках деятельности делегатского собрания женщин г. Архангельска 11 мая 1921 года тов. Петровым была прочитана лекция «Религия и коммунизм». Интересен вывод, который сделала после лекции одна из делегатов: при Христе «...тоже были коммунистические общества крестьян, и Христос тоже был распят тогда за политическую деятельность как революционеры позднейших времен»⁸.

В 1921 году несколько заметок антирелигиозного толка появились на страницах местной печати Кольского Севера. В них содержалась критика деятельности Церкви и верующих, осуждение прихожан за материальную поддержку своих священников, призыв провести праздник 1 мая под антирелигиозными лозунгами

⁵ Религия и коммунизм // Известия Вологодского исполнительного комитета Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов. 1919. 25 января. С. 1.

⁶ Бог и человек // Красный набат. 1919. 13 апреля. С. 1–2.

⁷ Конев Н. Враги народа под маской // Красный набат. 1919. 19 июня. С. 1.

⁸ ГААО. ДСПИ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 113. Л. 8.

для духовного раскрепощения трудящихся (он совпал с Пасхой). Местный агитатор Д. Яворский утверждал, что религия «...доживает свои последние дни и только тогда мир вздохнет облегченно, когда он совершенно отделается от темноты и религиозных верований»⁹.

Интересным взглядом на проблемы развертывания антирелигиозной пропаганды является точка зрения, высказанная бывшим священником, членом партии с 1919 года Н. Чистяковым. В мае 1921 года он отправил письмо в Агитпропотдел Северо-Двинской губернии, в котором представил достаточно объективный взгляд на антицерковные мероприятия первых лет Советской власти: «Наш крестьянин не любит новшеств, а в вопросах религии он был и есть, и долго еще будет хотя в силу одного своего упрямства и невежества, неуступчив, зол и неотзывчив на все приводимые ему разумные доводы, а малейшая нетактичность со стороны агитатора оказывает как раз противоположное действие, разжигает религиозный фанатизм и укрепляет веру. Что же делали до сих пор наши, еще б.м. (*прим. — быть может*) незрелые коммунисты... только по Никольск. уезду? Они застращали попов, кричали, что бога нет, стреляли из ружей в кресты на церквях, а потом сами же венчались в церквях, а иные крестили своих детей, а другие и на дома принимали батюшку с крестом и т.д. Агитаторами в этой области могут и д. б. (*прим. — должны быть*) люди вполне определившиеся, уравновешенные ... люди, знакомые в достаточной степени как с естественнонаучными знаниями, [так и] с тем религиозным учением, с которым ... придется иметь дело, с историей его происхождения, развития»¹⁰.

Но это были все разрозненные, не имеющие системы формы антирелигиозной деятельности. Не случайно поэтому на заседании комиссии при подотделе пропаганды ЦК РКП(б) по вопросу об антирелигиозной пропаганде в декабре 1921 года П. А. Красиков высказал идею «... составить гражданский катехизис, а практическую работу поставить на центральные рельсы». А один из экспертов VIII отдела НКЮ РСФСР, М. В. Галкин (бывший православный священник, один из авторов Декрета о свободе совести) заявил, что на местах антирелигиозная пропаганда практически не ведется, «церковники борются старыми своими средствами, поп имеет ворох литературы, а у нас нет средств борьбы»¹¹.

Всем обкомам, областным бюро и губкомам РКП (б) 8 февраля 1922 года был адресован циркуляр № 228 «О постановке антирелигиозной пропаганды». В нем отмечалось, что следует «не выпячивать этого вопроса на первое место, согласовать политику в данном вопросе со всей ... экономической политикой», но и не забывать, что «... задача борьбы с религиозным мирозерцанием есть задача второстепенная (*прим. — имеющая второе по значимости место среди задач советского строительства*)». Осторожность в вопросе означала, что антирелигиозная пропаганда должна ставиться так, чтобы она не обостряла

⁹ Полярная правда. 1921. 9 апреля. С.2; 1 мая. С. 2; 25 июня. С. 2.

¹⁰ Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 60. Д. 52. Л. 1–1 об.

¹¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 158. Л. 2–2 об.

религиозного чувства верующих и не давала повода говорить, что «...мы преследуем людей за веру...», к антирелигиозной пропаганде надо приступать «...во всеоружии научного знания и понимания трактуемых вопросов, т. е. она требует тщательной и углубленной подготовки от товарищей, ведущих эту пропаганду»¹². Среди основных методов и рекомендаций ведения антирелигиозной пропаганды были перечислены следующие:

1) избегать узкой постановки агитации и пропаганды (например, против представителей одного культа), подчеркивая, что РКП (б) борется со всем религиозным мировоззрением;

2) учитывать особенности быта и культурного развития местных народностей;

3) необходимо «... особенно в крестьянской среде, избегать метода простого, грубого издевательства над попами, ... но не следует отказываться ... от серьезной политической сатиры»;

4) использовать диспуты (при условии предварительной подготовки аудитории к ним и наличия у лекторов и «диспутантов» солидной подготовки и опыта);

5) работу по разрушению религиозного мировоззрения нужно вести систематически, воздействуя на более или менее постоянную аудиторию;

6) активно использовать для антирелигиозной пропаганды периодическую печать (при этом статьи должны иметь преимущественно не теоретический, а практический характер и быть связаны с местными событиями, разъяснением местных праздников и традиций)¹³.

Что касается специальных изданий атеистического толка, то они сразу же были поддержаны на государственном уровне. Так, XI съезд РКП(б) в 1922 году закрепил за издательством Главполитпросвета prerogative быть прямым партийным издательством популярно-агитационной, антирелигиозной, марксистской литературы [3: 56].

13 октября 1922 года была создана Комиссия по антирелигиозной пропаганде ЦК РКП(б) — АРК. Ей были даны полномочия по ведению церковной политики, выработке директив по печатной и устной пропаганде и агитации. Именно эта комиссия, закрыв газету «Наука и религия», способствовала появлению в 1922 г. газеты «Безбожник», вокруг которой сразу же образовалось Общество друзей данной газеты, преобразованное в 1925 г. в Союз безбожников (с 1929 года — Союз воинствующих безбожников). Позднее по решению Антирелигиозной комиссии (самостоятельной она стала в 1922 году и просуществовала до 1929 года — до этого при Агитпропе ЦК РКП (б), — сосредоточив в своих руках все дела «церковной» политики и выработки директив по устной и печатной пропаганде), в 1924 г. на первом своем съезде (1925 год) оно было преобразовано в Союз безбожников [4: 20]. На втором его съезде, в свете изменившейся политики государства, в 1929 году в его название был добавлен эпитет «воинствующих» (СВБ)¹⁴.

¹²РГАСПИ. Ф.17. Оп.60. Д. 146. Л. 50.

¹³РГАСПИ. Ф.17. Оп.60. Д. 146. Л. 51.

¹⁴РГАСПИ. Ф. 17. Оп.3. Д. 318. Л. 6.

Однако до образования СВБ единого центра в деле антирелигиозной пропаганды фактически не существовало. Конкурентом АРК с конца 1922 года и до середины 1920-х годов в проведении антирелигиозных кампаний стал комсомол.

Первые кампании по проведению «комсомольского рождества» и «комсомольской пасхи» носили, скорее пародийный, скомороший характер, были вызовом укоренившимся религиозным традициям и обрядам, нежели комплексом продуманных и целенаправленных пропагандистских мероприятий.

На заседании Бюро Центрального Комитета РКСМ 24 ноября 1922 года был принят «Циркуляр о комсомольском рождестве». В нем сообщалось, что опыт «комсомольских святок», проводимых в 1922 году «...явится началом широкой и серьезной кампании, которая в форме празднеств, занимательных для молодежи, сумеет принести большую пользу в деле постановки антирелигиозной пропаганды для всей нашей партии». Это был первый опыт проведения подобных кампаний в масштабах всей страны.

В рамках антирождественской пропаганды предлагалось устраивать комсомольские карнавалы, связывать борьбу с Церковью с борьбой против религии в целом. Так, например, «ряженым» предлагалось одеваться в костюмы Гора, Агни, Таммузи и других древних языческих богов, чтобы показать общее во всех религиозных праздниках и обрядах, а лекторам-пропагандистам рекомендовалось, видимо, для пущей наглядности, облачаться в одежды магов (!). При этом они должны были вводить в свою деятельность элементы политической и бытовой сатиры, где в качестве основных персонажей должны были быть представлены общеполитические персонажи («царский хлам») — Колчак, Деникин, городской, кулак, жандарм; «... рождественские (гусь, поросенок), которым можно придать аллегорическое выражение — Патриарх Тихон и т. д.»¹⁵.

Предполагалось, что если будет проведена кропотливая предварительная работа по подготовке антирождественской кампании, то к карнавалам и шествиям можно будет привлечь все городское население, превратив мероприятие в демонстрацию. Закончиться шествие должно было «... сжиганием языческих богов, фейерверком». В случае возникновения трудностей по организации таких демонстраций предлагалось перенести всю работу исключительно в клубы, но при этом поручить активистам провести группы пропагандистов по улицам города с красной звездой (вместо рождественской), а «...комсомольцы будут «славить» советскую власть по примеру того, как подростки вообще «славят» рождество».

К проведению кампаний привлекали политработников в армии, сотрудников детских учреждений и детских домов (здесь проводили «комсомольские елки»). В деревне рекомендовалось ограничиться агитационно-пропагандистской кампанией и постановкой «... специальных инсценировок и лубков, используя все культурные силы деревни...». Только в самом последнем пункте циркуляра обращалось внимание на то, что при проведении антирождественских мероприятий необходимо «... соблюдать осторожность с тем, чтобы не возбуждать конфликтов с верующим населением»¹⁶.

¹⁵ РГАСПИ. Ф. М-1. Оп. 3. Д. За. Л. 163.

¹⁶ Там же. Л. 164–165.

Первый опыт проведения антирождественских кампаний был оценен комсомолом как весьма неудачный. Впоследствии А. Вакурова, анализируя данные мероприятия, отмечала, что «...подготовлено оно было плохо, наспех, литература вышла почти накануне». «Основным лозунгом кампании было: «Смотри низложенных богов». Комсомольцы должны были показать, что в празднестве нет никакой святости, что никаких богов не рождалось и не умирало, и что новому поколению не нужны ни боги, ни черти» [5: 305]. Уже в феврале 1923 года ЦК РКП(б) предложил воздержаться от уличных шествий, оскорбления чувств верующих. Комментируя проведение «комсомольского рождества» в 1923 году, А. В. Луначарский отмечал, что непонятно, чего в нем было больше — невежества или безвкусицы [4: 22]. Следствием таких оценок стал новый циркуляр о проведении «комсомольского рождества», принятый Бюро ЦК РКСМ 20 ноября 1923 года, в котором рекомендовался «...переход к углубленной научной антирелигиозной пропаганде» и отмечалось, что «...совершенно не должны иметь места антирелигиозные демонстрации в форме карнавалов, антирелигиозных шествий, «сожжений богов» и т. д. Какое бы то ни было проведение «КР» на улице, вне стен клуба и предприятий совершенно недопустимо». Уклон предлагалось сделать в сторону соединения антирелигиозной пропаганды с пропагандой естественно-научных знаний. В деревне было главной задачей «комсомольского рождества» было — «...отвлечь от церкви, религиозных праздников, пьянства и танцулек»¹⁷.

Сходным мероприятием должна была стать «комсомольская пасха». Циркуляр о ее проведении был принят на заседании Бюро ЦК РКСМ 28 февраля 1923 года. В нем отмечалось, что «...вокруг пасхи накопилось значительно больше традиций и обычаев, очень сложного происхождения, требующее для борьбы с ними больших знаний от комсомольцев». У Бюро было время для того, чтобы проанализировать итоги антирождественских мероприятий рубежа 1922/1923 годов. Поэтому в новом циркуляре большинство методов проведения «комсомольского рождества» было решительно отвергнуто: «...ЦК категорически запрещает устройство каких бы то ни было уличных демонстраций и карнавалов и предлагает сосредоточить кампанию исключительно в стенах клубов и предприятий»¹⁸.

С балаганных представлений акценты сместились в сторону лекций, бесед, диспутов и пр. На местах предлагалось заранее, среди самих пропагандистов и активистов, детально проработать такие темы, как: совместима ли религия с наукой, религия — темная сила в истории человечества, как рождаются, умирают и воскресают боги и т. п. При этом подчеркивалось, что «...чрезвычайно важно возбудить интерес к чтению книг о религии», что необходимо акцентировать внимание на классовой сущности Пасхи, роли Церкви в годы революции и Гражданской войны, на текущих вопросах государственно-церковных отношений,

¹⁷ РГАСПИ. Ф. М-1. Оп. 3. Д. 9. Л. 184–185.

¹⁸ РГАСПИ. Ф. М-1. Оп. 3. Д. 4. Л. 148.

например, теме суда над Патриархом Тихоном¹⁹.

Все рекомендации и инструктивные письма из Центра в той или иной мере реализовывались на практике в регионах.

В 1922 году были сформулированы основные задачи мурманских партийных организаций в деле антирелигиозной пропаганды. В них отмечалось, что «...в настоящее время, в особенности у нас на Мурмане, члены партии обнаруживают полное равнодушие, а в худшем случае и некоторое послабление по отношению к религии и религиозным организациям». В то же время подчеркивалось, что все население побережья поголовно религиозно, а авторитет Церкви и священников стоит весьма высоко, так, что они буквально руководят населением. В результате были приняты следующие решения: «...как можно скорее приступайте к деятельной антирелигиозной пропаганде..., если духовенство или община верующих начинает уклоняться ... в сторону контрреволюции, немедленно возбуждайте против них законное преследование»²⁰.

В протоколе № 11 заседания агитколлегии Устьсысольского укома РКП (б) от 5 августа 1922 года отмечалось, что проводить антирелигиозные мероприятия на местах необходимо после ознакомления с циркулярами Агитпропа, подготовив лекторов-пропагандистов, которые бы освещали «религиозные вопросы», в первую очередь, среди членов партии. Впоследствии прослушавшие доклады местные представители партийных ячеек могли бы выступить «в массах»²¹.

Большая роль в развертывании массовой антирелигиозной пропаганды отводилась на местах «комсомольскому рождеству» и «комсомольской пасхе». Незадолго до Рождества 1923 года в здании бывшего реального училища г. Вологды был проведен диспут на тему «Бог и человек». В отчете о мероприятии говорилось, что это была дискуссия в области космогонии и теогонии, которую открыл доклад ректора местного института Н. О. Кондратьева о происхождении Вселенной, зарождении жизни, происхождении идеи Бога, значении христианства как проповеди земного рабства, о враждебности науки и религии и т. п. Его оппонентом выступил священник Смирнов, старавшийся доказать несостоятельность антирелигиозных тезисов для отрицания бытия Бога, объяснить психологические основы веры и культурно-историческое значение христианства. Интересно, что в отчете отметили, что обоих выступавших выслушали с большим интересом²². «Комсомольское рождество» в 1923 году в г. Вологде провели с большим размахом — шествие с факелами, песнями и музыкой, антирелигиозный вечер в Доме партии с докладами, пьесами и играми. Комсомольцы противопоставили Рождеству некий праздник «рождения солнца», якобы отмечавшийся предками как веселый, «человеческий» праздник (*прим. — видимо, речь о языческих традициях дня зимнего солнцестояния и колядок*). Не обошлось и без насмешливых

¹⁹ РГАСПИ. Ф. М-1. Оп. 3. Д. 4. Л. 149–150.

²⁰ Государственный архив Мурманской области (ГАМО). Ф. П-3. Оп. 1. Д. 74. Л. 42, 42в.

²¹ Национальный архив Республики Коми (НА РК). Ф. П-353. Оп. 1. Д. 30. Л. 22–22об.

²² Н. С. О религиозном диспуте // Вологодская жизнь. 1922. 29 декабря. С. 3.

частушек и двух песен — «Комсомольское рождество» и «Карнавальная»²³.

В отчете о проведении «комсомольского рождества» в Северо-Двинской губернии в 1923 году отмечалось, что «определенного строго плана по проведению рождества у Губкома не было... Общая линия взятая по Губкомам была направлена на углубление антирелигиозной пропаганды...» среди партийного актива, а затем уже на перенесение этой пропаганды в массы. В Великом Устюге подготовку к «комсомольскому рождеству» начали с 15 декабря 1922 года. За две недели подготовили лекции, с которыми выступили с 1 по 7 января перед городскими комсомольскими организациями. 7 января провели клубный антирелигиозный вечер, показали «живые» антирелигиозные газеты, подготовили стенгазеты, выпустили «антирелигиозную страничку» (листовку). Мероприятиями было охвачено 5 тыс. человек. В Устюгском уезде состоялись антирелигиозные вечера, концерты, спектакли, а одной из комсомольских ячеек был устроен диспут между священником и комсомольцем-безбожником на тему «Существует ли Бог». По итогам диспута из 600 человек лишь 40 проголосовали «за Бога» (что, впрочем, неудивительно — вряд ли на этом диспуте присутствовало большинство церковных активистов). В г. Сольвычегодске помимо обычных для антирождественской кампании мероприятий представили доклад на тему «Живая и Тихоновская церковь». Несмотря на успешность кампании и масштабный охват слушателей (по губернии около 11,5 тыс. человек), отмечали и недостатки в проведении антирелигиозной пропаганды. Например, то, что в деревенских ячейках преобладали насмешки над духовенством и Богом²⁴.

В марте 1923 года был создан антирелигиозный кружок при агитотделе Мурманского губкома. Каждое воскресенье он проводил занятия в Доме Просвещения. Первые лекции были посвящены разоблачениям религиозных праздников, вопросам происхождения религии, здесь же подготавливались карикатуры антирелигиозного толка²⁵.

Работа Устьысольского антирелигиозного кружка в 1923 году также предполагала проведение лекций о происхождении религии, жизни на Земле. Особый акцент делался на работу в деревне. Предлагалось помимо уездного антирелигиозного кружка создать подобные организации в таких районных центрах, как: Объячево, Койгородок и Иб²⁶.

В протоколе № 2 антирелигиозного кружка г. Мурманска от 20 апреля 1923 года было обозначено несколько задач в преддверии Пасхи. 22 апреля предполагалось послать лектора т. Орлова в Колу с разоблачительной лекцией о Патриархе Тихоне. Ряд кружковцев (т.т. Коршилов, Пospelов, Конев, Будков) должен был приготовить тексты антирелигиозных статей для газеты «Полярная правда»: «Пасха и 1 мая», «Религиозные безбожники», «Вознесение Христово», «Пресвятая Троица». Товарищу Комшилову было поручено подготовить

²³ Комсомольское рождество // Красный Север. 1923. 6 января. С. 3.

²⁴ РГАСПИ. Ф. М-1. Оп. 23. Д. 156. Л. 100.

²⁵ ГАМО. Ф. П-3. Оп. 1. Д. 121. Л. 82а, 83, 88, 89.

²⁶ Национальный архив Республики Коми (НА РК). Ф. П-353. Оп. 1. Д. 30. Л. 34.

антирелигиозные карикатуры для Дома политпросвещения²⁷. Исходным пунктом для систематической антирелигиозной пропаганды должна была послужить «комсомольская пасха». Как видно из отчета мая 1923 года, данная акция успешно прошла в Коле и Мурманске, а в Александровске — нет, так как, по мнению антирелигиозников «обывательское и лицемерное» население своей психологией подорвало данную кампанию. В том же Александровске не удалось «как следует» провести на следующий год и кампанию «комсомольского рождества». И дело здесь, наверное, не только в нехватке антирелигиозной литературы, но и в сохранении традиций и веры не только среди русского православного населения, но и среди финнов. Так, в Тюва губе финны запирали дома детей, чтобы те не шли на антирелигиозные собрания²⁸.

В целом планы антирелигиозного кружка г. Мурманска поражают своей детализацией и подробностью. В мае 1923 года предусматривались лекции и фильмы, разоблачающие религию, подбор литературы для атеистической библиотеки, в июне и июле — устройство диспута между православными священниками и баптистским духовенством. Причем диспут предполагалось вызвать газетной кампанией, но, в крайнем случае, допускалось и прямое давление на священнослужителей. Интересно, что в то же время, предполагалось проведение политсуда над комсомольцами, осквернившими христианские праздники. Из дополнительных кампаний на местах предложили провести «комсомольское вознесение» и «комсомольскую троицу»²⁹. Правда, газеты в 1922–1923 годах не очень активно включились в работу по распространению антирелигиозных взглядов. Буквально несколько статей было посвящено агитации за обновленческую Церковь, борьбе с голодом, соотносению дат юлианского и григорианского стилей при определении выходных дней с учетом праздников верующих и подготовке к комсомольскому рождеству в начале 1924 года.

Секретарь Мурманского губкома РЛКСМ Финкельштейн и заведующий агитотделом Мурманского губкома РЛКСМ Зильберман подчеркивали: «Комсомольская пасха в отличие от предыдущих празднований должна охватить максимум взрослого населения рыбаков и оленеводов». Однако как ни ратовали за проведение антирелигиозных кампаний, население далеко не охотно на них откликалось. В Тетринском волисполкоме комсомольская ячейка отмечала, что «комсомольское рождество» здесь не проводилось, так как «...у рыбацкого населения засел глубокий корень религии, который необходимо вырвать ... не насмешками, а научными доказательствами...»³⁰. В отчете Агитпропа Каробластка РКП(б) сообщается, что антипасхальная кампания 1923 года проводилась в г. Петрозаводске, в уездных центрах Карелии, в Сороке. В городе Кемь были достигнуты некоторые успехи, например, издана однодневная газета «Комсомольский безбожник». В городе Петрозаводске собралось большое количество людей

²⁷ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 615. Л. 3.

²⁸ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 615. Л. 4–5; ГАМО. Ф. П-3. Оп. 1. Д. 121. Л. 2а–2д, 12, 51; ГАМО. Ф. П-466. Оп. 1. Д. 121. Л. 29.

²⁹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 615. Л. 3–5, 24.

³⁰ ГАМО. Ф. П-466. Оп. 1. Д. 239. Л. 1, 2.

в театре, где давали спектакль на антирелигиозную тему. Правда, в том же отчете говорилось, что и в церкви собралось немало народа³¹. Олонецкие коммунистки накануне Пасхи 1923 года напечатали листовки-обращения «К женам, сестрам, матерям и дочерям коммунаров». В них они призывали оставить Церковь, присоединиться к родственникам — строителям новой жизни: «...не Вам идти за святошами, которые в течение веков дурманили народ, проповедуя ему смирение и покорность стада... Бросьте же цепляться за старые остатки тьмы и мрака... уходите из мрачных церковных трущоб на дороги залитые солнцем»³².

К 1924 году среди основных направлений антирелигиозной работы в СССР укрепились следующие: коллективные чтения антирелигиозной литературы (в кружках, клубах, избах-читальнях), чтение лекций и проведение бесед антирелигиозного характера, борьба за «новый быт», организация антирелигиозных вечеров. Также на местах велся учет численности местных религиозных общин, изъятой религиозной литературы, находившейся в общественных библиотеках. Проводились массовые чистки среди учителей на предмет их религиозности, создавались детские «безбожные» организации. Подробнейшим образом указывалось, как следует проводить такие акции, как празднование «комсомольской пасхи», «комсомольского рождества». При этом, однако, запрещалось устройство фарсовых карнавалов и демонстраций, высмеивание религиозных традиций в грубых формах, так как это могло дать обратный результат³³.

В январе 1924 года секретарем губкома РЛКСМ т. Зильберманом всем райкомам и волкомам Мурманской губернии было отправлено письмо с предварительными указаниями по проведению «комсомольского рождества». В инструкциях под грифом «секретно» отмечалось, что «... необходимо как можно серьезнее подойти к этой работе, чтобы не отпугнуть широкие слои населения. Поэтому праздновать рождество ... необходимо как можно осторожнее, не вынося его из стен клубов и стараясь избегать шумных и несодержательных насмешек над религией, заменив их углубленной антирелигиозной пропагандой». Предлагалось основной темой кампании сделать тему «Чудеса религии и чудеса науки», выступить с докладом «Почему мы против религиозных праздников», подготовить заранее антирелигиозные стенные газеты³⁴.

В отчете Мурманской губернской организации РКСМ «О Комсомольском рождестве на Мурмане» (6 февраля 1924 года) отмечалось, что в первых числах декабря 1923 года на заседании агитколлегии губкома РКП(б) был поставлен вопрос о подготовке к рождеству. При этом отмечалось, что была создана специальная комиссия по проведению «комсомольских святок», хотя сама идея этого мероприятия была почти никому неизвестна: «Комиссия думала ограничиться проведением лекции антирелигиозного содержания и устройством семейного вечера, ... надеясь все уладить в последнюю неделю». Ситуация для местных антирелигиозников улучшилась лишь после приезда командированного Северо-Западным Бюро ЦК РКП(б) тов. Степанова, который провел в Мурманске

³¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 597. Л. 6–7.

³² Национальный архив Республики Карелия. Ф. П-3. Оп. 1. Д. 23/325. Л. 20.

³³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 509. Л. 6–8, 10–16.

³⁴ ГАМО. Ф. П-3. Оп. 1. Д. 177. Л. 2.

в конце декабря 1923 года четыре антирелигиозные лекции. В городе Мурманске окончательные приготовления к проведению «комсомольского рождества» закончились лишь в десять часов вечера 5 января 1924 года. Хотя, судя по отчету, мурманская организация РКСМ не усвоила советов БЮРО ЦК РКСМ: 6 января в театре провели лекции и спектакли по антирелигиозной тематике, а вот потом ... «...с шумом вылетает на улицу толпа комсомольцев с факелами. Впереди человек одетый в белое. За ним на санках тащат истукана. С истуканом картины и карикатуры «Селянская Богородица» бросается в глаза. ... Истукан намалеван наподобие Бога. Немного сзади окруженный тесным кольцом комсомольцев идет человек в красном. Впереди поют «Рождество твое Христе Боже наш». Сзади тихо напевают революционные песни... Революционные песни поются все явственнее и громче... Сжигают Бога. Задорный смех несется со всех сторон. Облитый керосином «Бог» горит ярко. ... слова Красного: «Наше Рождество — это день научного понимания мифологии. День разрыва вековых традиций... Сжигая Бога мы рвем религиозные вериги...» ... Карнавал создал эффект. Если мало было точного-научного, то это не значит, что было шаблонным и похабным»³⁵. Забыли о запрете на карнавалы и шествия с факелами и при проведении антирождественских мероприятий в Кандалакше — после спектакля и лекций устроили «факельцук» (шествие с факелами и «хоругвями» — портреты Ленина и Либкнехта, карикатурами царя, попа, кулака, с пением песен на церковные мотивы и трезвоном сковород). В г. Александровске провели детскую елку, шесть маскарадов. Эти мероприятия ошеломили жителей Кольского Севера — по городу Мурманску в отчете указывалось, что после сжигания «Бога» публика «... точно ошарашенная стоит не шелохнется»³⁶.

В Коми области в 1924 году при проведении «комсомольского рождества» ограничились спектаклями, танцами, играми и докладами о происхождении религии и «Почему я стал неверующим». В Визинге попытались устроить маскарад, но неудачно — не нашли костюмов. Да и в целом, проведение здесь антирождественских мероприятий было unsuccessful, т.к. практически на все вечера вход был платным, что не устроило местных жителей³⁷.

В 1924 году в местной мурманской печати появляются призывы читать и покупать атеистическую литературу, посещать антирелигиозные лекции. В периодической печати появляются разоблачительные статьи против священников. В частности, сообщается, что священник с. Умба занимается вымогательством продуктов у своих прихожан, а священник Попов и дьяк из Варзуги заставляют односельчан работать на себя, что в Ловозеро священник долго маскировался под «пролетария» в местном кооперативе, но был разоблачен и изгнан из него и так далее³⁸.

В отчете о работе Мурманского губкома РКСМ с 1 декабря 1923 года

³⁵ Центральный государственный архив историко-политических документов. г. Санкт-Петербург (ЦГАИПД СПб). Ф. К-599. Оп. 1. Д. 108. Л. 3.

³⁶ Там же.

³⁷ По Коми области // Югд туй. 1924. 1 февраля. С. 3.

³⁸ Поп — вымогатель // Полярная правда. 1924. 23 апреля. С. 4; Поповские трудники // Полярная правда. 1924. 25 июня. С. 2; Религия и коммунизм, или поп в кооперативе // Полярная правда. 1924. 7 мая. С. 2.

по 1 марта 1924 года сообщается, что влияние Церкви как в городе, так и в деревне на молодежь в регионе не распространяется. Позднее, отчитываясь о проведении антипасхальных мероприятий 7–9 апреля, представители Мурманского губкома РКСМ отмечали успех лекций и театральных постановок на антирелигиозные темы. Однако, судя по отчету, мероприятия успешно прошли лишь в Кандалакше, Мурманске и Александровске. Причем, в Александровске вновь не смогли удержаться от карикатур на религию — провели «заутреннюю» с помещением «богов» в гроб³⁹.

Только к 1925 году ситуация в деле антирелигиозной пропаганды в Мурманской губернии стала меняться. В статье В. Серебряного «Как проводить пасхальную антирелигиозную кампанию в нынешнем году» отмечалось, что бессодержательные «... насмешки над религией, резкие выпады, крикливая анти-поповщина — все это нужно оставить»⁴⁰.

Приветствовался переход к новому советскому быту. Так, в рубрике «Октябрины» в газете «Югид туй» («Светлый путь») Коми области сообщалось о проведении нескольких обрядов «октябрин» в январе 1924 года в Кунибе, Устьсыольске, Устькуломе. Они сопровождались показом спектаклей, пением хора, исполнением маршевой музыки, повязыванием красных бантов поверх одеял, в которые были завернуты младенцы. Выбор имен для детей был вполне в духе революционных идей: Жак (в честь Жака Жореса), Владимир (в честь В. И. Ленина) и Вацлав (в честь В. Воровского)⁴¹. 19 ноября 1924 года в г. Устьсыольске создали инициативное бюро Общества Друзей газеты «Безбожник» и начали организовывать его ячейки по уездам⁴². В газетах Мурманской губернии 1924–1925 годов отмечали проведение «красных свадеб», «красных октябрин», ратуя за отказ от церковного венчания и таинства крещения, срыв проведения религиозных праздников и т. п.⁴³.

Однако темпы и результаты антирелигиозной работы не радовали ее руководителей на местах. Так, в протоколе № 8 заседания агитколлегии Мурманского губкома РКП (б) отмечалось, что работу надо признать, находящейся в зачаточном состоянии (1924 год). Предлагалось стремиться к углублению содержания работы в уже существующих ячейках, а ввиду отсутствия пропагандистских сил, сосредоточить внимание на проведении массовых антирелигиозных кампаний⁴⁴.

К 1925 году, в целом, завершился первый этап становления организационных форм, выбора методов и способов осуществления антирелигиозной пропаганды. Местные Агитпропы прошли путь от стихийных, глумливых нападок на религию, духовенство и верующих до целенаправленного

³⁹ ЦГАИПД СПб. Ф. 9. Оп. 1. Д. 2477. Л. 7, 14–15.

⁴⁰ Серебряный В. Как проводить пасхальную антирелигиозную кампанию в нынешнем году // Полярная правда. 1925. 9 апреля. С. 1.

⁴¹ Октябрины // Югид туй. 1924. 12 февраля. С. 3.

⁴² Д. К. Общество Друзей газеты «Безбожник» // Югид туй. 1924. 5 декабря. С. 4.

⁴³ См., напр.: Военкор Чидсон. Красные Октябрины // Полярная правда. 1924. 9 октября. С. 4; Попов К. Новый быт // Полярная правда. 1924. 2 сентября. С. 2; Хороший почин (красные свадьбы) // Полярная правда. 1925. 2 апреля. С. 3.

⁴⁴ ЦГАИПД СПб. Ф. 9. Оп. 1. Д. 2477. Л. 7.

планирования идеологической работы, направленной на искоренение религиозных традиций и устоев в обществе. Менялись, «облагораживались» формы, но цель работы оставалась неизменной — вычеркнуть религию и Церковь из жизни общества. Малочисленные разрозненные ячейки к середине 1920-х годов, когда уже нельзя было осуществлять «кавалерийскую атаку» на церковные организации, духовенство и мирян, как это было в годы революции и Гражданской войны, кампаний по изъятию церковных ценностей и поддержке обновленческой «Живой церкви», не справлялись с поставленными задачами. В 1925 году было принято решение о создании Союза Безбожников, который бы координировал деятельность всех структур по антирелигиозной пропаганде и атеистическому воспитанию, опираясь на поддержку центральных и региональных государственных и партийных органов власти. С этого времени начался новый этап борьбы на «антирелигиозном фронте», который заслуживает отдельного исследования.

Список источников

1. Бардилева Ю. П. Антирелигиозная пропаганда на Европейском Севере России по материалам журналов «Антирелигиозник» и «Безбожник» (1925–1941 гг.) // Вестник СПбГУ. Серия 2. История. 2011. № 3. С. 42–47.
2. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. Кн. 24. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, «Грааль», 1999. 400 с.
3. Васильева И. Г. Российское государство и религии (1917–1920-е гг.). Уфа: УГНТУ, 1998. 253 с.
4. Покровская С. В. Союз воинствующих безбожников СССР: организация и деятельность. 1925–1947 гг.: дис. ... канд. ист. наук. М., 2007. 195 с.
5. Вакурова А. Комсомол на антирелигиозном фронте // Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. 1917–1932 : сборник / Центральный совет Союза воинствующих безбожников и Институт философии Коммунистической академии ; под редакцией М. Енишерлова, А. Лукачевского, М. Митина. М.: ОГИЗ : Государственное антирелигиозное издательство, 1932. 525 с.

Информация об авторе

Ю. П. Бардилева — кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой истории.

Information about the author

Yu. P. Bardileva — PhD (History), Associate Professor, Head of the Department of History.

Православие и наука в Арктике. С. 89–100.
Orthodoxy and Science in the Arctic, pp. 89–100.

Научная статья
271.2 (470.21)
doi:10.37614/978.5.91137.498.3.009

ОБРАЗОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ МУРМАНСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ПРИХОДА: ОЧЕРКИ ПРОШЛОГО, НАСТОЯЩЕГО, БУДУЩЕГО

Священник Анатолий Коряковский

Санкт-Петербургская духовная академия;

*Храм святого великомученика и целителя Пантелеимона Мурманской епархии
Мурманской митрополии, mr.tolik51@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1223-1140>*

Аннотация

Главная задача данной статьи — обратить внимание на географический и религиозный факторы в изучении истории приходских храмов на примере православного Мурманского Свято-Никольского прихода, который был образован на Кольском Севере в составе Архангельской и Холмогорской епархии в 1916 году в последнем городе, основанном в Российской империи. В научной статье рассматривается история развития Мурманского прихода в исторической ретроспективе на основании доступных источников из Российского государственного исторического архива, Российского государственного архива Военно-морского флота, государственного архива Мурманской области, государственного архива Архангельской области, периодической печати (Архангельские епархиальные ведомости).

Ключевые слова:

святитель Николай Чудотворец, Кольский Север, православная вера, Свято-Никольский собор, приход, Архангельская и Холмогорская епархия

Original article

EDUCATION AND DEVELOPMENT OF THE MURMANSK ORTHODOX PARISH: ESSAYS ON THE PAST, PRESENT AND FUTURE

Anatoliy Koryakovsky, priest

St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church;

*Church of the the Holy Great Martyr and Healer Panteleimon of the Murmansk Diocese of
the Murmansk Metropolis, mr.tolik51@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1223-1140>*

Abstract

The main objective of this article is to draw attention to the geographical and religious factor in the study of the history of parish churches using the example of the Orthodox Murmansk St. Nicholas parish, which was formed in the Kola North as part of the Arkhangelsk and Kholmogory diocese in 1916 in the last city founded in the Russian empires. The scientific article examines the history of the development of the Murmansk parish in historical retrospect on the basis of available sources from the Russian State Historical Archive, the Russian State Archive of the Navy, the State Archive of the Murmansk Region, the State Archive of the Arkhangelsk Region, as well as the periodical press (Arkhangelsk Diocesan Gazette), and also the works of predecessor researchers.

Keywords:

Saint Nicholas the Wonderworker, Kola North, Orthodox faith, St. Nicholas Cathedral, parish, Arkhangelsk and Kholmogory diocese

Введение

Перед освещением истории создания Мурманского православного прихода в 1916 году¹, важно подчеркнуть, что во время Первой Мировой войны в 1915 году на Кольском полуострове на правом берегу Кольского залива Баренцева моря был построен морской порт, а рядом с ним — портовый поселок Семеновский, бухта Семеновская и ближайшее озеро Семеновское. В условиях блокады Балтийского и Черного морей создание порта на Кольском Севере открыло возможность России получить выход в Северный Ледовитый океан через незамерзающий Кольский залив и доставления военных грузов от союзников по Антанте. 21 сентября (04 октября) 1916 года поселок Семеновский был провозглашен городом и переименован в Романов-на-Мурмане. Данный город стал последним городом, основанным в Российской империи² [1: 24–25]; [2: 594]; [3: 20]; [4–5]; [6: 42].

Необходимо подчеркнуть, что Первая Мировая война дала важный и решающий толчок для строительства железной дороги на Кольский полуостров, хотя первые проекты создания железной дороги появлялись в конце XIX века. В 1894 году Сергей Юльевич Витте вынес предложение о строительстве железной дороги из Екатерининской гавани к центру России на заседание «Комиссии по проведению железных дорог на севере России» под председательством почетного академика Российской Академии наук министра путей сообщения, инженера генерала Н. П. Петрова³. Однако, комиссия считала преждевременным реализовывать данный проект. В свою очередь представитель военного министерства генерал-майор В. У. Соллогуб на заседании комиссии утверждал, что Мурманский берег в настоящее время малозаселен, а также обустройство военного морского порта в условиях Крайнего Севера от государства требует колоссальных денежных затрат, поэтому необходимо дождаться, когда на Мурмане будут созданы экономические интересы, притягивающие население, а вслед за ними появятся и заботы об охране данных экономических интересов, тогда и возникнет необходимость создания военно-морского порта на Мурмане. В итоге 05 декабря 1894 года император Николай II издал указ о продолжении строительства военного порта в Либаве (Либапе) и присвоении ему имени императора Александра III⁴.

В это же время было решено построить в Екатерининской гавани морской коммерческий порт, который бы позволил развивать экономику на Крайнем Севере России. В апреле 1896 года из Государственного Совета было выделено 400 тысяч рублей на сооружение порта на Мурмане. 07 июня 1899 года император Николай II повелел городскому поселению и порту при Екатерининской гавани присвоить название «Александровск», а Кольский уезд в нынешних его границах переименовать в Александровский⁵.

¹ ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 355. Л. 1.

² РГИА. Ф. 274. Оп. 2. Д. 1008. Лл. 109, 111, 113; РГИА. Ф. 1276. Оп. 12. Д. 793. Л. 1–2; РГА ВМФ. Ф. 418. Оп. 1. Д. 5171. Лл. 8 об. – 9;

³ Вслед за С. Ю. Витте идею проведения железной дороги на Мурмане поддерживал Архангельский губернатор А. П. Энгельгардт. См.: ГААО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 587. Л. 62.

⁴ См.: О сооружении Порты императора Александра III в Либаве см. [7].

⁵ Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ). Собрание 3-е: [с 1-го марта 1881 г.]. СПб.: Гос. тип., 1885–1916. Т. 19: 1899–1902. № 17123. 678–679.

Необходимо подчеркнуть, что с началом Первой Мировой войны значение незамерзающего порта в Заполярье стало для России жизненно необходимым. Таким образом, 30 декабря 1914 года вопрос о прокладке железнодорожных путей на Кольском Севере был рассмотрен в Совете министров, а уже 01 января 1915 года был окончательно утвержден Николаем II Романовым. 10 февраля 1915 года был решен вопрос о выделении первого кредита на строительство железной дороги, выбор места для морского военного порта был утвержден 21 февраля 1915 года, а 15 марта 1915 года постановкой верстового столба была обозначена конечная (крайняя) точка железной дороги на Мурмане⁶ [7–17].

Западные СМИ называли Мурманскую железную дорогу «Вторые Дарданеллы» по причине того, что благодаря этой дороге для России открылся новый удобный морской путь в Европу [18–20].

Подчеркнем, что 28 июня 1916 года министр путей сообщения А. Ф. Трепов подал императору Николаю II доклад об учреждении на Кольском полуострове на Мурманском побережье города. В докладе министр сообщал, императору, что «сооружаемый ныне порт на Мурмане, никогда не замерзающий, доступный для самых больших и глубокосидящих океанских судов и самый близкий к Англии и Америке по времени морского перехода, явится тем давно желанным выходом нашей торговли через бассейн Атлантического океана на мировой рынок <...> При таких условиях новый Северный железнодорожный путь обещает ныне же вызвать к жизни крупный населенный пункт на Мурмане с характером портового города»⁷ [5]

Зарождение города и выбор места для строительства кафедрального собора

Уже на следующий день доклад министра был одобрен императором. Было предложено город на Мурмане назвать в честь императора Николая II, однако сам государь повелел дать название городу — Романов-на-Мурмане. Официальным актом основания города стала торжественная церемония закладки православного храма (собора) в честь святителя Николая Мирликийского Чудотворца 21 сентября (04 октября) 1916 года (рис. 1). На данном мероприятии присутствовали: министр путей сообщения статс-секретарь А. Ф. Трепов, морской министр адмирал И. К. Григорович, Архангельский губернатор С. Д. Бибиков, члены Государственного Совета и Государственной Думы, руководители строительства военно-морского порта, духовенство Кольского Севера, чиновники, местные жители. Освящение места под строительство Никольского храма (собора) и закладку памятной таблички совершил епископ Архангельский и Холмогорский Нафанаил (Троицкий, 1912–1920 годы управления епархией)⁸.

⁶ РГИА. Ф. 1276. Оп. 12. Д. 793. Л. 1–2; РГИА. Ф. 95. Оп. 7. Д. 2772. Л. 1–2, 3–3 об.; НА РК. Р-1576. Оп. 1. Д. 4/23. Л. 2–3; Там же. Ф. 320. Оп. 3. Д. 48/377. Л. 44–44а; Там же. Ф. Р-1576. Оп. 1. Д. 41/286. Л. 34–36 об.; Там же. Ф. Р-1576. Оп. 1. Д. 22/136. Л. 4–5; Там же. Д. 4/17. Л. 38; Там же. Д. 4/23. Л. 3; Там же. Ф. 320. Оп. 3. Д. 15/122. Л. 75–84; Там же. Ф. 772. Оп. 2. Д. 5а. Л. 11; Там же. Ф. 782. Оп. 1. Д. 10. Л. 5–7.

⁷ РГИА. Ф. 1276. Оп. 12. Д. 793. Л. 1–2.

⁸ Сохранилась речь, произнесенная епископом Нафанаилом (Троицким) при закладке Никольского собора в городе Романов-на-Мурмане 21 сентября (04 октября) 1916 года.



Рис. 1. Закладка Николаевской соборной церкви города Романова-на-Мурмане. 21 сентября/4 октября 1916 года. Построена не была⁹

Однако данному Никольскому храму (собору) на освященном месте не суждено было быть построенным. В 1917 году началась революция, а с 1929 года началось строительство Дома Культуры им. С. М. Кирова на месте постройки предполагаемого Свято-Никольского храма (собора). Отметим, что при рытье котлована была обнаружена закладная медная табличка¹⁰. В настоящее время она хранится в Мурманском краеведческом музее¹¹. Автором данной научной статьи была проделана исследовательская работа и выяснилось, что на двух сторонах таблички в хорошем состоянии сохранилась гравировка¹². Отметим, что на одной из сторон данной закладной таблички гравировщиком было допущено 2 серьезных ошибки — дата от сотворения мира неверна (вместо 6916 год необходимо было написать 7424 год — *А. К.*) и ошибка в наименовании православного храма для которого была подготовлена табличка (вместо храма во имя Алексия Человека Божия необходимо было написать во имя Святителя Николая Мирликийского Чудотворца — *А. К.*). На второй стороне закладной таблички данные ошибки были исправлены.

См.: РГИА. Ф. 274. Оп. 2. Д. 1013. Л. 32, 33; АЕВ. 1916. № 21. Часть неофициальная. С. 431–432.

⁹ ГАМО. Ф. Р-1355. Оп. 2. Д. 131.

¹⁰ Доктор исторических наук, краевед Алексей Алексеевич Киселев полагает, что при закладке Никольского собора использовалась бронзовая плита, а не табличка [21: 14].

¹¹ В свою очередь доктор исторических наук Иван Федорович Ушаков утверждал, что при закладке Никольского собора использовалась металлическая пластина с выгравированной на ней текстом о дате закладки храма и именами высокопоставленных лиц [22: 603].

¹² Подробнее см.: Приложение №1. Закладные таблички, хранящиеся в запасниках Мурманского областного краеведческого музея.

Открытие православного прихода в городе Романов-на-Мурмане

Обратим внимание на то, что фактически сразу после закладки Никольского храма (собора) в городе Романов-на-Мурмане, в октябре 1916 года епископ Нафанаил (Троицкий) отправил донесение-предложение в Святейший Синод, что было бы полезным, не дожидаясь завершения окончания постройки Никольского храма (собора), благословить указом Святейшего Синода создание православного прихода в городе Романов-на-Мурмане в составе причта из священника, диакона и псаломщика, а для совершения богослужений и треб «приспособить под церковь временное помещение или походную церковь»¹³. В ответ на просьбу Владыки Нафанаила 15 декабря 1916 года указом Святейшего Синода № 16033 был открыт православный приход в городе Романов-на-Мурмане с содержанием от Министерства путей сообщения¹⁴.

Таким образом, в конце 1916 года на Базе (центр города — район пересечения современных улиц Самойловой и капитана Егорова в г. Мурманске)¹⁵ было начато строительство деревянной церкви во имя святителя Николая Чудотворца [23]. Расходы по строительству Никольского храма¹⁶ высотой 21,5 м и колокольной взяло на себя Морское министерство Кольской военно-морской базы [24]. В данном храме служили священники: А. Г. Иваницкий, иеромонах Петр (Покаров), И. Стефановский, П. И. Воронов, Н. Х. Азлов.

Важно отметить, что в 1924 году по решению местной власти деревянная Никольская церковь была закрыта. После 1924 года до своего уничтожения в здании Никольского храма безбожными властями располагались спортивный зал, а также общежитие грузчиков (рис. 2). Однако приходская община Никольской церкви продолжала существовать, богослужения до полного уничтожения храма проводились поблизости в церковной сторожке.



Рис. 2. Здание первой (временной) Николаевской церкви Мурманска. Построено зимой 1916 года. Изъято у общины в 1924 году. Фотография относится предположительно к 1926–1927 годам

¹³ РГИА. Ф. 796. Оп. 202. Д. 553. Л. 1.

¹⁴ АЕВ. 1917. № 2. С. 23.

¹⁵ ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 330. Л. 15; ГАМО. Ф. 54. Оп. 1. Д. 146. Л. 8.

¹⁶ ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 355. Л. 1; РГА ВМФ. Ф. 418. Оп. 1. Д. 479. Л. 113, 186.

Необходимо подчеркнуть, что название первых Мурманских храмов (не построенного каменного собора и разрушенного деревянного) впоследствии в середине XX века унаследовала сначала деревянная, а затем перестроенная в каменную церковь во имя Святителя Николая Чудотворца, покровителя моряков и всех мореплавателей, которая была построена на окраине города Мурманска на улице Зеленая¹⁷. Данный храм сохранился до нашего времени, функционирует и носит название «Свято-Никольский кафедральный собор г. Мурманска».

Деятельное участие Императора, Святейшего Синода и епископа Нафанаила (Троицкого) в религиозной составляющей Кольского Севера

Возвращаясь к началу XX века после освящения места для строительства каменного Никольского храма (собора), 02 (15) декабря 1916 года согласно указу императора Николая II Духовное ведомство Святейшего Правительствующего Синода приняло решение об оказании содействия в деле духовно-материального обустройства на Кольском полуострове. От Святейшего Синода исходила инициатива по открытию в Мурманском крае ставропигиального мужского монастыря, чтобы в нем располагалась книжно-печатная машина для дела просвещения и миссионерствования, а также предполагалось устроить в г. Романов-на-Мурмане женский монастырь, а при нем основать странноприимный дом для развития дела милосердия в Северном крае, также при женском монастыре построить школу и богадельню, колонию для прокаженных и аптеку. Такой план в письменной форме был направлен епископу Нафанаилу (Троицкому) с поручением рассчитать, сколько гектаров земли необходимо для строительства вышеописанных епархиальных учреждений Архангельской епархии в новопостроенном городе Романов-на-Мурмане¹⁸. Владыкой Нафанаилом 09 (22) января 1917 года было направлено донесение-ответ в Свят. Синод с информацией, сколько гектаров земли необходимо для возведения церковных зданий на Мурманском берегу в целом и в г. Романов-на-Мурмане в частности.

В Российском государственном историческом архиве в г. Санкт-Петербурге сохранились сведения — донесение-ответ епископа Нафанаила в Святейший Синод: около 164 га земли необходимо для начала строительства храмов и духовных ведомств на территории г. Романов-на-Мурмане, а также владыка Нафанаил посчитал нужным представить просьбу в Святейший Синод, что для удовлетворения духовных нужд населения Кольского Заполярья необходимо общими усилиями: 1) построить по линии Мурманской железной дороги и пересекающихся с ней районов (Карелия — Кемский уезд, Лапландия — Александровский уезд) 11 церквей, 13 школ и 15 причтовых помещений; а также: 2) еще 2-х церквей и 11 причтовых помещений; в свою очередь владыка Нафанаил ходатайствовал перед Свят. Синодом о жалованиях «в виду тяжелых условий жизни» на Крайнем Севере «особого усиленного оклада по содержанию духовенства», а именно

¹⁷ См.: Приложение № 2. Фотографии Свято-Никольского храма в городе Мурманске.

¹⁸ РГИА. Ф. 797. Оп. 86. Д. 131. Л. 1, 2, 18, 18 об.

священнику — 1200 руб. в год, а псаломщику — 600 руб. в год. В заключение ходатайства перед Свят. Синодом епископ Архангельский и Холмогорский Нафанаил сообщил, что на возведение всех вышеперечисленных построек потребуется 400 000 рублей (при условии бесплатно-отпускаемого казенного леса)¹⁹ Вышеназванные цифры были приняты в Святейшем Синоде и признаны адекватными и обоснованными. Святейший Синод разрешил начинать устройство на Кольском Севере двух подворий с церквями от монастырей Архангельской епархии на усмотрение правящего архиерея²⁰.

В Свят. Синоде 30 января (12 февраля) 1917 года на заседании особого Междуведомственного Совещания по теме развития Русского Севера обсуждалось удовлетворение религиозных нужд жителей Мурманского края²¹. Важно подчеркнуть, что на данном заседании было принято решение о том, что строящийся Никольский собор в г. Романов-на-Мурмане должен стать храмом-памятником. Членами заседания высказывались предложения об открытии добровольного всероссийского сбора средств на сооружение храма-памятника. Обер-прокурор Святейшего Синода Н. И. Раев выразил поддержку и внимание к сооружению данного храма, а также постановил учредить комитет по строительству храма-памятника в г. Романов-на-Мурмане²².

Реализация планов по строительству Мурманского кафедрального собора

На основании архивных данных можно утверждать, что строящийся храм-памятник в г. Романов-на-Мурмане символизировал завершение титанических работ по строительству Мурманской железной дороги, а также запечатлевал славу всех воинов, погибших в Первой Мировой войне²³. Однако данный храм-памятник не был построен по причине начала революции и смены власти. В настоящее время в Мурманской и Мончегорской митрополии создан проект кафедрального собора, который будет располагаться на улице капитана Буркова рядом с бывшим кладбищем интервентов, в соседстве с захоронениями тех, кто почил в годы Первой Мировой войны.

Планируется, чтобы данный храм-памятник, построенный более чем через 100 лет после закладки Никольского собора в г. Романов-на-Мурмане, стал храмом-музеем в память о жертвах Первой Мировой войны. Выражается надежда на то, что на Кольском Севере восторжествует историческая справедливость — молитвенным предстательством последнего Российского императора, святого страстотерпца, царя-мученика Николая II, согласно воле которого в 1916 году закладывался данный храм, в XXI веке кафедральный собор «тихим Христовым светом озарит трудовую жизнь Севера, предъюказуя путь восхождения на Небо,

¹⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 202. Д. 643. Л. 3-5; РГИА. Ф. 797. Оп. 86. Д. 131. Л. 11 об., 25, 25 об.

²⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 202. Д. 618. Л. 2-5 об., 8.

²¹ РГИА. Ф. 797. Оп. 86. Д. 131. Л. 4, 5, 5 об.

²² РГИА. Ф. 797. Оп. 86. Д. 131. Л. 31, 32, 37 об.

²³ РГИА. Ф. 796. Оп. 202. Д. 553. Л. 2; РГИА. Ф. 797. Оп. 86. Д. 131. Лл. 31, 32, 34.

где видимо для взора в сиянии северном так давно отражается сияние славы Божией»²⁴. Мурманчане искренне верят, что данный храм-памятник, идея строительства которого живет в сердцах верующих северян, «возникнет как светильник веры и благодати, в полуночной стране, на Крайнем Севере»²⁵.

Список источников

1. Мурманск: Начало пути. 1916–1940 гг.: сборник документов: к 100-летию со дня основания города Мурманска / Ком. по развитию информ. технологий и связи Мурман. обл., Гос. обл. казен. учреждение «Гос. арх. Мурман. обл.»; [сост.: С. А. Заборщикова и др.; редкол.: Н. А. Пыхтина и др.]. Мурманск: ООО «Тореал», 2016. 402 с.
2. Дневники императора Николая II / Сост. В. П. Козлова; общ. ред. К. Ф. Шацилло. М., 1992. С. 594. Документ № 1.
3. Неруш И. А. Города Кольского Севера: Очерк истории строительства и формирования городов на Кольском полуострове. Мурманск: Книжное издательство, 1978. 108 с.
4. Федоров П. В. Романов-на-Мурмане в правительственных документах Российской империи // III Ушаковские чтения, [Мурманск, 2–4 марта 2006 г.] / Федер. агентство по образованию, Мурман. гос. пед. ун-т [и др.]. Мурманск, 2006. С. 12–19.
5. Федоров П. В. «Северный проект» Российской империи. Рождение Мурманска в правительственных документах 1916–1917 гг. // Исторический архив. 2013. № 4. С. 118–122.
6. Митрофан (Баданин), митр. Романовы-на-Мурмане // Одиннадцатые Феодоритовские чтения, [г. Североморск, 5–7 октября 2018 года]: материалы международной историко-краеведческой конференции / [под ред. митр. Митрофана (Баданина)]. Мурманск: Издательство Мурманской епархии, 2019. 285 с.
7. Публичные лекции, читанные в Кронштадтском Морском собрании, в зале Морского музея и в Институте Инженеров Путей Сообщения, Инспектором Морской строительной части Д. Жаринцовым. СПб.,: Типография Морского Министерства, в Главном Адмиралтействе, 1895. 51 с.
8. Вехов Н. В. Мурманская железная дорога // «Архив Наследие-2002». М.: Институт Наследия, 2002. Сс. 146–180.
9. Подвязкин К. А. К пятидесятилетию Мурманской железной дороги // Проектирование и строительство железных дорог. Сборник трудов Ленинградского института инженеров железнодорожного транспорта. Вып. 247. Л.: «Транспорт», 1966. 110 с.

²⁴ Из речи, произнесенной епископом Архангельским и Холмогорским Нафанаилом (Троицким) при закладке собора во имя святителя Николая Чудотворца в г. Романов-на-Мурмане 21 сентября (04 октября) 1916 года. См.: АЕВ. 1916. № 21. Часть неофициальная. С. 431.

²⁵ АЕВ. 1916. № 21. С. 432.

10. Красковский Е. Я. Строительство Мурманской железной дороги // История железнодорожного транспорта России. Том 1. 1836-1917 гг. СПб-М., 1994;
11. Белявский Ф. Краткий путеводитель по Мурманской железной дороге. / Ф. Белявский. Пг.: Правление М. ж. д., 1923. 117 с.
12. Вехов Н. В. История Мурманской железной дороги // Московский журнал, 2004. № 4. С. 5–12.
13. Гринер Д. А. Из истории Мурмана и Мурманской железной дороги // Летопись Севера. М. Л., 1949. Т. 1.
14. Шавров Н. А. Колонизация, ее современное положение и меры для русского заселения Мурмана / доклад Н. А. Шаврова. СПб.: Типография И. Гольдберга, 1898. 98 с.
15. Орехова Е. А. «Железнодорожная колонизация» Мурмана — теория и практика / Е. А. Орехова // Проблема модернизации социально-экономической инфраструктуры Европейского Севера России в XX-XXI вв.: историческая ретроспектива и современность: материалы межрегиональной научно-практической конференции с международным участием, 2–3 ноября 2011 г. / М-во образования и науки Рос. Федерации, Мурман. гос. гуманитар. ун-т. Мурманск, 2011. С. 71-74.
16. Орехова Е. А. Колонии Мурманского берега в 1914–1918 годах // Первая мировая война и Европейский Север России: материалы международной научной конференции «Великая война и Европейский Север России (к 100-летию начала Первой мировой войны)», Архангельск, 21–25 июня 2014 г. / Сев. (Аркт.) федер. ун-т им. М. Ломоносова. Архангельск: ИД САФУ, 2014. С. 45–52.
17. Чиркин Г. Ф. Колонизационные задачи на Русском Севере // Вопросы колонизации. Петроград, 1917. С. 1–14.
18. Фёдоров П. В. Вторые Дарданеллы: Кольский край в истории Российского государства / П. Федоров, Ломоносов. фонд, Мурман. отд-ние. Мурманск: [б. и.], 2003. 63 с.
19. Фёдоров П. В. Дарданеллы... в Заполярье (Мурманский стратегический коридор в геополитике мировых войн) II Ушаковские чтения: материалы научно-практической межрегиональной историко-краеведческой конференции памяти профессора И. Ф. Ушакова, 2–4 марта 2005 г. / Федер. агентство по образованию, Мурман. гос. пед. ун-т [и др.]. Мурманск, 2005. С. 30–35.
20. Федоров П. В. Мурманская железная дорога как фактор стратегии: безопасность или угроза? // Международные отношения на Севере Европы и Баренц-регион: история и историография: Материалы российско-норвежского семинара, 19–20 мая 2007 г. / Мурманск: Мурманский гос. пед. ун-т, 2008. С. 160–172.
21. Киселев А. А. Мурманск в истории улиц и площадей: [к 90-летию рождения города-героя Мурманска]. Мурманск: Мурманское книжное издательство, 2006. 301 с.

22. Ушаков И. Ф. Избранные произведения в 3-х т.: Историко-краеведческие исследования. Мурманск: Кн. изд-во, 1997. Т. 1: Кольская земля. 648 с.
23. Миссионерская Православная Газета // Никольская церковь в Мурманске (1916–1924 гг.). 2002. № 4. С. 2.
24. Риффель И. В. Возрождение православных традиций на Северном флоте. Храмы Кольского Севера // Наука и бизнес на Мурмане: Научно-практический журнал. Мурманск, 2005. № 6. Декабрь. С. 53–55.

Информация об авторе

А. Коряковский — соискатель аспирантуры Санкт-Петербургской духовной академии по кафедре церковно-исторических дисциплин, штатный священник храма святого великомученика и целителя Пантелеимона Мурманской епархии Мурманской митрополии, магистр богословия.

Information about the author

A. Koryakovsky — postgraduate student of the Department of Church and history disciplines of the St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church, staff priest of the Holy Great Martyr and Healer Panteleimon of the Murmansk Diocese of the Murmansk Metropolis, master of theology.

Приложение 1

†

Во Имя Отца и Сына и Святого Духа.
 Акт о освящении земли 1916 и отъ Евхаристии Христова
 1916 сентября 21 дня при Державе Императорского
 Великого Государя Императора Николая Александровича
 Самодержавца Всероссийского во выше упомянутом городе
 Полюновъ или на Мурмане, при Священстве же
 Провождящего Его Высочайшимъ Императорскимъ
 и Коллежскимъ Высочайшею во Имя
 Святейшаго Патриарха Митрополита Чудотворца
 Заключенъ совершилъ при участии Митрополита
 путей сообщенія Александрова Степанова морского
 Ивана Николаевича Громова Николаевича Кожанова
 губернии Сергея Дмитриевича Губинова и
 Кавказскаго работъ по постройкѣ Мурманской
 желѣзной дороги Владимира Владимировича Громова
 въ бытность попечителемъ уезднаго города
 Графа Николая Степановича Курдюма.

Во Имя Отца и Сына и Святого Духа.
 Акт о освящении земли 1916 и отъ Евхаристии Христова
 1916 сентября 21 дня при Державе Императорского
 Великого Государя Императора Николая
 Александровича Самодержавца Всероссийского
 во выше упомянутомъ городе Полюновъ или на Мурмане,
 совершилъ при участии Державы Императорской
 назначенъ Графъ Михаилъ Степановичъ Курдюмъ,
 директоръ сего города вѣдомства вѣдомства Губернатора,
 Заключенъ совершилъ при участии Митрополита
 путей сообщенія Александрова Степанова,
 морского Ивана Николаевича Громова,
 Николаевича Громова, губернии Сергея Дмитриевича
 Губинова и Кавказскаго работъ по постройкѣ Мурманской
 желѣзной дороги Владимира Владимировича Громова.



Молитвенный дом святителя Николая. Освящён 23 марта 1946 года.
В настоящее время на этом месте стоит Свято-Никольский кафедральный собор города Мурманска.



© Священник Анатолий Коряковский, 2023

Православие и наука в Арктике. С. 101–111.
Orthodoxy and Science in the Arctic, pp. 101–111.

Научная статья
УДК 2.908
doi:10.37614/978.5.91137.498.3.010

СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ПРИХОДА И СТРОИТЕЛЬСТВА ХРАМА УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ Г. АПАТИТЫ

Зоя Анатольевна Кабыш
Апатиты, Россия, zkabysh@mail.ru

Аннотация

В статье обобщены известные данные по истории микрорайона Белореченский, предшествующей созданию здесь храма, а также изложена история создания прихода первого в городе православного храма на основе интервью с участниками событий. Мы убеждены, что история храма важна для понимания жизни общества в определенный исторический период. Результаты проведенной работы показали, что эта летопись в полной мере отражает дух истории нашей малой родины.

Ключевые слова:

история церкви, биография, поселок Белореченский, храм, летопись, православный приход

Original article

PAGES OF THE HISTORY OF THE PARISH AND CONSTRUCTION OF THE CHURCH OF THE ASSUMPTION OF THE BLESSED VIRGIN MARY IN APATITY

Zoya A. Kabysh
Apatity, Russia, zkabysh@mail.ru

Abstract

The article summarizes the known data on the history of the Belorechensky microdistrict, which preceded the creation of the temple here, and also describes the history of the creation of the parish of the first Orthodox church in the city based on interviews with participants in the events. We are convinced that the history of the temple is important for understanding the life of society in a certain historical period. The results of the work have shown that this chronicle fully reflects the spirit of the history of our small homeland.

Keywords:

church history, biography, Belorechensky settlement, church, chronicle, Orthodox parish

Введение

Направляясь из Апатитов в Кировск по Белореченскому путепроводу, мы не минуем храм Успения Пресвятой Богородицы. Его история не уходит корнями в древность, ведь и город наш сравнительно молод, но тем не менее интересна и важна для понимания духа эпохи перемен, какими стали 90-е годы прошлого века, а также для полноты картины жизни города.

Целью настоящей работы стала попытка обобщить имеющиеся сведения о предыстории и истории поселка, а затем микрорайона Белореченский, а также храма, который для большинства горожан так и остается «храмом на Белоречке».

Мы рассматриваем уже имеющиеся исследования на основе архивных материалов по истории микрорайона, а также вносим свой вклад в историю города, приводя факты и комментарии из уст очевидцев и участников событий в Апатитах середины 90-х годов XX века, к коим и относится создание прихода, а затем и храма. Также эти сведения дополнены газетными материалами и описанием некоторых событий в рукописной летописи храма, ведущейся с года его основания, то есть с 1996 года.

«Портрет» первого в городе храма непрост и многослоен, как не проста его предыстория. Город строился как социалистический, и в его плане не было и быть не могло места для церкви. И в эпоху перестройки, когда православие вышло из резервации и люди открыто обратились к вере, церковь появилась лишь на окраине, почти за городской чертой, но можно увидеть здесь глубокую символичность: возник он на месте хозяйственного магазина, рядом с оживленной дорогой, в месте, которое исторически с трудом поддавалось заселению — исторические вихри все время сносят то, что спланировал и сделал здесь человек. А вот храм, который планировался как временный, остался, сохраняется и, надо надеяться, останется сохраняем людьми и Божиим промыслом.

Предыстория: поселок Белореченский

Интересна уже сама предыстория этого места, которое сегодня мы называем микрорайоном Белореченским (рис. 1.). Понятно, что топоним возник от названия речки, берущей начало в озере Большой Вудьвр и несущей свои воды вдоль хибинского отрога параллельно автодороге Кировск-Апатиты к станции Хибины и дальше в губу Белая Имандры. Разъезд Белый появился на Мурманской железной дороге в январе 1916 года [1:7]. Находился он 2 км южнее нынешней станции Апатиты. Узловая станция же с названием Апатиты возникла в феврале 1930 года, назвали ее так в управлении Мурманской железной дороги. А вместе с ней вскоре появился и поселок с таким же названием — первый по времени возникновения из тех населенных пунктов, на основе которых будет образован город Апатиты [1:12].



Рис. 1. Белореченский на географической карте¹

¹ [Электронный ресурс] https://badger.imedia.ru/maps/Poloostr.%20Kola/Kola_Topo_100-200k/Q-36-III-IV-4.jpg.

В составе Экостровского сельского общества [1:9] был населенный пункт Белая губа, где проживало два десятка лопарей, а в 1924 году в Прихибинье появляются переселенческие участки на несколько десятков семейства — это уже в рамках работы колонизационного отдела Правления Мурманской железной дороги [1:10], в том числе четыре — на территории, примыкающей к реке Белой, поэтому и назвались они все (участки) или, по крайней мере, один из них — Белореченским [1:40]. Это касается участка в районе нынешнего дачного поселка Тик-губа. Но эти колонизационные поселки потом исчезли, на карте мы их не найдем. Журналист и краевед Сергей Тарараксин в своей статье «Загадки Белоречки» [2] предполагает, что связано это было с тем, что по реке Белой со строительством АНОФ-1 в 1931 году стали спускать в Имандру отходы производства, а потому и жить люди на ее берегах ниже по течению не захотели. Как бы там ни было, вскоре индивидуальное переселение сменилось коллективным — за дело принялось организованное в 1929 году 6-е Апатитское отделение СЛОНа с центром в разъезде Белый [1:11]. Но и это пока — вовсе не наша нынешняя Белоречка. Впрочем, недалеко уже и до нее. В 1950 году в Хибинах организовали Управление ИТЛ комбината «Апатит», а в 1951 году — Управление Белречлага и «Кировскстроя» МВД СССР (закрыты в 1953 году). Четыре отдельных лагерных пункта (ОЛП) разместились недалеко от станции Апатиты на отдельных площадках, выделенных затем в три района [1:15]. В 1954–1955 годах на территории бывших строительных районов появляются первые улицы: Пригородная (I район, ОЛП № 1), Лесная (II район, ОЛП № 2) и Электриков (III район, ОЛП № 3), затем в местах промышленной застройки возникают поселки (1956 год): Зеленый Бор (через несколько месяцев переименованный в Молодежный) и Белореченский [1:16] (рис. 2). Сергей Вадимович Тарараксин в упомянутом уже исследовании [2] уточняет: I район — это место напротив нынешнего Апатитского городского суда, II район — бараки напротив нынешнего ГИБДД на Промышленной улице, а бараки III района стояли приблизительно на месте нынешней газораздаточной станции. Вот это все и было Белоречлагом (еще, правда, был женский лагерь — позже там была построена птицеферма «Индустрии», теперь уже тоже ликвидированная). После смерти Сталина и амнистии лагеря опустели, в бараки поселились вольные строители и бывшие заключенные. В лагерных бараках разместили областную психиатрическую больницу. Дома, построенные для охранников, заселили врачами и медсестрами. Образовался настоящий гражданский поселок, в 1955 году получивший официальный статус и название «Белореченский» — повествует в своей статье С. Тарараксин (как видим, год создания Белореченского, названный им, разнится с данными архивистов). Он же говорит о том, что в просторечии Белореченский еще долго именовали 2-м районом.

По правую сторону от дороги по пути в Новый город, ставший затем Апатитами, ставили двухэтажные дома из бруса, по левую щитовые. Наша церковь расположилась как раз в таком брусчатом доме, построенном в 1951 году². Только уже не двухэтажном. Дело в том, что дом этот по улице Лесной в 1966 году

² Технический паспорт на здание православного храма по ул. Лесной, д. 38.

сгорел. Дату назвали нам старожилы Апатитов. Так, Валентина Ивановна Мартыненко³, прихожанка нашего храма, в те годы также жила на Белоречке. И точно запомнила дату пожара, так как случился он, по ее словам, 8 марта 1966 года — именно в том году этот день впервые был объявлен выходным днем. И жильцы дома, как она вспоминает, как и многие другие, ушли днем в город, а хозяин одной из квартир, оставшись один, закурил, лежа на диване, и уснул... Увы, мужчина погиб в этом пожаре. Дом потушили, но остался лишь один этаж. Погорельцев переселили, а дом привели в порядок, оставив одноэтажным, и разместили здесь хозяйственный магазин. Супруги Хитровы⁴, также старожилы Апатитов, вспоминают, что хозяйственный магазин здесь возник в 60-е годы, так как Ирина Ивановна, будучи молодой девушкой, в 1970-м покупала здесь себе туфли на выпускной вечер, но бывали они здесь с мамой и много раньше.

Таким образом, основываясь на свидетельствах очевидцев и документах, мы в главных чертах восстановили историю дома.



Рис. 2. Поселок Молодежный. 1956–1957 гг.⁵

От горячего желания — к делу

Ну, а историю создания на его основании храма рассказали нам первый настоятель церкви протоиерей Василий Данилец и старожил прихода Нина Михайловна Андреева.

Нина Михайловна Андреева⁶ приехала в Апатиты в 1969 году, работала на Апатитской ГРЭС с тех самых пор и до 1996 года. А с 1986 года еще с тремя подругами ездила в Казанский храм на 23 км. Трое из них потом уехали, осталась в Апатитах она одна.

— И в 90-м году загорелось у нас сердце — чтобы и у нас в Апатитах храм был, — рассказывает Нина Михайловна. — Начали молиться об этом, в 91-м уже усиленно молились — но как это правильно нужно делать не знали.

³ Интервью взято 25.11.2022г.

⁴ Интервью взято 22.04.2023 г.

⁵ Фото из фондов Госархива МО в г. Кировск [Электронный ресурс] <https://archive-kirovsk.ru/event/gorod-apatity-nachalo/>.

⁶ Интервью взято 23.03.2023 г.

И вот в 91-м году в Страстную седмицу приехали на вынос Плащаницы. Народу мало было... А нам батюшка, отец Василий Химчук, и сказал: кто будет о чем просить именно в момент выноса Плащаницы — все исполнит Господь. Мы это учли, побежали к Плащанице, слезами обливаемся и Господа просим о своем, о строительстве храма.

Как говорит Нина Михайловна, никто, кроме них, почти и не верил в успех. В епархии всего тогда четыре храма было, вот и не верили, что разрешат построить еще один в соседнем городе.

— И в этом же году под Рождество Иоанна Крестителя случилось вот что, — продолжает она. — Отец Василий тогда уехал в отпуск, служил отец Никодим, благочинный из Мурманска. Мы приехали вчетвером, как обычно. Больше и не было никого, вроде только еще одна женщина, да певчие на клиросе. И диво дивное было с нами. Как только возгласят «Слава Господи Кресту Твоему Честному» — начинают светиться иконы одна за другой. А потом вдруг мощный луч света упал на Матерь Божию на аналое — и мы вчетвером увидели Ее воочию! Живая Матерь Божия с нами! Мы упали на колени, плачем. В голове ничего нет... И светится икона Господа на стенке — как будто фосфором. А я думаю — надо же, сколько лет хожу и не знала, что у этой иконы золотой оклад. Засветился и лик Иоанна Крестителя на аналое. И потом запылала Матерь Божия Казанская — вся в огне! Точно по рамке. Мы расценили это как благословение.

Наплакались мы, встали. Рассказываем потом певчим. Они все-то не видели, только часть.

И через 40 дней случился августовский государственный переворот. Так что это и знамение было перед переворотом.

А мы 8 июля, на праздничном богослужении, созвали первое собрание по строительству храма, человек десять нас было в этой комнатке при Кировском храме. Только мы, прихожане, в том числе Владимир Константинович Жиров, а священника не было с нами. Протокола не вели тогда. Просто собрались, решали, как что делать. Собрание прошло — но дела не продвигались нисколько.

Алла Алексеевна, которая участвовала в строительстве храма на 23 км, знала, как нужно молиться, чтобы был храм. Она и посоветовала мне — служи соборный молебен. И дела сразу пошли. Отец Василий видит, что мы очень усердно молимся, а его не привлекаем, и вызвался сам нам помочь. И «выбил» нам у уполномоченного по делам религий в горисполкоме регистрацию нашей общине и печать. Это было очень сложно, но он смог.

«Василий третий»

Иерей Василий Данилец⁷, на то время молодой недавно рукоположенный иерей, клирик Мончегорского кафедрального собора, где служил под началом брата Георгия, прибыл в Апатиты по указу владыки Пантелеймона в 1994 году (рис. 3).

⁷ Интервью взято 25.12.2022 г.

— Я здесь был уже Василием третьим, кто брался за создание в Апатитах храма, — шутя говорит отец Василий. — Сначала пробовал отец Василий Ливке, он служил вместе с отцом Василием Химчуком в кировской церкви. У него не вышло, он был переведен служить в Соль-Вычегодск, а за дело взялся отец Василий Химчук. Община была создана, но к строительству храма так и не приступили. Я стал уже третьим.



Рис. 3. Иерей Василий Данилец по приезду в Апатиты. Первое интервью в редакции газеты «Дважды два»⁸

Молодому иерею тоже прочили неуспех, но он справился. «Привык доводить дело до конца, так меня воспитали. Взятся за гуж — не говори, что не дюж, — просто объясняет отец Василий. Родом он из Закарпатья, из крепкой верующей работающей семьи, братья Георгий и Василий с детства помогали прислуживать в церкви, и дома не ленились, приучены были к труду с самых малых лет. Василий окончил Закарпатский лесотехнический техникум, а на Север приехал вслед за братом Георгием, который, как уже было сказано, служил здесь священником. Родной дядя также был священником. «Было к кому обращаться за советом и молитвой», — говорит отец Василий.

Сам он духовное образование получал позже, уже поселившись на Севере. Здесь же он в 1993 году был рукоположен епископом Архангельским и Мурманским Пантелеимоном в дьяконы, а в апреле 1994-го — в иереи. Тогда это была еще объединенная епархия, Мурманская выделена из нее, напомним, в декабре 1995 года.

⁸ Фото предоставлено С. А. Хитровым.

Наш храм стал вторым построенным и освященным уже в новой епархии, примерно месяцем раньше была освящена церковь в Ковдоре. Чего это строительство стоило отцу Василию, легко догадаться всем, кто жил в те годы. Годы перемен, слома и перелома. В то, что в Апатитах появится храм, мало кто верил. Можно даже говорить о некоем противостоянии этому. Молодой город Апатиты строился как социалистический и атеистический. А потом — капиталистический... Как бы там ни было, молодому священнику-строителю пришлось туго. «Слава Богу за все», — не хочет вдаваться в подробности отец Василий.

С местом для храма тоже все было просто. Сначала общине, которая была под началом еще отца Василия Химчука, отдали под храм здание кинотеатра «Экран» в старых Апатитах. Он был полностью заполнен обрезными досками для строительства, как вспоминает отец Василий Данилец. Трудно сказать, каким образом, однако факт — все это было свернуто еще на стадии проекта, до реализации дело так и не дошло. Здание как дали, так и забрали потом обратно, история умалчивает о причинах. Новой общине совхоз «Индустрия» бывший кинотеатр уже не отдал несмотря на усиленные просьбы. Город же предлагал лишь цокольные этажи — например, на улице Северной, где (старожилы помнят) был магазин «Турист». На это отец Василий был не согласен, и в конце концов пришли к компромиссу — здание старого хозяйственного магазина на Белоречке (рис. 4). «Я предлагал снести его и на фундаменте выстроить новую церковь, но мне запретили», — говорит настоятель первого прихода.



Рис. 4. Вот так выглядело здание, оставшееся после хозяйственного магазина. 1995 г.⁹

Была трудность даже со строителями несмотря на огромное количество строительных организаций в городе. Апатиты — город строителей вообще-то... Но вышло так, что достраивали храм отец Василий с помощниками, считай, что самостоятельно.

Тут стоит вспомнить Сергея Васильевича Нерубенко, Валентину Васильевну Гивчак, Антонину Николаевну Гипакову, Валентину Григорьевну Коровину,

⁹ Фото предоставлено С. А. Хитровым.

Ивана Антоновича и Антонину Васильевну Фокиных, Олимпиаду Павловну Якшину, Нину Федоровну Шорник, Зою Филипповну Николину, Любовь Григорьевну Рысич и многих других — трудились во славу Божию, чуть ли не сутками. «Вот настоящие труженики, звать не надо было, сами видели, что нужна помощь и готовы были трудиться чуть не сутками», — говорят отец Василий и матушка Мария. И сами они подавали пример: трудились день и порой ночь, дети росли тут же, при храме.

«Справились с Божией помощью!» — так говорят иерей Василий Данилец и матушка Мария Данилец.

Первые иконописцы. «Афганец»...

Рассказ будет неполон без сведений о первых храмовых иконописцах. Это апатитчанин Владимир Меткин и кировчанин Владимир Бобылев.

О Владимире Бобылеве рассказал нам отец Василий Данилец, ведь именно он благословил бывшего воина-«афганца» на стезю иконописца в самый трудный период его жизни. И Божие благословение сыграло удивительную роль в жизни молодого мужчины.

В середине 90-х, когда в Апатиты приехал и начал служить и строить церковь отец Василий, Владимир был 30-летним мужчиной, прикованным к коляске после ранения в Афгане. Жил он в Кировске, как уже было сказано. Отца Василия позвали к нему родители, верующие люди. Они были обеспокоены тяжелым душевным состоянием сына, которому жизнь стала немила. Отец Василий долго беседовал с Владимиром. «Он был пока не готов к исповеди, мы просто сначала разговаривали, — вспоминает отец Василий. — И кстати он показал мне двухтомник-энциклопедию про русскую иконопись. Я ему посоветовал изучить ее, попробовать заняться. Он отнекивался — мол, в школе двойка по рисованию была. А я ему и сказал, что таланты Бог дает, и это даже хорошо, что «двойка». Будешь, мол, знать, что это Бог дал, а не себе заслугу приписывать. И когда я недельки через три пришел уже исповедовать, он не только к исповеди хорошо подготовился, но и книжку изучил. И успел первую иконку нарисовать — конечно, ее пришлось сжечь, еще она была «сырая», но уже более-менее по канону нарисована. Я ему сказал — тренируй руку, после исповеди и причастия легче пойдет. И с молитвой работай! И правда — пошло, да как! Он первую хорошую икону написал сразу после этого причастия, только я успел из Кировска в Апатиты вернуться, то есть за полчаса!». Отец Василий увидел эту икону в следующий свой визит к Владимиру — икона эта была Николая-чудотворца...

Это было в 1995 году. И Владимир принялся писать иконы для храма. По несколько икон в неделю. И освящали наш храм открывали с иконостасом его работы — нижний, «местный», ряд написан им. Владимир стал прилежным прихожанином, регулярно исповедался и причащался. Здоровье его значительно улучшилось. Он даже женился, появились дети... А потом и его родители, и он с семьей переехал в Минводы, так посоветовали врачи. «Заново родился!» — говорил он сам о себе.

К сожалению, со временем переписка прервалась, контактные данные Бобылева найти пока не удалось, чтобы пообщаться лично. Также не найдено ни одного фото В. Бобылева.

...и учитель

Стенная роспись — отличительная особенность нашей церкви, совсем не каждый храм, тем более скромный провинциальный, так украшен. Эта роспись, а также многие иконы, в том числе храмовая икона Успения, принадлежит Владимиру Вячеславовичу Меткину (рис. 5).

Разговор о нем у нас состоялся с его дочерью Светланой Владимировной, она живет в Апатитах и является прихожанкой нашего храма¹⁰.



Рис. 5. Отец Василий и Владимир Меткин¹¹

Родился Владимир Вячеславович в 1950 году в Кимрах Тверской области, в рабочей семье. Владимир был одаренным человеком: с детства писал стихи, любил рисовать, но в художественной школе не учился, художественное образование получил позже, в 1980 году, окончив Московский государственный заочный пединститут по специальности «рисование и черчение». Работал в школе учителем сначала в родных Кимрах, там женился, родилась дочь Света. А потом захотелось изменить обыденность и уехать с семьей «на севера» — написал и на Сахалин, и на Кольский полуостров. Приглашение пришло из Кировска. Так в 1982 году Меткины попали в Хибины. Так получилось, что не в Кировск

¹⁰ Интервью взято 10.11.2022 г.

¹¹ Фото из личного архива С. В. Меткиной.

все же, а в Апатиты. Здесь Владимир Вячеславович работал учителем в школе № 2, завучем в школе № 6, до 1990 года. А потом он попал в автомобильную аварию, чуть не остался без ног, год лежал в больнице, работу в школе оставил.

— Это событие его как-то повернуло на новый путь, — рассказывает Светлана. — Он всегда хотел иконы писать, но писал пейзажи, школы расписывал, его фрески можно было увидеть во второй школе, в шестой, правда, теперь их закрасили, во время ремонтов. И вот в начале 90-х как раз начали строить храм на Белоречке. И его коллега по второй школе Лариса Александровна Филатова трудилась там, они с мужем были певчими, и подсказала батюшке, что есть такой художник. Папа был очень рад, потому что он уже думал об этом пути. Папа был крещеный, его мама, моя бабушка, была верующей. Дед по матери был священником. У меня остались детские воспоминания о том, как молилась наша бабушка — пока мы, детишки, спали. И вот папа встал на ноги, сначала на костылях — и сразу в храм.

Иконописи он не учился специально, но был хорошим копиистом. И стены расписал по-своему — маслом, хоть так и не принято, но он всю жизнь маслом работал. Сам придумывал, как нимбы сделать, как проолифить доски, чтобы все прочно было, на многие годы. Все своим умом, интернета тогда не было. Делился с дочерью: «Помолюсь — и Господь мне открывает, как нужно сделать».

Потом, когда работа была закончена, апатитский иконописец стал работать по заказам: в Кемском монастыре, в монастыре прп. Александра Невского монастыре Дмитровского районе Московской области.

— А потом начала строиться здесь церковь Новомучеников, за ним приехали из Апатитов и привезли его сюда работать в новом храме — иконостас расписывал, — продолжает рассказ Светлана. — Когда иконы писал, он прямо светился весь. Для него это было главное в жизни, он так и говорил: «Хоть бы успеть еще Богу поработать!» и переживал, что в молодости плакаты писал, не тому свой талант отдавал. Папа очень серьезно относился к иконописи. Жил один, много молился, да это и вообще отвечало его настроению.

Последние годы жизни он очень болел, и страдания переносил, как настоящий христианин — только Бога благодарил: «Слава Богу за все!». На последнюю свою Пасху в 2019 году сбежал из больницы в церковь. Отец Василий успел его пособоровать перед смертью. А папа верил, что лучше здесь пострадать, чтобы перед смертью очистить грехи. Принял смерть как настоящий христианин...

Заключение

Храм на Белоречке задумывался как временный, в расчете на то, что вскоре будет выстроен новый храм уже в центре города (рис. 6). Однако прошло десять лет, прежде чем был построен второй храм — Новомучеников и исповедников Российских. А спустя несколько лет и третий — Иверской иконы Божией Матери. Отцу Василию прочили, что не справится он со строительством храма, а он построил три! И все же Успенский храм не стал временным — он прочно занял свое почетное место в духовном пространстве города и ждет вдумчивой и тщательной фиксации своей истории.



Рис. 6. Освящение храма. 30 марта 1996 года¹²

Список источников

1. Апатиты. Страницы истории. 1923-1991 год. Сборник документов по истории города Апатиты. Апатиты, 2016. 560 с.
2. Тарараксин С. В. Загадки Белоречки [Электронный ресурс] <http://discoverkola.com/79-zagadki-belorechki/> (дата обращения 03.09.2023).
3. Электронный архив храма Успения Пресвятой Богородицы г. Апатиты (интервью).

Информация об авторе

З. А. Кабыш — член Союза журналистов России.

Information about the author

Z. A. Kabysh — member of the Union of Journalists of Russia.

¹² Фото предоставлено С. А. Хитровым.

Православие и наука в Арктике. С. 112–153.
Orthodoxy and Science in the Arctic, pp. 112–153.

Научная статья
УДК 17.023.33
doi:10.37614/978.5.91137.498.3.011

ЦЕЛОСТНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЕСТЕСТВА И ЭКОЛОГО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ЕЕ ВОССТАНОВЛЕНИЮ

**Владимир Константинович Жиров¹, Оксана Борисовна Гонтарь^{1, 2},
Владимир Владимирович Мегорский^{1, 2}, священник Иоанн Данилец³**

¹НИЦ Медико-биологических проблем адаптации человека на Севере ФИЦ
«Кольский научный центр РАН», Апатиты, Россия, v_zhirov_1952@mail.ru

²Научно-исследовательская лаборатория ФБУН «Северо-Западный научный
центр гигиены и общественного здоровья», Кировск, Россия

³Апатитское благочиние Мурманской и Мончегорской Митрополии РПЦ,
Апатиты, Россия

Аннотация

В статье обсуждаются возможности поддержания целостности духовной, психической и соматической составляющих организма человека при использовании подходов экологической (ландшафтной) терапии, основанных на визуальном восприятии ландшафтных комплексов определенной пространственной организации. Представлена оригинальная гипотеза психо- и соматотропных эффектов формирующегося зрительного образа ландшафтного пространства, построенная на возможности альтернативного восприятия стимулов внешней среды через систему кровообращения, перикард и другие рудименты первичной полости тела, а не центральную нервную систему. Предполагается, что значительная информационная емкость этих перцептивных систем обусловлена возможностью их взаимодействия с эонической вечностью.

Ключевые слова:

ландшафтная терапия, визуальное восприятие, целостность восприятия и адаптации, психосоматические и духовные эффекты

Благодарности:

авторы выражают глубокую благодарность двум действительным членам РАН: Генеральному директору Федерального исследовательского центра «Кольский научный центр РАН», иерею Сергию (Владимировичу) Кривовичеву за постоянное внимание, поддержку и ценные советы по проблеме теологических интуиций и заведующему кафедрой зоологии беспозвоночных Биологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова Владимиру Васильевичу Малахову за постоянное внимание, поддержку и ценные консультации по проблемам строения и происхождению полости тела многоклеточных.

Original article

INTEGRITY OF HUMAN NATURE AND ECOTHEOLOGICAL APPROACHES TO ITS RESTORATION

**Vladimir K. Zhiron¹, Oksana B. Gontar^{1, 2}, Vladimir V. Megorsky^{1, 2},
Ioann Danilets, priest³**

¹Research Center for Medical and Biological Problems of Human Adaptation in the North,
Federal Research Center "Kola Scientific Center of the Russian Academy of Sciences",
Apatity, Russia, v_zhirov_1952@mail.ru

²Research laboratory of the Federal Budgetary Institution "North-Western Scientific
Center for Hygiene and Public Health", Kirovsk, Russia

© Жиров В. К., Гонтарь О. Б., Мегорский В. В., священник Иоанн Данилец, 2023

³*Apatity Deanery of the Murmansk and Monchegorsk Metropolis of the Russian Orthodox Church, Apatity, Russia*

Abstract

The article discusses the possibilities of maintaining the integrity of the human body spiritual, mental and somatic components when using ecological (landscape) therapy approaches based on the visual perception of landscape complexes of a certain spatial organization. An original hypothesis of the psycho- and somatotropic effects of the emerging visual image of landscape space is presented, based on the possibility of alternative perception of environmental stimuli through the circulatory system, pericardium and other primary body cavity rudiments, and not the central nervous system. It is assumed that the significant information capacity of these perceptual systems is due to the possibility of their interaction with aeonic eternity.

Keywords:

landscape therapy, visual perception, integrity of perception and adaptation, psychosomatic and spiritual effects.

Acknowledgments:

the authors express their deep gratitude to priest Sergey (Vladimirovich) Krivovichev, General Director of the FRC Kola Science Center RAS, Academician of RAS for constant consideration, support and valuable advising on the issue of theological intuitions as well as to Vladimir Vasilyevich Malakhov, Head of the Department of Invertebrate Zoology, Faculty of Biology, Lomonosov Moscow State University, Academician of RAS for constant consideration, support and valuable advising on the issues of the structure and origin of the body cavity of multicellular organisms.

Единое человеческое естество рассечено грехом на множество частей. Воплощение на земле Единородного Сына Божия открыло возможность восстановления единства человеческого естества.

Святитель Василий Великий

Представьте себе драгоценный сосуд, падающий и разлетающийся на мелкие куски. Осколки падают, одни — ближе, другие дальше и, соответственно, быстрее и дольше, в зависимости от расстояния...

Епископ Василий (Родзянко)

Мы ... готовы подписаться под основным тезисом материализма: Бытие определяет сознание, но только при условии не узко материалистического понимания бытия.

Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий)

Апологетическое значение холизма в медицине

В работе «Теория распада Вселенной и вера Отцов» [1] Владыка Василий (Родзянко) использовал метафорический образ разбитого сосуда в качестве символа последствий Вселенского Распада — появления разнообразных по сложности вещественных структур, целостность которых не объясняется с материалистических позиций.

Относительное единство материального мира отражает вторую антиномию Иммануила Канта «каждая сложная субстанция состоит из простых частей — не существует ничего простого» [2]. Поскольку антиномии в принципе неразрешимы

силами человеческого разума [3], данное обстоятельство логически приводит к необходимости использования для их объяснения понятийного аппарата и законов духовного мира.

Однако многолетняя монополия атеизма в нашей стране привела большинство советских ученых к стойкому убеждению о недопустимости такой интерпретации научных фактов, вследствие чего понимание антиномий упростилось до уровня стандартных идеологем диалектического материализма. В естественных науках это во многих случаях привело к доминированию редукционистских подходов над холистическими [4], причем роль последних в отдельных областях биологии и медицины¹ стала нередко ограничиваться суборганизменными, легкодоступными для материалистического понимания, уровнями организации живых систем.

Таким образом, усиление роли редукционизма в методологии естественных наук можно рассматривать, как издержку материалистического мировоззрения. Она не повлияла на развитие холистических, по сути, областей теоретической физики² и других фундаментальных направлений естествознания, широко использующих математические модели, однако вполне прижилась в практически ориентированных аграрной науке и клинической медицине. Методологические последствия такого взаимодействия в целом нельзя назвать позитивными. В последнем случае сужение угла научного зрения и понимания конкретной проблемы ускорило процессы специализации и привело к умножению числа узких специалистов³, что явно помешало развитию взглядов о целостности человеческого организма и снизило эффективность диагностики и лечения многих заболеваний.

В частности, непонимание духовных основ Вселенского Распада замедлило развитие комплексных представлений о взаимодействии психики и сомы в адаптациях человеческого организма, а его нарушений — в патогенезе различных заболеваний человека. Это непосредственно повлияло на методические подходы к лечению психосоматических (душевно-телесных) расстройств [5], которым в результате до сих пор не нашлось места в Международной классификации заболеваний⁴.

В связи с этим в последнее время особое значение стали приобретать исследования, основанные на холистическом понимании адаптивных и патогенетических механизмов организма человека. Среди них в первую очередь привлекает внимание работа архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) [6] и — вышеупомянутая — епископа Василия (Родзянко) [7], представления которых дают основание рассматривать биологическую изменчивость с точки зрения целостности биосистем разных уровней организации, или отношений единого со множеством.

В исторической динамике философского осмысления этой проблемы в Европе прослеживается явная связь между западным протестантизмом,

¹ Особенно в исследованиях по клинической медицине или биологической систематике.

² Вследствие космических масштабов ее компетенций, благодаря которым именно физики ближе представителей других естественных подошли к пониманию антиномичности глобальных проблем мироздания.

³ Вплоть до того, что сейчас хирурги начали делиться на «оперирующих и «не оперирующих».

⁴ В МКБ Десятого пересмотра.

неоязычеством и атеизмом. С античных времен и до наших дней понимание источника и основ целостности волнообразно изменялось от пантеистического к христианскому в Средневековье, а затем — в обратном порядке — через языческое к антропоцентрическому и атеистическому в XX веке [8]. У Платона и Аристотеля многообразие этих взглядов приобретает целостность и становится единым на уровне идеи или формы, соответственно, а «в неоплатонизме иерархию бытия возглавляет сверхсущее единое, приобщение к которому дает целостное восприятие мира»; в учении же Аврелия Августина и более позднем — Фомы Аквинского — «источник единства и целостности (уже) заключен... в личностном Боге». В философской системе Августина Блаженного (IV–V вв.) оно, в соответствии с раннехристианской традицией, строилось на признании абсолютного приоритета Бога — единственной основы и первопричины целостности. Если бы эта идея и в дальнейшем служила бы методологическим вектором развития естественных наук, их отношения с христианским догматическим учением могли пойти по пути взаимопользовательного сотрудничества. Однако, с наступлением Нового времени источник целостности в представлениях европейских философов сместился от Бога к природе, а впоследствии — и к человеку, ознаменовав тем самым начало наступления атеизма и материалистических идей в нашей стране. *«Идея целостности в 20 веке базируется на ином понимании предмета познания (как обладающего субъектными характеристиками), теоретичности знания (как системы, включающей в себя и процессы получения знания), индивида (как личности), факта (как события), времени (не как линейного, а скорее как топологического)»* [8].

В последние годы, когда российские представители естественных наук по большей части отошли от враждебного отношения к религии, перспективы их сотрудничества с Церковью наконец приобрели зримые очертания⁵. Очевидно, что дальнейшее развитие холизма в естествознании связано с формированием единой идеологической платформы, хотя бы не исключающей возможности мирного сосуществования материализма с православной апологетикой. В медико-биологической области к этому наиболее близки взгляды архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), расширившего понятие материального и внесшего значительный вклад в развитие холистической методологии и представлений о целостности человеческого естества.

В одно время со Святителем Лукой проблемой целостности живых систем занимались такие выдающиеся ученые, как Н. И. Вавилов [9] и А. А. Любищев [10], однако только ему на основе личного врачебного и пастырского опыта удалось логически непротиворечиво объединить биологическую, психическую и духовную составляющие человеческой природы. Позднее были опубликованы работы профессора Д. Е. Мелехова [11] и митрополита Антония (Блюма) [12], а в 2000 году Русская Православная Церковь официально засвидетельствовала сближение психиатрической практики и духовного врачевания.

⁵ В частности, в форме подписанного в ноябре 2020 г. «Соглашения о сотрудничестве Кольского научного центра Российской Академии Наук с Мурманской и Мончегорской Митрополией РПЦ».

Возможности их дальнейшего синтеза определяются, во-первых, созданием необходимой теоретической базы, понятийный аппарат которой соответствовал бы как естественно-научной, так и догматической логике; во-вторых, возрождением методов и подходов традиционной медицины, которые создавались в те времена, когда доминировало еще не потраченное редуccionизмом холистическое мировоззрение.

Применительно к обсуждаемой здесь проблеме непременным условием **первого** является понимание многоуровневой организации живых систем, целостность которых обеспечивается системой «вертикальных» или «шунтирующих» (межуровневых) [13] связей; **второго** — использование соответствующих этим представлениям методов **экологической терапии**, основанных на визуальном восприятии отдельных растений, животных и их комплексов [14]. Дальнейшее развитие этого метода на основе холистических представлений архиепископа Луки и его последователей связано с анализом механизмов воздействия зрительных образов живых природных форм на психосоматические структуры человека, и в целом — на его духовное состояние.

Согласно Книге Бытия Ветхого Завета, непосредственным результатом грехопадения для наших Прародителей стало облачение в «кожаные ризы» [Быт. 3, 21], принципиально изменившее их богоподобную природу: они лишились бессмертия. По словам сщмч. Мефодия Олимпийского, *«Бог сделал кожаные одежды для этой цели, как бы одевая человека в смертность»* [15]. В элементы («стихии») человеческого тела было введено **противоборство**, в силу чего оно стало грубым и тленным, подверженным страданиям и смерти. Согласно утверждению прп. Максима Исповедника, *«в человеческую природу привзошли тленность⁶, смертность и страстность, которых не знало человеческое естество до грехопадения»* [16].

С этой точки зрения, эффекты ландшафтной терапии должны оцениваться в контексте восстановления **целостности** отношений его **духовной, психической и соматической** составляющих, которая, в частности, проявляется в целостности зрительного восприятия ландшафта, обеспечивающего терапевтический эффект. Другой стороной данного подхода является **целостность лечебного ландшафта**, т. е. гармоничное сочетание его элементов, соответствующее задаче конкретной терапевтической процедуры. Наконец, не менее важную роль в ЛТ играет **целостность** самого зрительного и, возможно, других форм **пространственного восприятия**⁷.

⁶ Термин **тление** — перевод греческого слова **φθωρά**, которое означает процессы распада, разложения, утраты **единства и целостности** разного рода. Они наиболее заметно проявляются на уровне человеческого тела, но, безусловно, затрагивают и душу.

⁷ Не исключено, что эффекты ландшафтной/экологической терапии могут быть обусловлены ее воздействием и на другие механизмы пространственного восприятия. Так, летучие мыши, ведущие ночной образ жизни, ориентируются в темноте по отраженному ультразвуковому излучению, а перелетные птицы — по изменениям параметров магнитного поля Земли. Поскольку в настоящее время взаимоотношения зрительного восприятия с его другими видами изучены недостаточно, корректнее, если речь не идет непосредственно о зрительной функции, говорить о пространственном восприятии вообще.

Слова св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова «*Мир сей во зле лежит*» [1 Ин.5: 19–19] указывают на то, что в процессе Вселенского Распада целостность Мировоздания была нарушена на всех его уровнях, выключая человеческую природу под действием падших духов, которые, по словам прп. Серафима Саровского, «...будучи сотворены с силой и свойствами ангелов, они обладают таким для человека и для всего земного необоримым могуществом, что самый маленький из них... может своим когтем перевернуть всю Землю...» [17].

Наряду с духовной, Вселенский Распад затронул и другие составляющие человеческого естества — душу и тело⁸. В результате противодействия на этом поле духовно полярных начал сформировались разнообразные психические и соматические структуры, устойчивость которых зависит от равновесия процессов продолжающегося распада и адаптивных перестроек.

В связи с этим смысл экологической терапии заключается в поддержании этого равновесия и стабилизации межуровневых связей под действием зрительных образов растений, животных, естественных и специально сконструированных ландшафтов. Холистический подход к данной проблеме связан с целостным пониманием фундаментальных процессов **восприятия** и **адаптации** [18], лежащих в основе отношений человека с окружающим миром. Исследования этих процессов могут внести существенный вклад в православное апологетическое учение, поскольку изучение разнообразных модификаций биосистем и человеческого естества в контексте нарушения Вселенской Целостности является одной из немногих и наиболее важных идей, на основе которых современные естественнонаучные представления могут быть адаптированы к догматическому православному учению. Применительно к теме настоящей работы, это потребует более детальных исследований духовных эффектов экологической / ландшафтной терапии.

Человек, растения и животные: неформальные отношения

Растения

Ключевую роль в технологиях экологической **терапии**, особенно — ее ландшафтной разновидности, играют растения, как главная составляющая искусственных и природных ландшафтов. Общеизвестно, что их значение для человека далеко выходит за границы его чисто материальных интересов.

Даже для современного городского жителя, давно утратившего реальную связь с живой природой, растительный мир продолжает оставаться одним из главных источников душевного и физического здоровья. Об этом свидетельствует, в частности, широкое распространение в последние годы любительского растениеводства в широком спектре направлений — от огородничества

⁸ Поскольку до облачения в «кожаные ризы» взаимоотношения трех составляющих человеческого естества принципиально отличались от нынешних, сейчас все попытки их анализа были бы, по меньшей мере, некорректными: Св. Писание и Св. Предание ограничиваются только намеками на существенные пространственно-временные различия современного и Первозданного миров, не давая оснований фантазировать на эту тему.

на приусадебных участках до комнатного цветоводства. Профессия садовника (теперь — «ландшафтного дизайнера») становится все более популярной и в больших городах имеет уже достаточно высокий социальный статус.

В связи с этим необходимо обратить внимание на то, что для всех, кто профессионально занимается растениями, ботаника — больше, чем наука. Это — образ жизни, определенное мировоззрение, наконец, это страсть. В типичных случаях общение с растениями связано с переживанием более интимных и глубоких чувств, чем общение с животными. Не случайно, что, в сравнении с другими научными сообществами, у ботаников более высок дух корпоративности, и удельное число женщин среди них больше, чем среди зоологов.

Общение с миром растений несет отпечаток мистерии, которая особенно заметна при сравнении его с общением с животным миром. Среди других Творений растения выделяются особой формой отношений с человеком — интимных и во многом таинственных, попытки серьезного научного анализа которых до сих пор не увенчались успехом. При этом подавляющему большинству любителей, да и профессиональных растениеводов, известно, что растения каким-то образом чувствуют человека. Это убеждение, сложившееся на основе многолетнего практического опыта, не объясняется традиционными научными представлениями, хотя попытки регистрации соответствующих эффектов электрофизическими методами предпринимались неоднократно [19–21].

Данное свойство растений сочетается с их внешней привлекательностью, и с эстетических позиций восприятие человеком растений существенно отличается от его восприятия животных. Принципиальное различие заключается в том, что красота растительных форм универсальна и воспринимается практически всеми, а многие беспозвоночные животные выглядят эстетично только с точки зрения специалистов, для которых это качество определяется соответствием его внешних данных экологическим условиям среде обитания⁹.

В целом отношения людей с растениями складываются иначе, чем с животными: явные случаи негативного отношения к растениям чрезвычайно редки; гадливое же отношение к пресмыкающимся, земноводным, не говоря о многих беспозвоночных, практически является нормой.

Особая эмоциональная атмосфера, возникающая при общении с растениями, более всего чувствуется в ботанических садах, где научная деятельность сочетается с практическим растениеводством. Однако этими направлениями не ограничивается деятельность ботанических садов и родственных им учреждений. С античных времен они прежде всего использовались в образовательных и просветительских целях. Античные философы Платон и Аристотель читали свои лекции в садах при возглавляемых ими учебных заведениях, а в средние века

⁹ И с этой точки зрения аскарида не менее эстетична, чем тропическая бабочка. Следует отметить, что явно выраженная дифференциация людей различного пола, возраста, социального и прочих статусов по их отношению к разным представителям зоо-, в отличие от фиторазнообразия, свидетельствует о принципиальных различиях в механизмах психоэмоционального восприятия растений и животных.

это вошло в традицию, которая до сих пор сильна в Англии. Можно думать, что контакт с определенным образом организованным ландшафтом и ассоциациями растений во время обучения не просто способствовал усвоению преподаваемого материала, оказывая глубокое воздействие на душевное состояние студентов, но служил одним из важных условий формирования их личности.

Так, по мнению академика Д. С. Лихачева, «сады Лицея» существенно повлияли на молодого А. С. Пушкина, во многом определив особенности реализации его поэтического таланта [22]. Отечественное садово-парковое искусство претерпевало в то время переход от регулярного (голландского) к пейзажному (английскому) парковому стилю. Обусловленное этой сменой разнообразие садово-парковых форм в конце XVIII — начале XIX в. отразилось на архитектуре Царского Села, что оказало серьезное воздействие на творчество великого поэта, в котором парадоксально сочетаются барочная легкость, глубина философского мировосприятия, искреннее религиозное чувство и свободомыслие.

К этому можно добавить, что работа в ботанических садах требует особых душевных (или духовных) качеств, научно не формализуемых и непосредственно не зависящих от трудолюбия или образования сотрудников. Попытаемся осмыслить это, обратившись к Священному Писанию и мнениям Отцов Церкви.

Особое положение растений в первоизданной природе очевидно следует уже из того, что, согласно Шестодневу, хронологически именно они создаются (производятся землей) ранее всех остальных живых существ: *«И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя дерево плодovitое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле. И стало так. И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду ее, и дерево, приносящее плод, в котором семя его по роду его. И увидел Бог, что [это] хорошо. И был вечер, и было утро: день третий»* [Быт. 1:11-13].

Едем был первым жилищем Адама, специально созданным для выполнения им первой, и главной по значению, задачи: *«И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал. И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла... И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы **возделывать его и хранить его**»*¹⁰ [Быт. 2:8,9,15]. Этой задаче уделяли особое внимание прп. Ефрем Сирин, свт. Григорий Богослов, прп. Нил Синайский, прп. Нил Сорский, прп. Паисий (Величковский), склоняясь к тому, что под **возделыванием** и **хранением** Сада св. прор. Моисей разумел молитвенное действие (умную молитву) и соблюдение самое себя от злых помыслов [23]. Поскольку для современного читателя такое толкование однозначно утверждает духовный смысл функций Адама, оправдан вопрос, не является ли образ Едемского сада просто аллегорией?

К такому мнению склонялся, в частности, известный православный библиист, прот. Николай Иванов, по мнению которого еврейские понятия *Ган* (рай) и *Эден* (Эдем) следует воспринимать в психологическом, а не географическом смысле [24]. Однако против аллегорического понимания Св. Писания выступали такие авторитетные Отцы Церкви, как свт. Василий Великий, свт. Ириней Лионский,

¹⁰ Выделено нами.

прп. Ефрем Сирийский, свт. Афанасий Великий, свт. Иоанн Златоуст, свт. Лев Великий, папа Римский, свт. Иоанн Дамаскин и свт. Филарет, митрополит Московский [25]. Ту же позицию занимал один из ведущих православных богословов конца XX в., иеромонах Серафим (Роуз). Даже относительно одного из наиболее сложных вопросов Бытия — о дереве жизни и дереве познания добра и зла [Быт.2:9] — его мнение было однозначным: *“если кто искушается желанием найти аллегорическую в рассказе о творении и рае, ему нигде не предстоит более сильное искушение, чем в отношении этих двух деревьев: «жизни» и «еже разумети доброе и лукавое»*”. Тем не менее, весь «реализм» святоотеческого толкования книги Бытия, так же как и тот факт, что рай на самом деле был (и есть) «сад» с материальными (или полуматериальными) деревьями, указывает на то, что эти деревья были настоящими деревьями... именно этот факт подчеркивает свят. Григорий Палама, приведя свидетельства свят. Григория Богослова и других Отцов”. Кроме того, по мнению того же автора, *“Наши современные представления стали слишком дуалистичны: мы слишком легко делим вещи на «дух» и «материю», в то время как действительность рая причастна обоим”* [23]

Таким образом, противоречие между буквальным и аллегорическим восприятием описания Едемского сада снимается при понимании его двойной — физической и духовной природы. По словам прп. Паисия Величковского *«... Бог, создав человека по образу Своему и подобию, ввел его в рай сладости, делать сады бессмертные, то есть, мысли Божественные, чистейшие, высочайшие и совершенные...»* [23], можно догадываться, что в этом пространстве, объекты которого воспринимались нашим Праотцем духовным и физическим зрением одновременно, в ракурсе второго помысла Божьи имели формы, которым упрощенно подражает сегодня окружающий нас растительный мир.

Главной и единственной доступной для нашего теперешнего восприятия характеристикой этих форм является их эстетичность с традиционной, не испорченной современной массовой культурой, точки зрения. Но, поскольку до сих пор еще никому не удавалось *«гармонию алгеброй поверить»*, для начала проще определить наиболее общий признак ее альтернативы, т. е. безобразия или **без-образности**¹¹, обратившись за примерами к миру животных. Огромное разнообразие беспозвоночных тварей предоставляет в этом смысле широкие возможности, причем наиболее отрицательные эмоции у неподготовленных людей вызывают метамерно-симметричные, т. е. червеобразные, формы, элементарная морфоединица тела которых многократно повторяется в одном измерении. По-видимому, эта примитивная форма симметрии способна вызывать сложные ассоциации с вывернутым наизнанку туннелем — образом потусторонних одномерных пространств [26], не говоря о классических рептилоидных аллюзиях Ветхого Завета [Быт. 3: 14].

Возвращаясь к суждению Отцов Церкви о том, что под **«возделыванием»** Едемского сада св. пророк Моисей разумел умную молитву, по существу — соработничество Богу, можно думать, что предметом деятельности Адама было

¹¹ В смысле отсутствия признаков Образа Божия.

обустройство пространственно-временных отношений в доступных ему масштабах. Если растительные формы в каком-то смысле являются отражением Высших Помыслов в материальном или полуматериальном пространстве Едема, развивающееся во времени ветвление побегов и распускание листы на райских деревьях может рассматриваться в качестве материального символа преобразования пространства и времени под действием умной молитвы в пределах возможностей нашего Праотца. Интересно, что и плоды, и семена, предназначенные ему в пищу, организованы принципиально иначе, чем стебли и листья, в упрощенном виде представляя собой несколько вложенных одна в другую сфер. Переход от замкнутого (покоящегося) пространства плода или семени к развивающемуся — стеблей и листьев и его развертывание, символизирующее процесс духовного развития, находит образное выражение в Св. Писании Нового Завета при описании Царства Небесного, подобного *«зерну горчичному, которое, взяв, человек посадил в саду своем; и выросло, и стало большим деревом, и птицы небесные укрывались в ветвях его»* [Лук. 13:19].

Животные

Отношения с животным миром у человека в целом складывались иначе, чем с миром растений. Несмотря на то, что и по отношению к растениям у человека на протяжении всей истории преобладали потребительские (в основном гастрономические, в лучшем случае — фармацевтические) интересы, животные достаточно часто использовались в развлекательных целях — в виде охотничьей¹² забавы, в последние десятилетия теряющей былую популярность.

Как и растения, животные тоже способны вызывать сильные эмоции, однако чаще они направлены на домашних питомцев. При этом известно немало случаев экстремальной зооэмпатии, граничащей с психическими расстройствами.

Несмотря на то, что тема отношений человека и животных неоднократно поднималась в Св. Писании и Св. Предании, еще в Ветхозаветные времена заботливое отношение к ним почиталась, как одна из важнейших добродетелей: *«Праведный печется и о жизни скота своего, сердце же нечестивых жестоко»* [Притч. 12:10], только в немногих случаях сведения об этом были непосредственно связаны с лечебным воздействием животных на человека. В частности, в Новом Завете об этом свидетельствует история нищего Лазаря [Лк. 16:20–21]: *«Был также некоторый нищий, именем Лазарь, который лежал у ворот, его (богача) в струпьях и желал напитаться крошками, падающими со стола богача, и псы, проходя, лизали струпья его»*¹³. В подробной сводке протоиерея Константина Буфеева, посвященной отношениям христианских Святых с животными [27] на многочисленных примерах из Священного Писания, Священного Предания и Житийных историй приводятся многочисленные факты о служении животных Святым угодникам, их заботе о животных и благодатном

¹² Вместе с ее специфической конноспортивной разновидностью «Кок бору» (кыргыз.), традиционной для степных этнических групп тюркского происхождения.

¹³ Выделено нами.

поведении животных рядом с Ними, но отсутствуют о какие-либо сведения об анималотерапии в нашем современном понимании. В настоящее время этот вопрос не может считаться решенным и нуждается в дальнейших исследованиях, однако даже краткий анализ Книги Бытия Ветхого Завета позволяет сравнительно оценить возможности использования растительных и животных объектов в экологической терапии.

Происхождение растений, животных и человека по Книге Бытия

В 1 и 2 главах Книги Бытия содержатся сведения о весьма важных, по отношению к данной теме, различиях между особенностями появления растений, животных и человека в первозданном мире.

Существенно, что Творение в Ветхозаветных текстах строго иерархично и подразделяется на отдельные этапы, которые в древнееврейском языке выражаются глаголами: **сотворил** (*бара*), **создал** (*иецира*) и **сделал** (*асия*), — соответствующими разным уровням этого Акта. Творение (*БАРА*) из несуществующего, относится к высшему уровню событий Шестоднева и употребляется в 1 главе Книги Бытия трижды: по отношению к **небу и земле, душам животных и человеку**. Создание (*ИЕЦИРА*) можно упрощенно аналогизировать с проектированием, а Делание (*АСИЯ*) — с производством материальных форм из уже готового «сырья» [28].

«И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя [по роду и по подобию ее, и] дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле. И стало так. И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду [и по подобию] ее, и дерево [плодовитое], приносящее плод, в котором семя его по роду его [на земле]. И увидел Бог, что это хорошо». [Быт. 1:11–12].

«И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею, по тверди небесной. [И стало так.] И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее. И увидел Бог, что это хорошо». [Быт. 1:20–21].

«И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так. И создал Бог зверей земных по роду их, и скот по роду его, и всех гадов земных по роду их. И увидел Бог, что это хорошо». [Быт. 1:24–25].

«И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою». [Быт. 2:7].

Таким образом, если появление в первозданном мире всех растений произошло на стадии АСИЯ, то с богословской точки зрения, происхождение отдельных таксонов животных, объединяемых современной классификацией, существенно более дифференцировано. Понятие «пресмыкающиеся животные, которых произвела вода» чрезвычайно широко и включает в себя огромное разнообразие беспозвоночных и рыб, которых св. пророк Моисей объединяет

двойственностью происхождения: их материальной составляющей — из водной среды, душ — в результате прямого действия Всевышнего на стадии БАРА. «Скоты, гады и звери земные» вместе с их душами производятся землей непосредственно, а человек творится самим Всевышним, на основе «праха» в качестве самого простого материала, Который соединяет его с душой, — в отличие от всех остальных одушевленных тварей, не только персональной, но и бессмертной.

Таким образом, про человека нельзя сказать, что он был целиком сотворен из ничего на стадии БАРА, однако его самая важная — душевная — составляющая появилась именно этим путем. Благодаря двойственному происхождению — необходимому условию выполнения главной миссии человека — восстановления единства духовного и материального миров, другие живые твари, в зависимости от своей близости к первоначальному состоянию, могут быть его в разной степени эффективными помощниками для достижения целостности окружающего мира в различных масштабах, начиная с его собственного организма.

Поскольку, как уже говорилось, смыслом экологической терапии является восстановление нарушенного при Грехопадении единства основных составляющих человеческой природы, судя по тексту Шестоднева, и растения, и животные могут играть роль фактора восстановления ее целостности; однако их интегрирующие способности могут значительно варьировать в зависимости от статической и динамической целостности собственного организма¹⁴, которая в конечном счете определяется близостью к первоначальному архетипу.

Говоря об удаленности разных живых систем от своего первоначального состояния, необходимо отметить, что этом смысле животный мир в целом проигрывает растительному. Изначально именно растения предназначались в пищу и животным, и человеку: *«И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя; — вам [сие] будет в пищу; а всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, [дал] Я всю зелень травную в пищу»* [Быт. 1:29,30]. Отметим строгую регламентированность первоначального вегетарианства: людям полагались плоды и семена, птицам и наземным животным — «зелень травная».

В результате грехопадения, принесшего миру страсти, старение, смерть и разнообразные скорби, а вслед за этим — и дальнейшее глубокое разращение человеческого рода, эти отношения даже официально изменились после Потопа: *«все движущееся, что живет, будет вам в пищу; как зелень травную даю вам все; только плоти с душою ее, с кровью ее, не ешьте»*, — говорит Господь спасенному семейству Ноя [Быт. 9:3,4].

Итак, хищничество как способ питания, а также паразитизм, как своего рода ослабленная форма хищничества, являются продуктами грехопадения, а не Творения. С этой точки зрения, современный растительный мир в сравнении с животным менее искажен Вселенским Распадом, последовавшим за грехопадением, так как относительное число хищных и паразитических видов среде и растений существенно меньше, чем среди животных [29]. Сохранившиеся у растений

¹⁴ Или системы организмов, если речь идет об их ассоциациях.

признаки Первозданной Целостности имеют принципиальное значение для понимания не только теоретической и духовной сторон обсуждаемой здесь проблемы, но и возможностей ее практического использования.

Адаптации биосистем: целостность vs размеры

Несмотря на то, что к настоящему времени накоплен значительный объем данных о реакциях биосистем на изменение внешних условий, и в этой области сделаны крупные теоретические обобщения, до сих пор не создана **синтетическая** теория адаптаций, которая позволила бы систематизировать их многообразие у организмов различной сложности. В контексте проблемы целостности биосистем и человеческого естества особый интерес представляют взгляды об их многоуровневой организации и соответствующих отношений между их подсистемами.

Если взаимодействующие подсистемы относятся к разным уровням организации, связи между ними можно обозначить как **вертикальные**, или, по аналогии с известным электротехническим устройством, как **шунтирующие**. У человека и высших животных связи этого типа обеспечиваются специализированными структурами нервной, кровеносной и лимфатической систем; у высших растений — сосудисто-проводящей системы с выраженными фрактальными свойствами во всех случаях [30]. При этом возможности вертикального шунтирования вряд ли ограничиваются только этими структурами, так как у большинства биосистем оно сочетается с функционированием и других каналов дальней межуровневой связи. В частности, на возможное участие других систем в этих эффектах указывает опубликованное в 1965 г. сообщение корейского ученого Ким Бон Хана о существовании у человека сети микроканалов «кенрак», геометрически повторяющих сеть энергетических меридианов, используемых в практике акупунктуры [31]. Впоследствии у нас в стране эта теория была классифицирована, как лженаучная, однако ее ошибочность, равно как и отсутствие системы кенрак у человека, до сих пор так и не были доказаны. К этому следует добавить, что в формировании вертикальных связей могут играть роль факторы другого происхождения, включая изменения структуры тканевой воды [32].

Судя по разнообразию эффектов экологической, в частности, ландшафтной терапии, ее активность имеет системный характер, охватывая различные уровни структурной иерархии человеческого организма. Очевидно, что в последнем случае начальные стадии терапевтического воздействия связаны с формированием зрительного образа конкретного ландшафта, а последующее распространение его адаптогенной активности вниз по иерархической «вертикали» подчиняется фрактальным закономерностям. В связи с этим остается неясным, (1) в какой, по определению — универсальной для разноуровневых психических и соматических структур человека — форме осуществляется вертикальный перенос информации, связанной со зрительным образом лечебного ландшафта; (2) какие формы физиологической активности приобретает данный образ, отражаясь в структурах разных уровней организации, и (3) по каким шунтирующим каналам и при участии каких механизмов осуществляется этот перенос.

Ответы на эти вопросы могут быть получены в результате более подробного изучения шунтирующих связей с точки зрения самоподобия, то есть «инвариантности относительно изменения масштаба» [33]. разноуровневых структур, которое способно проявляться не только в сходстве их морфологических признаков, но и сходстве формы отношений. По-видимому, концепция шунтирующих связей сможет сыграть положительную роль в развитии синтетической теории адаптации биосистем и послужить интеграции ряда существующих теорий, среди которых, в первую очередь, обращают на себя внимание следующие.

Мембранные механизмы повреждения, старения и адаптаций

Универсальный план строения биологических мембран, как основа структурного единообразия всех живых систем от бактерий до человека на субклеточных уровнях организации, определяет и неспецифичность механизма их повреждений по отношению к типу вызвавшего их фактора. В кислородной среде ключевым звеном этого механизма является активация (восстановление или формирование синглетного состояния) молекулярного кислорода и свободнорадикальное окисление (СРО), в т. ч. перекисное окисление липидов (ПОЛ), использующее в качестве субстратов полиненасыщенные жирные кислоты [34]. Уже более 40 лет назад в литературе были широко представлены факты, подтверждающие идею об универсальном характере ПОЛ, как молекулярной основе стрессовых состояний [35] и старения [36] биологических систем.

На ранних стадиях развития повреждающего процесса защита от него также имеет неспецифический характер и направлена на тушение активных форм кислорода специализированными ферментами или низкомолекулярными соединениями, конкурирующими за кислород с защищаемыми от окисления молекулами, а также на элиминирование токсических продуктов их метаболизма. С другой стороны, определенный уровень активности СРО является необходимым условием жизнедеятельности клетки, так как его процессы участвуют в синтезе ряда гормонов [37], инактивации токсических соединений и регуляции активности деления клеток [38]. Кроме того, они имеют фундаментальное биологическое значение в качестве биохимической основы старения и возрастных изменений в целом [39]. Нормальная жизнедеятельность клетки обеспечивается сложным комплексом про- и антиоксидантных факторов, поддерживающим активность свободнорадикального окисления на физиологическом уровне. Под действием внешних повреждающих факторов баланс между активностями СРО и его ингибирования может смещаться в сторону окисления, что и является основой т.н. «кислородных» повреждений.

Морфофизиологическая роль старения

Представления второй половины XX века о физиологической роли СРО, как основы возрастных изменений и старения, сыграли роль весомого аргумента в пользу классической, и к настоящему времени - незаслуженно забытой теории циклического старения и омоложения растений Н. П. Кренке [40], связывающей их морфологическое разнообразие с **возрастными** изменениями.

По мнению Н. П. Кренке, у растений данная форма изменчивости играет роль главного посредника между вариациями параметров их внешней и внутренней сред. Теория циклического старения и омоложения не была закончена вследствие ранней смерти ее автора, однако результаты биохимических исследований других авторов и более поздние комментарии к ней [41], свидетельствуют о том, что данная проблема имеет значительно более широкое, вплоть до общебиологического, значение.

С этой точки зрения, классификационной основой существующего разнообразия реакций растительного организма на действие внешних факторов является бинарная оппозиция «старение-омоложение», или, по Г. Н. Чернову [41], шкала физиологического возраста. Суммируя представления Н. П. Кренке и Г. Н. Чернова о возрастной зависимости ответных реакций растения на действие внешних факторов и общепринятые взгляды о фундаментальном значении СРО в старении, можно думать, что физиологический возраст играет ключевую роль в доминировании повреждающей или адаптивной роли СРО в каждом конкретном случае.

Две стратегии адаптаций и целостность биосистем

Более 30 лет назад О. А. Заураловым была сформулирована концепция, подразделяющая все известное разнообразие адаптаций сосудистых растений к неблагоприятным условиям на активную и пассивную стратегии, различающиеся по интенсивности метаболизма и энергообмена и, соответственно, скорости роста и развития [42]. Поскольку активация обмена веществ и энергии неизбежно связана с повышением уровня интегрированности подсистем, последующее развитие концепции О. А. Зауралова позволило связать данную оппозицию с представлениями о целостности растительного организма, как важнейшего фактора его устойчивости [42]. Очевидно, что активная стратегия связана с повышением, а пассивная — со снижением уровня целостности. Этот принцип распространяется и на адаптации иерархически более сложных — надорганизмантных — структур.

Несмотря на то, что адаптивные реакции различных уровней организации уже достаточно хорошо изучены, вопрос об их взаимоотношениях до сих пор практически не освещался в литературе. Однако он представляется весьма важным для понимания фундаментальных основ адаптогенеза, поскольку «многоэтажность» конструкции любой биологической системы предполагает и относительную независимость каждого из ее уровней. Комплексное изучение структурной иерархии адаптаций дает, кроме того, возможность более четкого определения самого этого понятия. В результате отсутствия «многоуровневого» подхода в оценке взаимодействия процессов повреждения и адаптации граница между ними до сих пор выглядит достаточно размыто.

Ранее общие принципы синергетического взаимодействия структур различных уровней организации биосистемы в процессе формирования адаптивного ответа были сформулированы нами на примере сосудистых растений по результатам комплексного исследования их реакций на действие техногенного загрязнения [43].

Данные по вариабельности этих структур вместе с результатами оценки активности СРО, характеризующей общую напряженность функционирования энергопреобразующих систем, позволили выявить три типа адаптивных реакций на мембранном, органоидном (хлоропласты), клеточном, органном (листья), организменном (жизненная форма) и микропопуляционном (систематическое разнообразие) уровнях. Полученные данные представлены на Схеме 1.

Согласно этой схеме, разнообразие адаптаций структур различных уровней подчиняется оппозиции: активные — пассивные реакции (положительные и отрицательные области осей X и Y: целостность/увеличение — кластеризация/уменьшение размеров, соответственно).

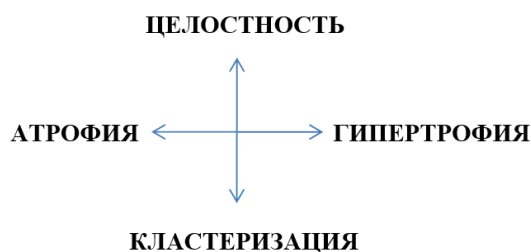


Схема 1. Принципы взаимодействия морфоанатомических адаптаций у растений и человека

Обобщенные результаты оригинальных исследований вместе с данными других авторов позволяют использовать аналогичную схему для систематизации адаптивных изменений структур одного иерархического уровня — как у человека, так и у растений. Аналогичной схеме, согласно классификации человеческих темпераментов по И. П. Павлову [44], подчиняется и разнообразие психических адаптаций (Схема 2).

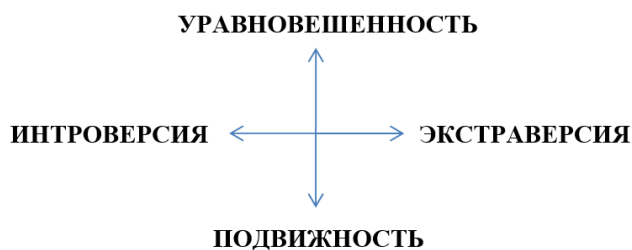


Схема 2. Принципы взаимодействия психологических адаптаций у человека

Анализ духовных эффектов и соответствующих им, иерархически более высоких уровней организации биосистем, не входит в компетенцию естественной науки в силу того, что все известные научные методы основаны на материалистическом, бесконечно упрощенном по сравнению с духовным, мировосприятии. Поэтому, говоря о духовных эффектах, мы сознательно ограничиваемся «пограничной» зоной, о которой, по мнению митрополита

Антония Сурожского (Блюма), «нельзя сказать, что где-то кончается душевное и начинается духовное: есть какая-то область, где самым нормальным образом совершается взаимное проникновение» [45].

Эта область имеет особое значение для пастырской и медицинской практик, так как, согласно «Основам социальной концепции Русской Православной Церкви», утвержденным на юбилейном Архиерейском соборе 2000 года, «...поддержание физического здоровья в отрыве от здоровья духовного с православной точки зрения не является безусловной ценностью. Господь Иисус Христос, проповедуя словом и делом, врачевал людей, заботясь не только об их теле, но наипаче о душе, а в итоге — о целостном составе личности. По слову Самого Спасителя, он врачевал **“всего человека”** [Ин. 7:23]» [46]. Именно взаимопроникновение двух соседних пластов — духовной и душевной (психической) реальностей человеческого естества — позволяет рассчитывать на возможность косвенной регистрации духовных девиаций по их отражениям в «пограничном» пространстве, на которое указывает Владыка Антоний [45]. Поскольку явно выраженные формы одержимости с присущими им проявлениями запредельных физических и сенситивных возможностей встречаются пока достаточно редко, вероятно, что их ослабленные отражения могут регистрироваться с помощью традиционных методов психической диагностики, если особое внимание при этом обращается на случаи нетипичного сочетания различных симптомов, определенную цикличность периодов их активности, а также неадекватные реакции на православные святыни.

Таким образом, опираясь на данные других авторов и результаты собственных исследований мы показали, что адаптивные изменения структур различных уровней: от мембранного до фитоценотического — у растений, и от мембранного до психического — у человека, укладываются в логическую схему двух бинарных оппозиций: **сужения — расширения** занимаемого биосистемой пространства (1), и ее **целостности — кластеризации**, вплоть до распада на самостоятельные субъединицы (2). Единообразие этого организационного принципа для иерархических структур обоих участников терапевтического акта — действующего (растение) и воспринимающего (человек) — свидетельствует о том, что, во-первых, сходная фрактальность их «вертикальной» организации играет существенную роль в проведении стимула, сформированного на основе зрительного образа растений, по структурам нисходящих уровней организации. Во-вторых, этот стимул должен обладать универсальной адаптогенной активностью по отношению ко всем структурам различных уровней организации человеческого организма, которая не только стимулирует специфические для каждого уровня адаптивные реакции, но и гармонизирует их взаимоотношения в пределах иерархической вертикали.

Согласно теории «Циклического и омоложения растений» Н. П. Кренке [40], и ее последующей интерпретации Г. Н. Чернова [41], процесс старения является универсальным вариатропным фактором для биологических структур различной сложности и различных уровней организации. С этой точки зрения, позиция Н. П. Кренке соответствует Ветхозаветному утверждению вселенских масштабов старения и смерти, охвативших тварный мир в результате Грехопадения.

При этом «кожаные ризы», сильно ограничившие первозданную свободу наших прародителей, тем не менее, оставили им принципиальную возможность восстановления первозданного единства с Создателем. В частности, она была связана с растительным миром — наименее поврежденным среди других живых тварей. По-видимому, особые отношения человека с растениями и до сих пор научно не обоснованные, но зачастую стихийно используемые методы ландшафтной терапии, являются отголоском этих, уже во многом забытых, отношений.

Зрительное восприятие: целостность и перспектива

Следует признать, что обратная перспектива в изображении мира — вовсе не есть просто неудавшаяся, недопонятая, недоизученная перспектива линейная, а есть именно своеобразный охват мира.

Священник Павел Флоренский

Комплексный характер воздействия экологической, в частности, ландшафтной терапии подтверждается сложным сочетанием ее соматических, психических и, по всей видимости, духовных эффектов. Однако многочисленные свидетельства об отношениях человека с растениями, явно выходящие за границы традиционных представлений естественных наук, а также соображения о большей, по сравнению с животными, причастности растений к Первозданному миру, не объясняют общих принципов этих отношений, тем более — их механизмов.

Явное сходство общих принципов адаптивной изменчивости растений и человека, направленной на стабилизацию внутри- и межуровневой целостности, вместе с многочисленными сведениями о благотворном влиянии на здоровье только визуальных контактов с растениями, свидетельствуют о ключевой роли зрения в механизме ландшафтной терапии. Логично предположить, что именно этот тип восприятия играет ключевую роль в механизме, индуцирующем адаптивные реакции человеческого организма под действием зрительного образа растения, в котором содержится информация о собственных адаптивных реакциях последнего.

Ранее мы указывали на возможную связь изменений геометрии зрительного образа и нарушений его целостности с различными психическими расстройствами [47]. К обсуждаемой здесь проблеме эти вопросы имеют непосредственное отношение с точки зрения возможного участия в этом процессе двух факторов целостности зрительного образа: (1) подвижности воспринимающих систем, и (2) перспективного изменения геометрии перцептивного пространства.

Суть проблемы целостности восприятия

Если положительные результаты активной садовой терапии достаточно легко объясняются прямым воздействием физической работы на опорно-двигательный аппарат и сердечно-сосудистую систему человека, то интерпретация эффектов пассивно созерцаемого ландшафта требует синтеза различных, даже противоречивых, представлений о психофизиологических основах зрительного

восприятия. Основным «камнем преткновения» здесь является проблема структурно-функциональной целостности воспринимающих систем. По отношению к ней существующие мнения можно разделить на утверждающие пространственную и временную разобщенность процессов проксимальной стимуляции и восприятия, либо их интегрированность вплоть до континуального уровня, согласно теории экологического подхода к зрительному восприятию [18]. Первый подход основан на представлениях о зрительном восприятии, как причинно-следственной цепи последовательных реакций, от возбуждения фоторецепторных клеток сетчатки глаза и преобразования электромагнитного излучения в нервные импульсы, до их передачи в кору головного мозга и формирования зрительного образа. Традиционное объяснение этих функций в терминах современной биофизики и нейрофизиологии оставляет нерешенным вопрос о взаимодействии соматических и психических структур, оставляя между ними понятийный пробел. Альтернативный, психософский, подход связан с утверждением принципа пространственно-временного психосоматического континуума [48], который лежит в основе разных типов восприятия, включая зрительное.

Отсутствие единого понятийного аппарата для описания различных психосоматических состояний является естественным следствием антиномичности отношений сомы и психики, как целого и части, или их целостности и дискретности. Применительно к зрительному восприятию, данную антиномию можно рассматривать с точки зрения взаимоотношений чувственности и рассудочности, посредством которых предметы, соответственно, целостно воспринимаются или дискретно, логически последовательно, осмысливаются. Понятийный барьер между этими оппозициями преодолевается привлечением «семантического посредника» — категории, в равной степени присущей обоим составляющим антиномии.

Впервые семантический синтез чувственного рассудочного осуществил Иммануил Кант с помощью категории времени, трансцендентальная природа которого позволяет соединять понятия разной модальности [2]. Примерно 150 лет спустя аналогичный подход применил американский психолог Джеймс Джером Гибсон в своей теории «непосредственного», или «экологического», восприятия, доведя целостность зрительного восприятия до уровня «...чувств, как воспринимающих систем» [18]. Однако трансцендентальную природу имеет не только время, но и пространство, и за три десятка лет до появления первых работ Дж. Гибсона православный священник, известный богослов и математик, о. Павел Флоренский использовал эту категорию для обоснования духовного значения обратной перспективы при формировании перцептивного образа [3].

Разными путями подводя к проблеме целостности зрительного восприятия, Флоренский и Гибсон в каком-то смысле пренебрегли общепринятыми представлениями физики своего времени. Характеризуя обратную перспективу, как «*метафизическую плоскость спайности бытия*» о. Павел, по существу, допустил теоретическую возможность расширения пространственного восприятия за границы физического зрения [3], а Дж. Гибсон, оценивая перцептивную роль «*закрывающихся краев*» — одновременного восприятия прошлого, настоящего и будущего [18].

Позиции Флоренского и, вслед за Кантом, Гибсона, решивших проблему понятийного разрыва между категориями чувственности и рассудочности с помощью пространственной или временной трансцендентальных схем, взаимно дополняют друг друга, отражая различные способы достижения целостности зрительного восприятия. В связи с этим логично предположить, что для синтеза их представлений потребуется более общая трансцендентальная схема.

Для ее создания целесообразно сравнить позиции Дж. Гибсона и о. Павла Флоренского с его современными последователями¹⁵, с точки зрения пространственно-временных отношений воспринимающих систем и воспринимаемых объектов.

Дж. Дж. Гибсон. ООС, как временной континуум пространственных форм

Для психологической науки второй половины XX века революционное значение теории непосредственного восприятия, или «экологического подхода к восприятию» Дж. Гибсона заключалось в идее континуальной целостности механизма зрительного восприятия, по его словам — в «*установлении прямой, непосредственной связи между образами и инвариантами-стимулами*» без «*промежуточного процесса (нервного или психического), опосредующего эту связь*» (выделено нами).

Согласно общепринятым до появления его теории представлениям, зрительное восприятие строится на ощущениях, которые до стадии формирования перцептивного образа проходят многоэтапную обработку. Исключая участие отдельных ощущений в этом механизме, Дж. Гибсон отрицал и необходимость обработки поступающей с ними информации: в его теории внешние воздействия не дифференцируются на отдельные стимулы, т.к. реакциями на них являются целостные ощущения.

При этом Гибсон утверждал реальность существования зрительного стимула высшего порядка — «объемлющего оптического строя» (ООС), инвариантного светового потока, который непосредственно связан с формируемым перцептивным образом без промежуточных звеньев в виде нервных или психических процессов [18]. Математически ООС является мерой множества световых лучей светового пучка, не зависящего от того, какая из частей воспринимаемого пространства является излучающей

Центральное понятие теории Гибсона — «экологическая оптика» — это результат структурирования ООС совокупностью зрительных, или телесных, углов. Однако «...вместо единственного объекта, предстоящего глазу», как считали древние философы Евклид и Птолемей, он рассматривает «*окружение из освещенных поверхностей. А вместо набора телесных углов — ... образуемый ими встроенный комплекс*» [18]. Весь комплекс объемлющего строя телесных углов составляет, по Гибсону, основу естественной перспективы. Так как взятая в отдельности естественная перспектива «*геометризует окружающий мир и потому излишне упрощает его*» [18]. Важным элементом его теории является

¹⁵ Автором математической теории пространственных построений в изобразительном искусстве, академиком РАН Б. В. Раушенбахом, а также исследователями обратной перспективы — психологом О. А. Гончаровым и философом Г. Ф. Перетятыкиным.

также подвижность точки наблюдения, которую он связывает с поведением единой системы «глаз-голова-тело» наблюдателя, или с его активным перемещением в пространстве, т.е. локомоциями.

Основываясь на исключительной роли ООС, как зрительного стимула высшего порядка, Дж. Гибсон фактически отрицал реальность «пустого» пространства, рассматривая его только в качестве вмещителя формирующих ООС светоотражающих поверхностей и отводя времени, а не пространству, главную роль в механизме зрительного восприятия. Однако наиболее парадоксальной и смелой идеей теории Гибсона стало «*непосредственное восприятие скрытых поверхностей*», которые не «*припоминаются*» из полученных ранее впечатлений, и не «*предвосхищаются*» на их основе. «*Вполне разумно считать*» — утверждал Гибсон, — «*что восприятие простирается и в прошлое, и в будущее*» [18]. (выделено нами).

Именно в этих рассуждениях, синтезирующих чувственную и рассудочную составляющие зрительного восприятия, наиболее заметно влияние на Дж. Гибсона философии И. Канта [2]., использовавшего время в качестве посредника при трансмодальном синтезе этих категорий. Придавая вслед за Кантом фактору времени трансцендентальный смысл, Гибсон редуцировал роль пространства в зрительном восприятии до способа реализации временных изменений ООС, через континуум которых различные пространственные формы находят зримое выражение.

О. Павел Флоренский. ОП, как пространственный континуум временных состояний

В отличие от Дж. Гибсона, позиции о. Павла Флоренского строятся на представлениях не только об онтологической, но и гносеологической реальности «пустого» пространства неевклидовых геометрий. По мнению Флоренского, «*отвлеченно-геометрически, пространство евклидовское есть лишь частный случай различных, весьма разнообразных, пространств...*». Однако, даже если мы «*... допустим временно, что на самом деле физическое пространство удовлетворяет геометрии Эвклида... отсюда еще ничего не следует, будто таковым же воспринимает его непосредственный наблюдатель мира*» [3].

Привычный для нас образ открытого пространства линейной перспективы является, по Флоренскому, только иллюзией, которая создается в результате взаимодействия: 1) изменений размера зрачка, формы глазного яблока и хрусталика глаза; 2) бинокулярности зрения; 3) подвижности глаз, головы, и всего тела (т. е. локомоций) наблюдателя; 4) подвижности самого объекта наблюдения, наконец, 5) психических механизмов формирования перцептивного образа. Нетрудно заметить, что, за исключением последних, представления Флоренского и Дж. Гибсона о физических основах трансформации стимулов зрительного восприятия практически не различаются.

К настоящему времени установлено, что иллюзия открытого пространства линейной перспективы проявляется далеко не во всех случаях. В частности, дети до определенного возраста воспринимают пространство в обратной

перспективе (ОП)¹⁶. О. Павел Флоренский подчеркивает, что «рисунки детей, в отношении неперспективности, и именно обратной перспективы, живо напоминают рисунки средневековые, несмотря на старание педагогов внушить детям правила линейной перспективы; и только с утратой непосредственного отношения к миру дети утрачивают обратную перспективу и подчиняются напётой им схеме... Обучение перспективе¹⁷ есть именно дрессировка» [3]. Впоследствии этот факт подтверждался и другими авторами [49].

Обратная и/или аксонометрическая перспектива может доминировать в зрительном восприятии некоторых взрослых людей, постоянно пребывающих в пространствах открытых монотонных ландшафтов. На близком расстоянии от визуально воспринимаемого объекта в перцептивном пространстве наблюдателя могут чередоваться различные (прямая, аксонометрическая или обратная) перспективы, периодически сменяя друг друга при константном положении точек перехода между ними [50]. По-видимому, представители некоторых этнических групп способны сочетать незауалированное локомоциями «туннельное» восприятие близкорасположенных предметов в линейной перспективе с обратно-перспективным восприятием более удаленных предметов [51].

Для гносеологических позиций о. Павла Флоренского обратная перспектива имеет фундаментальное значение. По мнению Г. Ф. Перетяткина, их важным философским аспектом является содержащееся в «Философской антропологии» утверждение о том, что «особливость различных восприятий должна быть в соответствии с **метафизическими линиями мира**. **Метафизические плоскости снαιности бытия выражаются в своеобразиях психологического устройства нашего опыта**» (выделено нами). Это «психологическое своеобразие» придает сходство логике И. Канта и о. Павла, однако у первого в ее основе лежит время, а у второго — некие «**метафизические линии мира**» — категории явно пространственной модальности [52].

Пространство в представлениях о. Павла играет роль трансцендентальной схемы, объединяющей чувственную и рассудочную стороны зрительного восприятия, аналогичную той, которую у Канта выполняет время, а пространственный континуум, открывающий себя в обратной перспективе — способа его реализации.

Основываясь на ретроспективном анализе существовавших в связи с этим представлений, Г. Ф. Перетяткин считает, что позиции Канта и Флоренского отражают различные этапы становления мировоззренческих позиций человечества, причем выражение времени через пространственные схемы по Флоренскому исторически имеет более раннее происхождение, чем пространства — через временные — по Канту [52].

Целостность и пространственно-временной континуум зрительного восприятия

Мы показали, что, применительно к проблеме целостности механизма зрительного восприятия, позиции Гибсона и Флоренского не противоречат друг другу, хотя и по-разному оценивают значение обеспечивающих его временных

¹⁶ В чем легко убедиться, рассматривая детские рисунки.

¹⁷ Имеется в виду — в прямой (линейной) перспективе.

и пространственных схем. Характерной особенностью теории Дж. Гибсона является создаваемая подвижностью наблюдения временная «текучесть» структур ООС, «размораживающая», по его выражению, неподвижную естественную перспективу и обеспечивающая объемное восприятие пространства. Пространство в этом случае воспринимается через временные изменения. По мнению о. Павла Флоренского, восприятие физического пространства в обратной перспективе позволяет сформировать континуум временных состояний в перцептивном пространстве, т.е. воспринимать время через изменчивость пространственных форм. Подвижность при этом является вторичным, относительно обратной перспективы, фактором.

Очевидная симметрия позиций Дж. Гибсона и о. Павла Флоренского наводит на мысль о возможностях их синтеза на основе единой схемы пространственно-временного континуума зрительного восприятия. Препятствием этому является различная модальность понятий подвижности и перспективы, которую можно преодолеть с помощью метода бинарных оппозиций и образуемых ими невырожденных (истинных) триад [53].

Ключевая роль подвижности в теории Дж. Гибсона позволяет обобщить его представления в виде бинарной оппозиции: **«подвижность — покой»**. Подвижность воспринимающих систем и локомоции наблюдателя могут реализоваться при сохранении их пространственной целостности, либо в результате снижения ее уровня, т.е. распада на составляющие элементы. Вследствие этого данную оппозицию можно представить в форме истинной триады:



Принимая во внимание то, что в идеальном случае преобразование подвижной целостной системы в совокупность независимых друг от друга подвижных элементов с необходимостью включает в себя мгновенное состояние «нулевой» подвижности, при котором система прекращает свое существование как единое целое, логично преобразовать истинную триаду в триаду вырожденную¹⁸:

«подвижность/целостность — покой — подвижность/распад».

Позиция о. Павла Флоренского о пространственном восприятии также может быть представлена в форме вырожденной триады перспектив различных типов:

«прямая — аксонометрическая — обратная».

¹⁸ В отличие истинной триады, вершина которой расположена на качественно отличном от составляющих исходную бинарную оппозицию семантическом уровне, вершина вырожденной триады находится на одном с ними уровне, графически — на одной прямой.

Несмотря на то, что в своей теории о. Павел придает главное значение пространству, а Дж. Гибсон — времени, в контексте целостности механизма зрительного восприятия их взгляды объединяет пространственно-временная константность, т. е. отсутствие третьего измерения и временных изменений в «нулевой» точке, которые в первом случае обеспечиваются аксонометрической перспективой, а во втором — неподвижностью воспринимающих систем и воспринимаемых объектов.

Временная континуальность зрительного восприятия в теории Дж. Гибсона непосредственно зависит от скорости локомоций, возрастая с ее увеличением и согласованностью их поведения. С этих позиций, целостное восприятие структур ООС при снижении их подвижности вплоть до состояния покоя в «нулевой» точке, должно завершиться превращением трехмерного зрительного образа в двумерный. Следующее за этим состоянием возрастание несогласованной подвижности отдельных подсистем неизбежно приведет к снижению целостности и расщеплению формирующегося образа, а затем — к его полной деградации.

Согласно теории о. Павла, восприятие пространства в обратной перспективе не зависит от активности локомоций, так как, по всей видимости, оно является рудиментом древнего и более совершенного зрения, утраченного человеком в условиях городской среды и развития технологий. В переходной — аксонометрической перспективе, или «нулевой» точке — пространственное восприятие не создает объемного образа, поскольку в ней размеры воспринимаемого объекта не изменяются с расстоянием. Изменение геометрии перцептивного пространства при переходе к прямой перспективе связано с уменьшением числа его измерений вплоть до одного, если этот переход не маскируется факторами подвижности, повышающими целостность пространственного восприятия. Последующая деградация теоретически должна привести к тому же конечному результату, что и в случае расщепления зрительного восприятия, т.е. к его прекращению. Эти соображения позволяют объединить позиции Гибсона и Флоренского в виде Схемы 3:



Схема 3. Синтез позиций Гибсона и Флоренского

Оси координат, представленные оппозициями:

ЦЕЛОСТНОСТЬ ----- РАСПАД
ПРЯМАЯ ПЕРСПЕКТИВА ----- ОБРАТНАЯ ПЕРСПЕКТИВА

с нулевой точкой аксонометрии/неподвижности, делят поле возможных состояний перцептивного пространства на 4 сектора, каждый из которых ограничен векторами двух типов: изменений подвижности ООС, и вариаций перспективы пространственного образа. В направлениях, обозначенных векторами обратной перспективы или целостности, в процессе зрительного восприятия должно происходить образование пространственного континуума временных состояний или временного континуума пространственных форм, соответственно.

В связи с этим можно предполагать следующие возможности.

Сектор 1. Общий принцип формирования указанных состояний в этой области соответствует представлениям Флоренского о декорирующей роли локомотий и подвижности воспринимающих систем в процессе создания иллюзии открытого пространства, построенного по закону прямой перспективы. Подвижность структур ООС и возрастание целостности зрительного восприятия является в этом случае фактором, компенсирующим сужение перцептивного пространства при усилении восприятия этого типа. По-видимому, при подвижности, недостаточной для сохранения иллюзии открытого пространства, размерность его перцептивного образа сокращается вплоть до одного измерения. Дальнейшее развитие этого процесса приведет к полному прекращению зрительного восприятия.

Сектор 2. Снижение целостности механизма зрительного восприятия при доминировании в нем даже аксонометрической перспективы приведет к расщеплению пространственного образа, в результате чего он станет двумерным. Переход к прямой перспективе и ее развитие усилит деградацию перцептивного пространства, сократив его размерность до одного измерения, а далее — полностью прекратит зрительное восприятие.

Сектор 3. Пространственное восприятие в обратной перспективе, по-видимому, способно до определенной степени «уравновесить» дезинтегрирующие эффекты снижения целостности его механизма и расщепления зрительного образа.

Сектор 4. Доминирование обратной перспективы в сочетании с высокой целостностью зрительного восприятия в идеальном случае приведет к синтезу временного континуума пространственных форм и пространственного континуума временных состояний. Однако в реальных условиях формирование единого пространственно-временного перцептивного континуума недостижимо, так как для этого, в частности, требуются способности к визуализации скрытых поверхностей. Однако упоминавшиеся ранее результаты экспериментов Каплана [54] вместе с использованным А. Бергсоном

«веерном» образом отдельных моментов бесконечно быстрого времени, развернутых в пространстве [55] и Дж. Гибсона о фундаментальном значении заслоняющих краев [18], свидетельствуют о гипотетической возможности развития пространственного восприятия и в этом направлении.

Нарушения зрительного восприятия: клаустрофобия и агорафобия [56]

Психофизиологические основы некоторых известных нарушений зрительного восприятия и связанных с ними синдромов могут обсуждаться с позиций предложенной двумерной классификации разнообразия пространственно-временных состояний его систем.

Среди наиболее известных психоневрологических патологий, связанных со зрительным восприятием пространства, эти синдромы привлекают наибольшее внимание.

Во многих случаях признаки клаустрофобии проявляются с осознанием отсутствия свободы передвижения и поведения в целом, т. е. туннелированности физического и социального пространств, особенно выраженной в условиях современного города. Роль физиологической составляющей защитного комплекса, создающего иллюзию открытости через оптическое умножение точек наблюдения, очевидно, снижается вместе с возрастным снижением двигательной активности, вследствие чего нагрузка по формированию иллюзии открытого пространства все больше переносится на психику. Возможно, что при высокой активности синдрома ощущение туннелированности среды суммируется с подсознательно сохранными интранатальными впечатлениями.

С этой точки зрения, альтернативный синдром агорафобии, проявляющийся в форме боязни открытых пространств и больших скоплений людей, возникает, как следствие избыточной активности психофизического механизма, усиливающего иллюзию открытости вплоть до утраты осторожности, что, раньше или позднее приводит к травматическим последствиям, наиболее частым у детей младшего возраста, или лиц, пребывающих в состоянии алкогольного или наркотического опьянения. В результате психической переработки травматического опыта в таких случаях может сформироваться устойчивая ассоциация открытого пространства с чувством опасности.

Таким образом, синдромы клаустро- и агорафобии можно представить, как издержки пространственной перцепции в *секторе 1* схемы (3), в котором линейная перспектива сочетается с высокой целостностью зрительного восприятия и подвижностью элементов его механизма. Недостаточная или чрезмерная завуалированность перцептивного «туннеля» приводит, соответственно, к его реалистичному — одномерному — восприятию вместе с драматическим осознанием недоступности выхода, либо неожиданному появлению травмирующих препятствий. Восприятие пространства в обратной перспективе предотвращает развитие указанных фобий: демонстрацией более высоких уровней организации пространства в первом случае, либо устранением этой декорации — во втором.

Альтернатива: «Мысли и сердце»¹⁹ святителя Луки

...мозг нельзя считать органом чувств и исключительным органом высшего познания, ...это в огромной мере подтверждает учение Священного Писания о сердце как органе чувств вообще и особенно высших чувств. ...Как это ни сомнительно для неверующих, мы утверждаем, что сердцем можно воспринимать вполне определенные внушения прямо как глаголы Божии.

Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий)
«Дух, душа и тело»

Вот мой секрет, он очень прост: зорко одно лишь сердце. Самого главного глазами не увидишь.

Антуан де Сент-Экзюпери
«Маленький принц»

Ранее мы высказывали соображения о том, что редукционизм в медицинской науке, в частности разделяющий душевные и телесные нарушения, на протяжении последних полутора столетий не единожды становился причиной ошибочных диагнозов и калечащих назначений. Сейчас, судя по многочисленным публикациям, стереотипы несистемного восприятия психосоматических патологий преодолеваются на основе подходов персонифицированной медицины и развития высокотехнологичных методов лечения. Хотя, как уже говорилось, психосоматические заболевания и сейчас отсутствуют в перечне ВОЗ.

С этой точки зрения еще более сложной является проблема духовных повреждений, которые психиатры по идеологическим соображениям до сих пор не отделяют от психопатологий. Реальность духовного воздействия на организм человека, никогда не вызывавшая сомнений у врачей самых разных этнических культур, прямо противоречит материалистической доктрине и потому не принимается ее последователями. Хотя до сих пор медицинская наука предпочитает не касаться вопросов духовного воздействия, многие врачи уже не сомневаются в его реальности, а Церковь недавно сделала первые шаги к официальному сотрудничеству с медициной²⁰. Судя по динамике развития отношений Церкви со светскими

¹⁹ Мы взяли на себя смелость использовать название вышедшей в 1964 году книги известного советского и украинского кардиохирурга Н. А. Амосова в качестве заголовка одного из разделов нашей статьи. Нам кажется промыслительным, что этот выдающийся врач — по наитию, или под влиянием своего старшего коллеги, архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), в литературной форме вернулся к животрепещущей для всех врачей проблеме отношений чувств и рассудка.

²⁰ Начало этому процессу было положено «Основами социальной концепции Русской Православной Церкви» [2000], разделившими компетенции РПЦ и Минздрава РФ по вопросам диагностики психических патологий и духовных нарушений.

учреждениями в последние годы, можно предполагать, что в методологии медицинской науки недалекого будущего духовно-душевные и духовно-телесные воздействия будут признаны легитимными.

Ранее мы уже ссылались книгу архиепископа Симферопольского и Крымского Луки (Войно-Ясенецкого) «Дух, душа и тело» [57], внесшую значительный вклад в развитие представлений о целостности человеческого естества. Как с медицинской, так и с теологической точки зрения, для врачебной практики большое значение имеют соображения Святителя об отношениях иерархически высших — душевной и духовной — составляющих человеческого естества. Однако весьма важное место в его представлениях занимает идея о значении сердца, как главного органа чувств человека: «...наши анатомо-физиологические знания о сердце не только не мешают, а скорее даже побуждают нас считать сердце важнейшим органом чувств, а не только центральным мотором кровообращения» [57]. Эта мысль проиллюстрирована многочисленными ссылками на Св. Писание: «Для чего такие мысли входят в сердца ваши?» [Лк. 24:38]; на Св. Предание: «Сердцем осуществляются высшие функции духа человеческого — вера в Бога и любовь к Нему. Сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению» [Рим. 10:10], а также на Отцов Церкви: «Сердце правит всеми органами, и когда благодать займет все отделения сердца, господствует над всеми помыслами и членами, ибо там ум и все помыслы душевные... Ибо там должно смотреть, написана ли благодать закона духа» [58], и светских ученых: «Разум... действует медленно, принимая во внимание столько принципов, которые всегда должны, быть налицо, что он поминутно устает и разбегается, не имея возможности одновременно удержать их. Чувство действует иначе: оно действует в одну секунду и всегда готово действовать... Надо, следовательно, возложить наше упование на "чувство", иначе упование наше постоянно будет шататься» [59].

Мысли Владыки о роли сердца в человеческих эмоциях можно было бы принять за привычную метафору, если не его напоминание о том, что «не только из мозга сердце получает эти обработанные мысли, сенсорные восприятия, но и само обладает удивительной, важнейшей способностью получать из мира духовного экзогенные, нисколько не адекватные органам чувств, ощущения самого высшего порядка» [57].

Это напоминание заставляет также задуматься о соотношении перцептивной чувствительности сердца и мозга. По мнению Блеза Паскаля, «...сердце, а не разум чувствует Бога» [59]; Анри Бергсона — «Мозг... — нечто вроде центральной телефонной станции: его роль сводится к выдаче сообщения или к выяснению его. Он ничего не прибавляет к тому, что получает. Все органы восприятия посылают к нему нервные волокна; в нем помещается моторная система, и он представляет собою центр, в котором периферическое раздражение вступает в сношение с тем или иным моторным механизмом» [55], и Нобелевского лауреата, академика

И. П. Павлова — «Оставаясь на почве точных фактов, мы можем сказать, что большие полушария есть совокупность анализаторов, которые разлагают сложность внешнего и внутреннего мира на отдельные элементы и моменты и затем связывают таким образом анализированные явления с той или иной деятельностью организма» [44]. Таким образом, сердце, в отличие от мозга, способно непосредственно воспринимать «определенные внушения прямо, как глаголы Божию» [57]. Применительно к научному творчеству эти внушения можно определить, как «теологические интуиции», возникающие при общении с ионической вечностью [60].

По-видимому, различия между сердцем и мозгом, с помощью которых можно было бы подойти к объяснению разной духовной чувствительности этих органов, целесообразно искать на ранних стадиях эмбриогенеза в сравнении с другими животными объектами, так как расширение анатомического разнообразия систематически близких форм скорее позволит выявить существующие закономерности изменчивости этих органов, в связи с их перцептивными возможностями.

На рис. 1–3 [62] показаны ранние стадии эмбрионального развития, свойственные хордовым животным и человеку. В контексте данной работы особое значение приобретают взаимоотношения первичной и вторичной полостей тела (соответственно — бластоцеля и целома). Хотя филогенетически бластоцель связан с первичной водной средой, которая, согласно Книге Бытия, на 5 День Творения производит «пресмыкающихся, душу живую...» [Быт. 1, 20-22], очевидно, что нет смысла искать прямую связь состояния внутренней водной среды современных организмов с Первозданным океаном, так как от Шестоднева нас отделяют не только прошедшие тысячелетия, но и принципиально отличная от теперешней организация пространства-времени. Вместе с тем, если многие наземные животные до сих пор поддерживают связь с водной стихией, которая, по ряду физических характеристик, может иметь отношение к Первозданному океану, не исключено, что эта связь распространяется и на современные организмы, включая человека. Относительно недавно было показано, что изменения структуры воды природных водоемов и эндогенной воды человеческого организма могут служить передаточным звеном между колебаниями активности космической радиации и вспышками наиболее распространенных заболеваний сердечно-сосудистой системы [32]. Ее существование у человеческого зародыша утверждал в своих лекциях известный немецкий эмбриолог Карл Кениг, аналогизируя различные этапы эмбриогенеза с событиями Шестоднева [61].

Схемы 1–3 приводятся по статье В. В. Малахова и Е. В. Богомоловой [62] с любезного разрешения авторов.

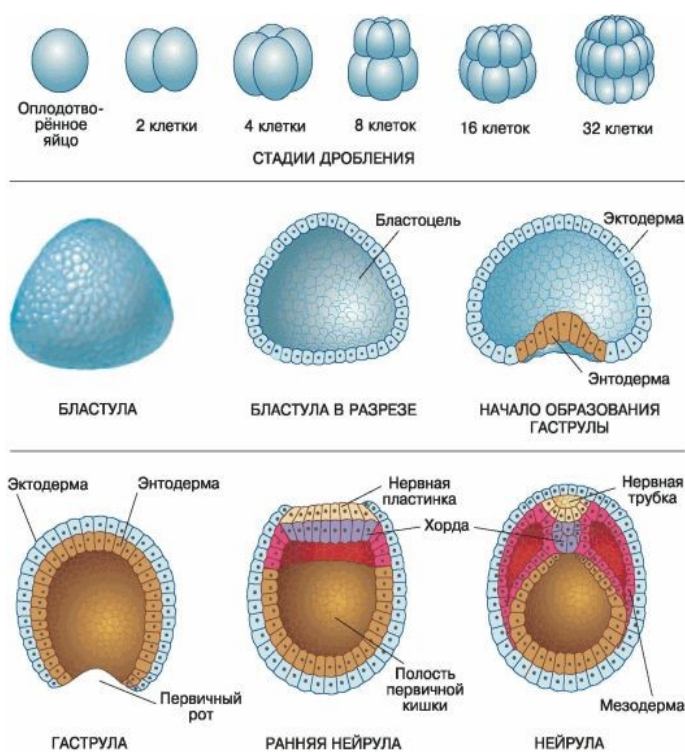


Рис. 1. Схема эмбрионального развития различных животных на стадиях бластулы, гастролы и нейрулы

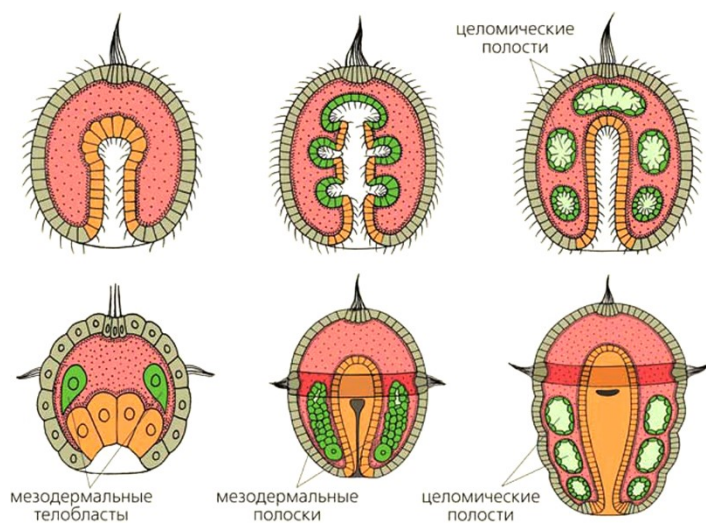


Рис. 2. Схема закладки целомической мезодермы (показана зеленым) у вторичноротых (*верхний ряд*) и первичноротых (*нижний ряд*) животных. Базальная пластинка здесь и на остальных рисунках обозначена *плотным рядом точек*

© Жиров В. К., Гонтарь О. Б., Мегорский В. В., священник Иоанн Данилец, 2023

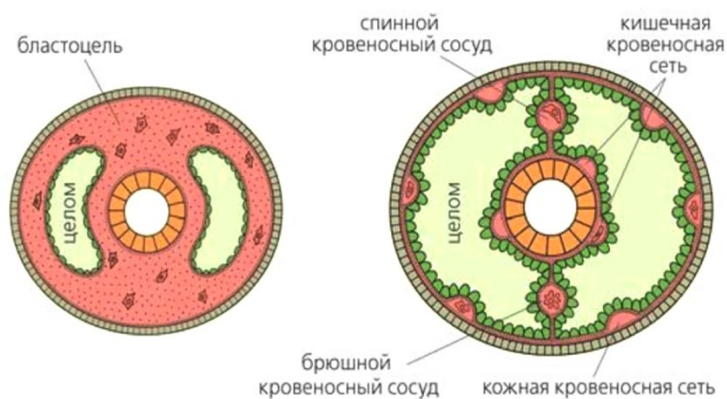


Рис. 3. Схема формирования кровеносной системы из остатков бластоцеля (показаны поперечные срезы эмбриона)

С этой точки зрения, именно первичную полость тела можно рассматривать в качестве наиболее важного приемника внешней информации, не воспринимаемой рецепторами нервной системы. В связи с этим уместно еще раз вернуться к утверждениям Дж. Дж. Гибсона о том, что формирование зрительного образа не нуждается во многоэтапной обработке, внешние воздействия не дифференцируются на отдельные стимулы, целостность восприятия поднимается до «чувств, как воспринимающих систем», а само оно «простирается и в прошлое, и в будущее» [18].

В процессе эмбрионального развития у вторичноротых животных и человека вторичная полость тела, во взрослом состоянии выполняющая опорную, выделительную и половую функции, вытесняет первичную полость, оставшаяся часть которой преобразуется в кровеносную систему, а бластоцель — в гемоцель. Кроме гемоцеля, первичная полость сохраняется в виде внутреннего пространства окружающего сердце перикарда.

В отличие от кровеносной, нервная система происходит от эктодермы и формируется заметно раньше — на стадии гастролы, в результате чего непосредственно подвергается внешнему воздействию, особенно до стадии замыкания медуллярной полосы на спинной стороне зародыша в нервную трубку. По сравнению с гемоцелом, этот путь явно проигрывает в скорости передачи и объеме передаваемой информации. Дальнейшее развитие нервной трубки вплоть до формирования головного мозга, по-видимому, связано с увеличением объема информации и усложнением процесса ее обработки по компьютерному принципу.

Эмбриологические различия между нервной и кровеносной системами дают возможность подойти к объяснению мысли святителя Луки о сочетании двух принципов восприятия на основе структурного разделения механизмов:

(1) рецепции внешних раздражителей, последующей логической обработки внешних стимулов и формирования определенного образа в коре головного мозга; (2) интуитивного получения искомой информации при участии гомоцепа. Во втором случае трудно говорить о локализации этого, чаще всего неожиданно наступающего, эффекта. Если процессы, происходящие в коре головного мозга, имеют (в основном?) физическую природу и регистрируются в виде электрической активности, то материальность связанных с восприятием «*глаголов Божиих*» систем гомоцепа должна по определению быть существенно более тонкой, для достижения прямого контакта с *эонической вечностью*.

Вместе с тем, необходимо отметить, что, как и любая сложная система, человеческое естество не может быть организовано по принципу жесткой структурно-функциональной специализации ее частей, поскольку такая стратегия связана с повышенным риском необратимых повреждений. Можно думать, что именно поэтому святитель Лука не придавал своим взглядам императивной формы²¹ и был далек от того, чтобы однозначно утверждать различную функциональную специализацию сердца и головного мозга в процессе восприятия. Однако высказанные им соображения серьезно дополнили традиционные подходы к данной проблеме, работа над которой безусловно должна быть продолжена в дальнейшем.

Ландшафтная терапия: синтез восприятия и адаптации

Многочисленные сведения о психологическом воздействии садов и парков указывают на возможность коррекции нарушений зрительного восприятия путем длительного созерцания ландшафтов определенной пространственной организации. Согласно Схеме 3, геометрическое разнообразие перцептивного пространства определяется изменчивостью его перспективы, локомоциями и подвижностью наблюдаемого объекта.

По-видимому, психотропная активность ландшафта обусловлена определенным сочетанием этих факторов, специфичных относительно конкретных видов нарушений восприятия и психофизических особенностей самого наблюдателя. Однако далеко не всегда можно разграничить нормальное и патологическое формирование зрительного образа, как и вообще психическую норму и нарушения психики. В контексте развиваемых здесь взглядов однозначно различаются только континуальные²² и дискретные типы зрительного восприятия. Но, поскольку между ними существует целый

²¹ Несмотря на свой достаточно жесткий и непримиримый характер.

²² И в этом случае восприятие теоретически должно расширяться за физические пределы зрения.

спектр переходных форм, многообразии которых далеко не всегда можно выразить в терминах современной психофизиологии²³, очевидно, что для их определения требуется более емкий понятийный аппарат. Его основные принципы обсуждались выше и были положены в основу предлагаемой классификации различных форм зрительного восприятия (Схема 3).

Так как геометрические характеристики традиционных садов, в том числе, определяющие их психотропные свойства, являются производными соответствующей культурной среды, их невозможно формализовать, не прибегая к духовным основам базовой культуры. Для китайского садового искусства, сформировавшегося более трех тысяч лет назад на основе синтеза религиозно-философских систем даосизма, конфуцианства и буддизма, это имеет особое значение [63].

Традиции китайского садового искусства

Не будет преувеличением сказать, что до сих пор именно китайская культура является лидером в отношении технологий моделирования перцептивного пространства и формирования определенных зрительных образов через психофизическое воздействие искусственных ландшафтов²⁴.

Проблема лечебных садов имеет продолжительную историю, однако, в подавляющем большинстве случаев в различных (особенно — древних языческих) культурах их терапевтическая функция лишь дополняла основную — сакральную [64]. С этой точки зрения особый интерес представляют китайские сады, гармонически сочетающие духовное с материальным, в частности, терапевтическим. Поэтому с древних времен в Китае сад использовался как в эстетических, так и лечебных целях. Высокий уровень технологий психологического воздействия, достигнутый в садово-парковой культуре древнего и средневекового Китая, дает все основания использовать этот опыт при создании теоретических основ современной ландшафтной терапии. Вместе с тем, нельзя не разделить сомнения ведущего отечественного специалиста по дальневосточным садам Е. В. Голосовой «...о правомерности и рациональности использования учения, в основу которого заложена определенная география местности и присущие ей экологические параметры и законы, для других географических зон» [63]. Однако в настоящее время специфические особенности культуuroобразующих сред Китая и христианского мира уже не создают непреодолимой преграды для использования китайских технологий психотропной активности искусственных ландшафтов в европейской

²³ А интерпретация во многом зависит от научной позиции автора.

²⁴ Мы не рассматриваем здесь возможности прямого духовного воздействия с помощью ландшафтного дизайна, технологии которого лежали в основе традиционных китайских садов.

ландшафтной терапии. Связующим в этом смысле звеном могут служить представления о континуальной целостности зрительного восприятия о. Павла Флоренского и Дж. Гибсона, поскольку онтологическая и гносеологическая целостность мира вообще является одним из основополагающих принципов трех главных религиозно-философских систем, послуживших духовной основой традиционных китайских садов — даосизма, конфуцианства и буддизма.

Более тысячелетия назад в китайской области Сучжоу, расположенной в нижнем течении реки Янцзы и отличающейся разнообразием форм классических садов, была разработана классификация, включающая следующие типы садовых ландшафтов:

- **противоположных** — образующих различные картины, последовательно раскрывающиеся для зрителя в проемах архитектурных конструкций при его движении;
- **открытых** — обеспечивающих восприятие нескольких картин одновременно;
- **разделенных** — последовательно раскрывающих для зрителя отдельные участки сада по принципу анфилады дворцовых комнат при его движении;
- **сквозных** — построенных по принципу почти полностью разделенных перегородками участков, через проемы в которых просматриваются конструкции соседних кластеров, и
- **заимствованных** — использующих фрагменты внешних пейзажей, вписанных в общую ландшафтную конструкцию сада [63].

Сравнивая предложенную ранее Схему 3 с данной классификацией, сучжоуские типы садовых ландшафтов можно систематизировать с точки зрения изменчивости соотношений целостности — кластеризации, с одной стороны, и прямой-обратной перспективы перцептивного пространства — с другой. Очевидно, что при восприятии ландшафтов в последовательности: **противоположные-разделенные-сквозные**, его дискретность растет вплоть до состояния явно выраженной кластеризации в последнем случае. С другой стороны, **заимствование** крупномасштабных элементов (в частности, естественных возвышенностей) у внешних ландшафтов и встраивание их в садовую композицию, можно рассматривать как способ усиления обратной перспективы в целостной картине всего ансамбля, а его **открытость**, согласно взглядам Флоренского, — как завуалированную локомоциями одномерность восприятия в прямой перспективе.

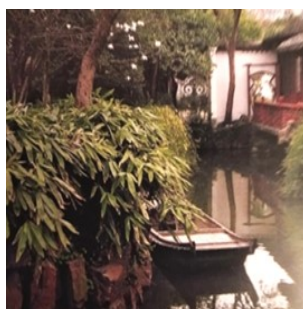
Суммируя сказанное, древнекитайскую классификацию ландшафтов можно спроецировать на схему (3) следующим образом:



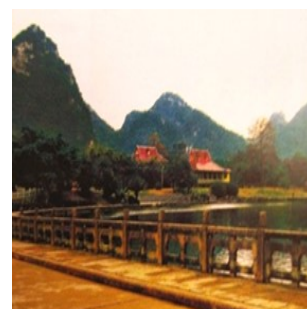
Противоположный пейзаж
Шоусиху, Янчжоу



Открытый пейзаж
правительственная
резиденция Дяоюйтай,
Пекин



Разделенный пейзаж
сад Гуи, Наньсян



Займованный пейзаж
парк Луньтань, Лючжоу



Сквозной пейзаж
храм Даминсы, Янчжоу

Рис. 4. Проекция принципа сучжоусской классификации ландшафтов на объединенную Схему 3 состояний перцептивного пространства по Флоренскому — Гибсону. Фотографии садовых ландшафтов приводятся по книге Е. В. Голосовой [63] с любезного разрешения автора

В этой схеме особое внимание обращают на себя **разделенные** пейзажи, занимающие промежуточное положение между **займованными** и **открытыми** пейзажами по горизонтали, и между **противоположными** и **сквозными** — по вертикали.

Учитывая то, что каждый тип пейзажа занимает на Схеме 3 достаточно обширную область с нечетко выраженными границами, можно думать, что «нулевая» точка, соединяющая аксонометрическую перспективу на оси абсцисс с пределом целостности зрительного восприятия на оси ординат, находится внутри области **разделенных** пейзажей. Это согласуется с традиционными формами организации их пространства, так как «анфиладный» принцип китайских садовых конструкций²⁵ минимизирует использование прямых линий, препятствуя восприятию в линейной перспективе. Однако он также не способствует доминированию обратной перспективы, для восприятия в которой необходимы большие размеры объектов заднего плана, значительно превышающие размеры близко расположенных объектов. По-видимому, в идеале **разделенные** пейзажи способствуют развитию аксонометрической перспективы, что является одним из факторов уменьшения глубины перцептивного пространства. Кроме того, на расположение «нулевой» точки в этой области указывает их переходный характер между **противоположными** и **сквозными** пейзажами.

Заключение

Суммируя сказанное, можно заключить, что терапевтические эффекты зрительного восприятия растительных ландшафтов и отдельных растений обусловлены корректирующим действием визуального образа определенной пространственной геометрии на структуры различных уровней организации человеческого организма. Результаты исследований ряда авторов и собственные данные позволяют предполагать, что в основе механизмов экологической, в частности, ландшафтной терапии лежит общий для человека и растений принцип взаимоотношения адаптивных реакций, сочетающий две бинарные оппозиции изменений адаптирующихся структур или функций, принадлежащих разным уровням иерархической вертикали, от социального / фитоценотического до мембранного:

- уменьшения — увеличения линейных размеров/ширины функционального диапазона;
- целостности — кластеризации соответствующих структур и функций.

Возможность классификации с этих позиций архитектурного разнообразия традиционных китайских садов, при том, что целостность мировосприятия является важнейшей особенностью данной культуры, подтверждает справедливость предложенного нами систематического принципа. Однако данные, которыми мы располагаем в настоящее время, не дают конкретного ответа на вопрос о механизмах терапевтической активности растительного мира и ландшафтных композиций, в связи с чем последующее обсуждение этой проблемы имеет, скорее, гипотетический характер.

Объяснение позитивных психофизиологических эффектов созерцания красивых растений или их композиций, как и других эстетически привлекательных

²⁵ В отличие от анфиладного принципа европейской архитектуры.

объектов, в контексте взглядов архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), значительно упростилось с появлением концепции А. Н. Алехина и А. В. Курпатова о психосоматическом континууме, который формируется не одним, а двумя — психосоматическим и соматопсихическим — векторами [48]. Но, хотя эта концепция заметно приблизила общие представления о взаимодействии психики и сомы к позициям Владыки Луки, применительно к проблеме механизма ландшафтной терапии, пока остаются открытыми два весьма важных вопроса:

(1) как с помощью зрения происходит не только «считывание» совокупности внешних признаков растительных объектов, но и оценка характера отношений между вариациями размеров и целостности для различных уровней их структурной иерархии²⁶, и

(2) каким образом кодируется информация, содержащаяся в сформированном зрительном образе, и осуществляются: ее передача по нисходящим уровням структурной иерархии, дешифровка по прибытии к «месту назначения» и активация соответствующих данному уровню физиологических механизмов, обеспечивающих необходимые адаптивные перестройки?

Согласно нашим данным, формализация воспринятой в виде зрительного образа информации и ее передача по принципу «вертикального» шунтирования, обеспечивающая единообразие адаптивных реакций разных уровней организации, требует использования, по меньшей мере, двух бинарных оппозиций, представленных абстрактными понятиями: гипертрофия-атрофия и целостность-кластеризация.

Очевидно, что теоретически наиболее важная сторона этого процесса связана с межуровневой передачей гигантских объемов информации в течение не слишком продолжительного (порядка десятков минут) периода времени, что, естественно, может вызвать сомнения в реальности его существования. Вместе с тем, многолетний и разнообразный опыт практического применения ЛТ, на который мы ссылались ранее, указывает на необходимость поиска альтернативных теоретических решений данной проблемы.

По нашему мнению, возможный подход к такому решению связан с развитием представлений о шунтирующих связях у растений и человека, как основы целостности их организации.

Возвращаясь к обобщенной модели взаимоотношений адаптивных реакций у растений и человека, и различных форм зрительного восприятия (Схема 3), необходимо еще раз подчеркнуть, что, в соответствии с ней, формирование возможного разнообразия адаптивных состояний подчиняется единому принципу для каждого из иерархических уровней. Хотя их структурно-функциональные характеристики имеют разную модальность и не могут сравниваться непосредственно,

²⁶ Следует подчеркнуть, что единство принципа взаимодействия адаптивных реакций на всех уровнях организации вовсе не означает их динамического единообразия, т. е. синхронизации их поведения. Следовательно, при этом должен формализоваться общий принцип этих отношений, использующий абстрактные понятия.

«нулевые» точки пересечения осей X и Y отличаются отсутствием пространственно-временных изменений и, следовательно, определенной модальности. Это означает, что данные точки образуют конечное множество, ограниченное выделенными уровнями организации человеческого или растительного организмов, в совокупности образующее канал вертикальной (шунтирующей) связи, функционирование которого обусловлено его особыми пространственно-временными свойствами (в определенном смысле — вневременным и внепространственным) положением «нулевых» точек структур разных уровней организации.

Это позволяет задуматься над причастностью канала вертикальной связи к «эонической вечности», которая, по определению В. Н. Лосского *«стабильна и неизменна; она сообщает миру взаимосвязанность и умопостигаемость его частей»* [65]. Последнее подтверждается, в частности, недавним исследованием иерея Сергия Кривовичева [60], показавшего связь с эонической вечностью интуитивного познания в науке. Данные представления послужили развитию взглядов архиепископа Луки о ключевой роли сердечно-сосудистой системы в восприятии *«глаголов Божших»* — нового апологетического направления, духовно-теоретической основой которого в 1947 году стала его работа «Дух, душа и тело».

Анализ взаимоотношений материального и духовного в адаптациях человеческого организма, проведенный нами в целях теоретического обоснования ландшафтной терапии, возможно, окажется полезным и для решения отдельных вопросов православной апологетики.

Список источников

1. Епископ Василий (Родзянко). Теория распада Вселенной и вера Отцов. М.: Паломникъ, 2003. — 250 с.
2. Кант И. Критика чистого разума. — М. Мысль, 1963. — 799 с.
3. Священник Павел Флоренский. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — 3 изд. — М.: Академический проект, 2021. — 905 с. — (Философские технологии).
4. Жиров В. К., Гонтарь О. Б., Мегорский В. В. Межуровневые связи в адаптациях фитогенных систем // Известия Российской Академии Наук. Серия Биологическая. М.: РАН, № 2. 2020. С. 137–143.
5. Курпагов А. В., Алехин А. Н. Философия психологии. Новая методология. — М.: «ОЛМА Медиа Групп». 2006. — 448 с.
6. Святитель Лука, (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. — Москва: Терирем, 2017. — 179 с.
7. Епископ Василий (Родзянко). Теория распада Вселенной и вера Отцов. М.: Паломникъ, 2003. — 250 с.
8. Маркова Л. А. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН. Научно-ред. совет: В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин. М., Мысль, 2010. Т. IV. С. 316–317.
9. Вавилов Н. И. Закон гомологических рядов в наследственной изменчивости // Теоретические основы селекции растений / под ред. Н. И. Вавилова. — М.; Л.: Сельхозгиз, 1935. — Т. 1 : Общая селекция растений. — С. 75–128.

10. Любищев А. А. Проблема целесообразности // Любищев А. А. Проблемы формы систематики и эволюции организмов. М.: Наука, 1982. С. 155.
11. Мелехов Д. Е. Психиатрия и проблемы духовной жизни. "Русское возрождение" №№ 46–49, 1989–1990.
12. Антоний Сурожский (Блум), митр. Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001–2002) / пер. с англ. М.: Никея, 2013. 288 с.
13. Жиров В. К., Гонтарь О. Б., Мегорский В. В. Межуровневые связи в адаптациях фитогенных систем // Известия Российской Академии Наук. Серия Биологическая. М.: РАН, № 2. 2020. С. 137–143.
14. Жиров В. К., Закревский Ю. Н., Гонтарь О. Б., Мегорский В. В., Койгерова А. А., Маурчева П. А. Ландшафтная терапия нарушений зрительного восприятия на Крайнем Севере // Морская медицина. 2021. Т. 7, № 1. С. 7–19.
15. Архиепископ Михаил (Чуб). К вопросу об источниках богословия св. священномученика Мефодия Олимпийского. https://azbyka.ru/otechnik/Mefodij_Olimpijskij/.
16. Прп. Максим Исповедник. Вопросы и ответы к Фалассию. Вопрос XLII // Творения. Т. 2. М., 1993. С. 111.
17. О цели жизни нашей христианской. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым / Преподобный Серафим Саровский; Н. А. Мотовилов. — Киев: Киево-Печерская Успенская Лавра, 2013. — 79 с.
18. Гибсон, Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс. 1988. — 464 с.
19. Cleve Backster, Primary Perception: Biocommunication with plants, living foods, and human cells (2003) White Rose Millennium Press, ISBN 0-9664354-3-5, Website Архивная копия от 29 ноября 2019 на Wayback Machine.
20. Robert Carroll. The Skeptic's Dictionary: A Collection of Strange Beliefs, Amusing Deceptions, and Dangerous Delusions. — John Wiley & Sons, 2011. — P. 294–296. — ISBN 978-1-118-04563-3.
21. Kenneth Horowitz, Donald Lewis and Edgar Gasteiger. (1975). Plant Primary Perception: Electrophysiological Unresponsiveness to Brine Shrimp Killing. Science, 189. pp. 478–480.
22. Лихачев Д. С. «Сады Лицея». О литературе Нового времени. — Л.: Наука, 1984. — С. 295–310.
23. Серафим (Роуз), иеромонах. Бытие: сотворение мира и первые ветхозаветные люди. — М.: Русский паломник, 2004. — 703 с.
24. Иванов Николай, протоиерей. И сказал Бог... Толкование первых глав Книги Бытия. — М.: Христианская жизнь, 2005. — 478 с.
25. Сысоев Даниил, диакон. Эволюционизм в свете православного учения. В кн.: Шестоднев против эволюции. В защиту святоотеческого учения о творении (Сборник статей). Под ред. диакона Даниила Сысоева. — М.: Паломник, 2000. — С. 41–54.
26. Зенкевич Л. А. Введение. В кн.: Жизнь животных. Под ред. Л. А. Зенкевича. М.: Просвещение. С. 5–64, 1968.

27. Протоиерей Константин Буфеев. Животные рядом со Святыми. — М.: Изд. «Шестоднев», 2012. — 308 с.
28. Чикалин М. В. Шестоднев в комментариях иудеев, христиан, языковедов. Москва: Апологет, 2003. — 29 с.
29. Серебрякова Т. И. Жизненные формы растений. В кн.: Жизнь растений. Под ред. А. А. Федорова. М., Просвещение, 1974. т 1. — с. 87–98.
30. Гелашвили Д. Б., Иудин Д. И., Розенберг Г. С., Якимов В. Н., Солнцев Л. А. Фракталы и мультифракталы в биоэкологии. — Нижний Новгород: изд-во НГУ, 2013. — 370 с.
31. Ким Бон Хан. Система Кенрак и теория Санала // Вестник Академии Кенрак КНДР, № 2, 1965. Изд. Медицинской литературы, КНДР, Пхеньян.
32. Винниченко М. Б., Белишева Н. К., Жиров В. К. Модуляция свойств воды вариациями космических лучей // ДАН. Науки о Земле. 2009. Т. 429, № 6. С. 816–820.
33. Шредер М. Фракталы, хаос, степенные законы. Миниатюры из бесконечного рая. — Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2005. — 528 с.
34. Владимиров Ю. А., Арчаков А. И. Перекисное окисление липидов в биологических мембранах. — М.: Наука, 1972. — 273 с.
35. Halliwell B. Chloroplast metabolism // The structure and functions of chloroplasts in green leaf cell. — Oxford: Clarendon Press. 1984, p. 30–35.
36. Мерзляк М. Н., Жиров В. К. Свободнорадикальное окисление в хлоропластах при старении растений. // Актуальные проблемы биофизики растительной клетки. — М.: ВИНТИ, 1990, с. 101–135.
37. Yang S. P. The chemistry and biochemistry of plant hormones // Recent advances in phytochemistry / V. C. Runecles, E. Soundheimer, P. C. Watton. — NY-London: Acad. Press. 1974. p. 131–164.
38. Журавлев А. И. Развитие идей Б. Н. Тарусова о роли цепных процессов в биологии // Биоантиокислители в регуляции метаболизма в норме и патологии. Под ред. А. И. Журавлева. — М.: Наука, 1982. — С. 3–36.
39. Канунго М. Биохимия старения. — М.: Мир, 1982. — 294 с.
40. Кренке Н. П. Теория циклического старения и омоложения растений и ее практическое применение / Н. П. Кренке. — М.: Сельхозгиз, 1940. — 135 с.
41. Чернов Г. Н. Кренке и его теория старения и омоложения / Г. Н. Чернов. — М.: Изд. АН СССР, 1963. — 117 с.
42. Зауралов О. А. Два типа устойчивости растений // Проблемы и пути повышения устойчивости растений к болезням и экстремальным условиям среды в связи с задачами селекции, ч. 1. — Л.: изд. ВИР, 1981. — С. 9–11.
43. Жиров В. К., Голубева Е. И., Говорова А. Ф., Хаитбаев А. Х. Структурно-функциональные изменения растительности в условиях техногенного загрязнения на Крайнем Севере. — М.: Наука, 2007. — 166 с.
44. Павлов И. П. Полное собрание сочинений / АН СССР. — Изд. 2-е, доп. — М.: Изд-во АН СССР, 1951 – 1954. Т. 5 : Лекции по физиологии / ред. Э. Ш. Айрапетянц. — 1952. — 567 с.

45. Антоний Сурожский (Блюм), митрополит. Тело и материя в духовной жизни / Пер. с англ. по изд.: *Body and matter in spiritual life. Sacrament and image: Essays in the Christian understanding of man.* Ed. A.M. Allchin. London: Fellowship of S. Alban and S. Sergius, 1967. <http://www.practica.ru/Ma/16.htm>.
46. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Москва: РПЦ, 2000 — 57 с.
47. Жиров В. К., Закревский Ю. Н., Гонтарь О. Б., Мегорский В. В., Койгерова А. А., Маурчева П. А. Ландшафтная терапия нарушений зрительного восприятия на Крайнем Севере // *Морская медицина.* 2021. Т. 7, №1. С. 7–19.
48. Курпатов А. В. Алехин А. Н. *Философия психологии. Новая методология.* — М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2006. — 448 с.
49. Гончаров О. А. Закономерности восприятия и изображения перспективных отношений // *Психологический журнал Международного университета природы, общества и человека «Дубна».* 2009. № 4. с. 1–15.
50. Койгерова А. А. Особенности пространственного восприятия лиц с психическими расстройствами как основа построения лечебных ландшафтов // *Вестник уральской медицинской академической науки.* 2019. Т. 16, № 2. С. 273–278.
51. Жиров В. К., Гонтарь О. Б., Маурчева П. А. Особенности пространственной организации ландшафтов Кольского Севера в контексте духовности поморской и саамской культур // *Сборник докладов региональной научно-практической конференции в рамках общественного форума «Всемирный Русский Народный Собор» 26–27.11. 2015 года, г. Кировск Мурманской области.* Под ред. А. М. Ершова. Мурманск: изд. МГТУ, 2015. С. 27–32.
52. Перетягькин Г. Ф. Мир в прямой и обратной перспективе: Размышления на тему Флоренского. // *Научные ведомости БелГУ. Философия. Социология. Право.* 2009. № 10 (65). Вып. 9. С. 5–18.
53. Баранцев Р. Г. Системная триада — структурная ячейка синтеза / Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 1988. Под ред. Б. М. Гвишиани и др. — М.: Наука, 1989. — С. 193–198.
54. Kaplan, G. A. Kinetic disruption of optical texture: The perception of depth at an edge. *Perception and Psychophysics*, 1969, 6, Pp. 193–198.
55. Бергсон А. *Творческая эволюция.* — С.-Петербург, 1914. — 230 с.
56. Жиров В. К., Гонтарь О. Б., Маурчева П. А. Лечебные ландшафты в контексте психологии пространственного восприятия: традиции и современные подходы // *Ландшафтная архитектура в ботанических садах и дендропарках: материалы IX Международной научной конференции / отв. ред. д. с.-х. н. Е. В. Голосова, науч. ред. к. б. н. Н. А. Трусов; 4–6 сентября 2017 г. Соловки.* 2017. С. 49–54.
57. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). *Дух, душа и тело.* М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2008. — 496 с. Далее в ссылках — «ДДТ».
58. прп. Макарий Великий, цит. по ДДТ.
59. Блез Паскаль, цит. по ДДТ.

60. С. В. Кривовичев, иерей. Теологические интуиции в естественных науках: история и современность: автореф. дис. ... кандидата богословия. СПб., 2021. — 22 с.
61. Кениг, Карл. Эмбриология и возникновение мира. Чебоксары: Антропософский центр социальной терапии, 2001. — 126 с.
62. Малахов В. В., Богомолова Е. В. Новый взгляд на строение и происхождение полости тела многоклеточных (*окончание*) // Природа. 2016. № 12.
63. Голосова Е. В. Ландшафтное искусство Китая. — М.: Наталис, 2008. — 327 с
64. Рандхава М. Сады через века. — М.: Знание, 1981. — 320 с.
65. Лосский В. Н. Догматическое богословие. Образовательный портал СЛОВО. С. 3. Творение: время и вечность.

Информация об авторах

В. К. Жиров — доктор биологических наук, член-корреспондент РАН, директор Научно-исследовательского центра медико-биологических проблем Кольского научного центра РАН;

О. Б. Гонтарь — кандидат биологических наук, заместитель директора Научно-исследовательского центра медико-биологических проблем Кольского научного центра РАН;

В. В. Мегорский — кандидат медицинских наук, директор Филиала «Научно-исследовательская лаборатория ФБУН «Северо-Западный научный центр гигиены и общественного здоровья»;

И. Данилец — настоятель храма свв. Новомучеников и Исповедников Российских г. Апатиты, Мурманская область, благочинный Апатитского благочиния Мурманской епархии РПЦ.

Information about the authors

V. K. Zhiron — Doctor of Biological Sciences, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Director of the Research Center for Biomedical Problems of the Kola Science Center of the Russian Academy of Sciences;

O. B. Gontar — PhD in Biology, Deputy Director of the Research Center for Biomedical Problems of the Kola Science Center of the Russian Academy of Sciences;

V. V. Megorsky — Candidate of Medical Sciences, Director of the Branch "Research Laboratory of the North-West Scientific Center for Hygiene and Public Health";

I. Danilets — rector of the Church of Sts. New Martyrs and Confessors of Russia, Apatity, Murmansk Region, Dean of the Apatity Deanery of the Murmansk Diocese of the Russian Orthodox Church.

Православие и наука в Арктике. С. 154–161.
Orthodoxy and Science in the Arctic, pp. 154–161.

Научная статья
УДК 215
doi:10.37614/978.5.91137.498.3.012

ИСТОРИКО-ЯЗЫКОВОЙ АНАЛИЗ КНИГИ ЕНОХА

Священник Павел Дмитриев

Православный приход Рождества Иоанна Предтечи, г. Кандалакша, Мурманская и Мончегорская епархия, padmi67@mail.ru

Аннотация

В статье проводится анализ апокрифа Книги Еноха с целью возможного установления оригинала языка написания или устной передачи послания ветхозаветного патриарха Еноха, жившего во времена до Всемирного (Ноева) Потопа. Нами сделано предположение, что, в случае определения языка оригинала Книги, возможно установить, являлся ли Енох истинным автором ее. Результаты исследования (устной и письменной традиции на основе рукописей из Кумрана) показали, что патриарх Енох не мог быть автором рассматриваемого апокрифа. Такой вывод согласуется с твердым убеждением Православной Церкви, выступая еще одним аргументом в пользу апокрифического содержания Книги Еноха.

Ключевые слова:

Книга Еноха, богодухновенность, Кумран, еврейский язык, арамейский язык, финикийский алфавит

Original article

HISTORICAL AND LINGUISTIC ANALYSIS OF THE BOOK OF ENOCH

Pavel Dmitriev, priest

Orthodox Parish of the Nativity of John the Baptist, Kandalaksha, Murmansk and Monchegorsk diocese, padmi67@mail.ru

Abstract

The article analyzes the apocrypha of the Book of Enoch in order to possibly establish the original language of writing or oral transmission of the message of the Old Testament Patriarch Enoch, who lived during the time before the World (Noah's) Flood. We have made the assumption that, in the case of determining the original language of the Book, it is possible to establish whether Enoch was the true author of it. The results of the study (analysis of oral and written traditions based on manuscripts from Qumran) showed that Patriarch Enoch could not be the author of the considered apocrypha. This conclusion is consistent with the firm conviction of the Orthodox Church, acting as another argument in favor of the apocryphal content of the Book of Enoch.

Keywords:

The Book of Enoch, inspiration, Qumran, Hebrew, Aramaic, Phoenician alphabet

Введение

Книга Еноха является одним из самых известных древне-иудейских апокрифов, который составлен от лица ветхозаветного патриарха Еноха и выдававшийся за истинный текст, но с течением времени отвергнутый Вселенской Церковью как подложный¹. В первые христианские века Книга была весьма авторитетна,

¹ С текстом апокрифа Книга Еноха в русском переводе можно познакомиться по источнику: Смирнов А., свящ. Книга Еноха. Историко-критическое исследование, русский перевод и объяснение апокрифической Книги Еноха. Казань, Типография Императорского Университета, 1888. 488 с.

многие христианские писатели опирались на нее для доказательства своих суждений². При этом они искали свидетельства истинности Книги Еноха в апостольских посланиях, в частности, в Иуд. 1: 6, 14–15, 2 Пет. 2:4. Приблизительно с IV в. авторитет Книги начал сильно падать с отрицанием ее богодухновенности и доверия к ней³. Впервые такое отрицание (и отвержение) было высказано блж. Иеронимом Стридонским, прямо назвавшим Книгу Еноха апокрифом⁴. Тем не менее, в I тысячелетии находились писатели, которые цитировали Книгу Еноха для своих целей⁵.

В дальнейшем о Книге Еноха мало вспоминали до обретения ее в составе Эфиопской Библии на языке геэз в 1773 г. с последующим переводом на европейские языки, в том числе на русский. Несмотря на признание Книги апокрифом еще в IV в., к ней снова возник интерес, она стала использоваться в различных целях⁶, в том числе для попытки изменения отношения к ней как к богодухновенной (со стороны православных)⁷.

Целью настоящей работы явился историко-языковой анализ Книги Еноха для возможного определения истинности ее авторства, каковое приписывают праведному Еноху. Подобные исследования в рассматриваемом ракурсе в доступных источниках нам не встречались.

² Из таковых можно привести: мч. Иустин Философ, «Вторая апология», сщмч. Ириной Лионский «Доказательство апостольской проповеди», Тертуллиан «О женском убранстве», Ориген «Комментарий на Евангелие от Иоанна», и др.

³ Христианские писатели, которые категорически отрицали богословские положения, изложенные к Книге Еноха, касающиеся истории смешения падших ангелов с дочерьми человеческими (1 Ен. 6:1 – 7:6), основываясь на Книгу Бытия (Быт. 6:1-4): прав. Кесарий Назианзин «Вопросы святого Сильвестра и ответы преподобного Антония», прп. Ефрим Сирийский «Толкование на Книгу Бытия», свт. Кирилл Александрийский «Глафиры, или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея», блж. Августин «О Граде Божиим», свт. Иоанн Златоуст «Беседы на Книгу Бытия», и др.

⁴ Иероним Стридонский, блж. Книга о знаменитых мужах. Иуда. [Интернет-ресурс] https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/tserkovnye-istoriki-4-5-vekov/1#note46 (дата обращения: 30.04.2023).

⁵ Среди таковых: византийские историки-хронисты Георгий Синкелл в IX в., Георгий Кедрин в XI–XII вв., патриарх Сирийской Православной Церкви (яковитской) Михаил Сириец в XII в.

⁶ Например: 1) протестанты: Лоуренс Р., архиеп. Вступительный трактат (в предисловии к английскому переводу Книги Еноха в XIX веке) [Интернет-ресурс] <https://bibleblog.ru/wp-content/uploads/2021/04/Kniga-Enokha-sovremenniy-perevod.pdf> (дата обращения: 05.06.2023); 2) эзотерики и мистики: Блаватская Е. П. Тайная доктрина. Т. 3. Ч.1. Отд. VIII. Книга Еноха — источник и основание христианства [Интернет-ресурс] <https://facetia.ru/node/5405> (дата обращения: 05.06.2023); Кроули А. Видение и Голос. Книга Еноха. М.: Издательство «Ганга», 2010. 378 с.; 3) сектанты: Уайт Е. Живи как Енох [Интернет-ресурс] <https://www.otkrovenie.de/book/living-the-life-of-enoch/start.html> (дата обращения: 14.06.2023); Профет Э. К. Падшие ангелы и истоки зла. Почему Отцы Церкви запретили Книгу Еноха и ее потрясающие откровения. Москва — Санкт-Петербург, «Диля», 2008. 479 с.

⁷ Например: Димитрий Ростовский, свт. Келейный летописец, Гл. 10 [Интернет-ресурс] https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/kelejnyj-letopisets/10 (дата обращения: 08.04.2023); Митрофан (Баданин), еп. До и после. Апология Книги Еноха. Североморск-СПб.: Изд-во Североморской епархии, 2018. 288 с.

Возможные способы передачи послания патриарха Еноха через Ноев Потоп

Кем, каким образом и на каком языке могло быть передано в поколения послание (Книга) Еноха?

Проф. П. А. Юнгеров полагает, что *«первым, естественным и бесспорно общепризнанным, средством сохранения истинного воспоминания о древнейших событиях в жизни мира и людей, равно и каждого народа в отдельности, служило устное предание, переходившее неизменным из поколения в поколение»* [1]. Такое устное предание становилось еще более достоверным ввиду долголетия и малое число поколений ветхозаветных патриархов как носителей истинности предания — от Адама до Еноха и до Ноя⁸, который вполне способен был сохранить и передать далее своим поколениям устное предание: *«очевидно, неповрежденным древнейшее предание не только могло, но и должно было сохраниться»* [1, 2].

В апокрифе Книга Юбилеев о Енохе сказано, что он *«был первый из сынов человеческих, рожденных на земле, который научился письму... И вот он был с Ангелами Божиими в продолжение шести лет, и они показали ему все, что на земле и на небесах, господство солнца; и он записал все»* [3, 4]⁹.

Согласно мнения отдельных православных писателей, напр. свт. Димитрия Ростовского (с ссылкой на хронографов: Георгия Кедрина¹⁰, Кира (Господина) Дорофея Монеувасийского¹¹ и др.), Сиф, наученный ангелами, *«начал и письмена изобретать, которые окончательно были завершены после него его сыном Еносом и названы впоследствии еврейскими»*. При этом *«пророчество Енохово проповедовалось не только устами Еноха, но (по сказанию достоверных) было*

⁸ Так, согласно летоисчислению, Енох застал в живых Адама и Сифа (в еврейском варианте Бытия, 5; согласно же Септуагинте, только Сифа), при этом Ной не застал в живых ни Адама, ни Сифа, ни Еноха.

⁹ Сравн.: “The scientific part of the astronomical Enoch, i.e. the calendar which occupied the major part of the Aramaic document, is mentioned explicitly in Jub. 4: 17: “(Enoch) was the first among the children of men, born of the earth, who had learned writing, science, and wisdom, and he described in a book the signs of heaven according to the order of their months, that the children of men might know the periods of the year according to the order of all their particular months” (Milik J. T. The Books of Enoch. Aramaic fragments of Qumrân cave 4. Oxford, at the Clarendon Press, 1976. P. 11).

¹⁰ Свт. Димитрий Ростовский ссылается на «Синописис» Георгия Кедрина, представляющий собой всемирную историю от Сотворения мира до 1057 г. Является компиляцией различных древних хроник. Источник: Georgius Cedrenus: Joannis Scylitzae ope. Historiarum Compendium Volume 1–2. Vonnae, Impensis ed. Weberi, 1838.

¹¹ Свт. Димитрий Ростовский ссылается на «Хронику Дорофея Монеувасийского», содержащую историю мира от его Сотворения до начала XVII в. «Хроника», греческий перевод которой с автором Дорофеем, митрополитом Монеувасийским (Псевдо-Дорофей, который в действительности не существовал), переведена на русский в 60-е годы XVII в.; в 1701 г. список был сделан для свт. Димитрия Ростовского. «Хроника» в русской среде была интересна прежде всего как источник истории установления Патриаршества на Руси в 1589 г. Источник: Лебедева И. Н. Греческие и русские списки Псевдо-Дорофея в собрании БАН СССР / Материалы и сообщения по фондам отдела рукописной и редкой книги библиотеки Академии наук СССР. Москва-Ленинград, Издательство «Наука», 1966. С. 32–34.

им записано в книге; ибо каким образом оно было бы известно последующим по потоку родам, если не было бы записано в книгу? Книгу же ту Енохову во время потопа Ной сохранил с собою в ковчеге, и таким образом последующим по потоку родам умножившимся стало известно Енохово пророчество» [5].

Согласно Ветхому Завету, евреи умели писать (и читать) во времена пребывания в Египте (либо даже до этого)¹². Причем, как обоснованно предполагает проф. П. А. Юнгеров, еще до Моисея (жившего, предпол. в XVI–XII вв. до Р. Х.) евреи в Египте умели писать и научились этому не у египтян. Их язык — древнееврейский, совершенно непохожий на египетские иероглифы, но заимствовал сиро-финикийский алфавит [1]. Учитывая строгость точной и детальной передачи Пятикнижия (Торы) из поколения в поколение со времени Моисея, которому Бог по буквам продиктовал Тору, следует сделать вывод, что изначальный (оригинальный) и современный письменный язык Торы должен быть идентичным, т.е. еврейским. Вот что мы можем прочесть в Мидраше Дварим Раба, 9:4: *«Перед смертью Моше записал тринадцать Свитков Торы. Двенадцать из них были распределены между двенадцатью племенами. Тринадцатый (вместе со Скрижалями) — помещен в Ковчег Завета»*. При попытке фальсифицировать текст тринадцатого Свитка, остальные двенадцать копий тут же выявили бы любое несоответствие [6, 7]. Финикийский алфавит сохранялся у евреев длительное время («палеоеврейское (древнееврейское) письмо»), и лишь после Вавилонского плена (597–539 гг. до Р. Х.) евреи стали усваивать т.н. староарамейский курсив, которым написано большинство рукописей из Кумрана. Это письмо, заимствованное у арамеев, получило название «квадратное письмо», употреблявшееся вплоть до восстания Бар-Кохбы (132–135 гг. по Р. Х.) [8].

Древнейшие тексты на еврейском языке обнаружены на камне из Гезера (Газера)¹³ в X в. до Р. Х., записаны консонантным алфавитом (финикийским) справа налево [8]. Пример такого письма см. рис. 1.

Древнейшие письменные памятники на арамейском языке относятся к IX в. до Р. Х. [9]. Изначально — это язык арамеев (халдеев). В результате ассирийских завоеваний арамейский язык постепенно стал официальным языком международного общения на Ближнем Востоке. В Книге Исаяи описан эпизод обращения сановников иудейского царя Иезекии (721–691 гг. до Р.Х.) к ассирийскому воеводе Рабсаку: *«И сказал Елиаким и Севна и Иоах Рабсаку: говори рабам твоим по-арамейски, потому что мы понимаем, а не говори с нами по-иудейски, вслух народа, который на стене. И сказал Рабсак: разве [только] к господину твоему и к тебе послал меня господин мой сказать слова сии? Нет, [также] и к людям, которые сидят на стене»* (Ис. 36: 11–12). Таким образом, несмотря на то, что арамейский и древнееврейский языки — родственные из северо-западной группы семитских языков [10], до VII–VIII вв. до Р. Х. далеко не все евреи понимали по-арамейски. В дальнейшем арамейский становится языком межнационального

¹² Напр., Исх. 24: 4,7: *«И написал Моисей все слова Господни... и взял книгу завета и прочитал вслух народу»*.

¹³ О попытках завоевания этого города евреями говорится, напр., в Нав. 10: 33, 12: 12, 16: 10.

общения, а в эпоху Ахеменидов (VI–IX вв. до Р. Х.) получает статус официального для письменного общения, а также в качестве второго разговорного языка [10: 7]. Пример арамейского языка см. рис. 2.



Рис. 1. Палеоеврейское письмо
сер. IX в. до Р. Х. [8]



Рис. 2. Арамейское письмо V–III вв.
до Р. Х. [9]

Итак, следует согласиться с утверждением древних авторов (автора Книги Юбилеев, древних хронографов), что, в случае авторства Книги Еноха самим древним ветхозаветным патриархом Енохом, его письменное послание должно быть написано еврейским языком. Либо передано через Всемирный Потоп другим ветхозаветным патриархом Ноем путем устной традиции с последующей письменной фиксацией опять же на еврейском языке.

Кумранские рукописи

Самые древние фрагменты Книги Еноха обнаружены относительно недавно в Кумранских пещерах. Палеографически кумранские рукописи Книги относятся к I–III вв. до Р. Х. [4: 5–7; 11].

В научной среде язык оригинала Книги Еноха до сих пор остается дискуссионным. Такая ситуация сложилась как до кумранских находок, так и после обретения древних рукописей в пещерах Кумрана. В обоих случаях сохраняются три предположения языка оригинала: арамейский, еврейский и часть арамейский, частью еврейский языки [11].

Согласно R. H. Charles [12], в научной среде еще начала XX в. бесспорным являлось утверждение, что язык оригинала — один из семитских языков, но какой именно — мнения ученых разделились: либо арамейский, либо еврейский, а также, подобно Книге пророка Даниила, частью и тот, и другой. Сам автор труда Charles доказывал арамейское происхождение Книги Еноха.

В свитках Мертвого моря, обнаруженных в Кумране в пещере 4 в 1952 году, были обнаружены 11 фрагментов Книги Еноха, в 1970 году — еще несколько фрагментов из пещер 1, 2 и 6. При этом в Кумране были обнаружены фрагменты «Книги Стражей», «Астрономической книги», «Книги видений» и «Послания Еноха» (т.е. разделы 1–36, 72–107; фрагментов «Книги образов (или притч)» [4: 4; 11]¹⁴, разделы 37–71, до сих пор в Кумране не найдено) [11]. Из всего корпуса найденных фрагментов лишь малая часть на еврейском (1Q19, 1Q19bis и 1Q19.3), основная часть на арамейском (4QHen a-g (= 4Q201-202, 204-207, 212) и 4QHen astra-d (= 4Q208-211)), а также фрагменты на греческом (7Q4.1, 7Q4.2, 7Q8, 7Q11, 7Q12, 7Q13, 7Q14) языках [11; 13].

В отношении прояснения языка оригинала Книги Еноха находки в Кумране практически не дали новых результатов. Так, крупный исследователь кумранских рукописей J. T. Milik [4] выступает за бесспорное кумранское происхождение языка оригинала, M. A. Knibb [14; 15] предполагает еврейское происхождение Книги. Сохраняется также мнение об изначальном написании Книги Еноха частью на арамейском, частью на еврейском языках. Тем не менее, общепризнанным является мнение, что разделы Книги Еноха 1–36, 72–107 изначально написаны на арамейском языке [13].

Таким образом, согласно результатам анализа кумранских рукописей наиболее вероятным языком оригинала Книги Еноха является арамейский.

¹⁴ J. T. Milik считает, что в первоначальное арамейское Пятикнижие Еноха вместо «Книги образов» входила «Книга исполинов (гигантов)», которую автору удалось воссоздать из кумранских фрагментов на арамейском языке.

Причем древнейшие свитки Книги палеографически относятся к III в. до Р. Х. До этого времени никаких письменных источников ни на каком языке, относящихся к Книге Еноха, не обнаружено. Небольшие фрагменты на еврейском языке позволяют предположить иное авторство их, в отличие от арамейских фрагментов. Иными словами, велика вероятность того, что у Книги Еноха имелся не один (несколько) автор.

Заключение

Проведенный краткий историко-языковой анализ показал, что, даже в случае принятия авторства Книги Еноха самим ветхозаветным патриархом Енохом, языком оригинала, несомненно, является еврейский. В таком случае, имеются следующие возможности обретения Книги в поколениях (через Всемирный Потоп): традиция письменная на еврейском языке либо устная, закрепленная в дальнейшем письменно, опять же на еврейском языке. Однако самые древние рукописи Книги Еноха, обнаруженные в Кумране в прошлом веке, показали, что основная часть их написана на арамейском языке. При этом минимум четыре книги из пятикнижия Енохова, согласно общепризнанному научному утверждению, имеют арамейский язык оригинала. Маловероятны мнения о еврейском языке оригинала. Мнение же о возможном изначальном написании Книги Еноха частью на арамейском, частью на еврейском языках может указывать на множественность авторства Книги, а также разное время написания фрагментов на различных языках (что подтверждается палеографически).

Таким образом, проведенный историко-языковой анализ позволяет сделать вывод, что Книге Еноха не может принадлежать авторство ветхозаветного патриарха Еноха. Такое утверждение вполне согласуется с твердым убеждением православного церковного сообщества, выступая еще одним аргументом в пользу апокрифического содержания Книги Еноха.

Список источников

1. Юнгеров П. А., проф. Введение в Ветхий Завет. Первый отдел. История происхождения Священной ветхозаветной письменности [Электронный ресурс] https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Yungerov/vvedenie-v-vethij-zavet/1 (дата обращения: 24.08.2023).
2. Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Сибирская Благовонница, 2014. С. 7.
3. Книга апокрифов / Коммент. Берснева П., Ершова С. Книга Юбилеев. С.-Пб, Амфора. ТИД Амфора, 2004. С. 27.
4. Milik J. T. The Books of Enoch. Aramaic fragments of Qumrân cave 4. Oxford, at the Clarendon Press, 1976. P. 11.
5. Димитрий Ростовский, свт. Келейный летописец. Глава 10 [Электронный ресурс] https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/kelejnyj-letopisets/10 (дата обращения: 24.08.2023).
6. Правильность текста Торы // Иудаизм и евреи, 19.04.2005 [Электронный ресурс] https://toldot.com/articles/articles_567.html (дата обращения: 29.08.2025).

7. Алиевский Д. Иудаизм: фундаментальные вопросы о преувеличениях [Электронный ресурс] https://www.algart.net/ru/basic_questions_about_overstatements/ (дата обращения: 29.08.2023).
8. Лявданский А. К., Барский Е. В., Грилихес Л., прот. Еврейский язык // Православная энциклопедия: электронная версия [Электронный ресурс] <https://www.pravenc.ru/text/187295.html> (дата обращения: 24.08.2023).
9. Лявданский А. К. Арамейский язык // Православная энциклопедия: электронная версия [Электронный ресурс] <https://www.pravenc.ru/text/75828.html> (дата обращения: 26.08.2023).
10. Грилихес Л., свящ. Практический курс библейско-арамейского языка. М.: 1998. С. 6.
11. Тантлевский И. Р. Книги Еноха. М.: Мосты культуры, 2002. С. 31–33.
12. Charles R. H. The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament in English. Vol. 2. Oxford, at the Clarendon Press, 1913. Pp. 171–172.
13. Сомов А. Б., Ткаченко А. А. Еноха первая Книга // Православная энциклопедия: электронная версия [Электронный ресурс] <https://www.pravenc.ru/text/189987.html> (дата обращения: 25.08.2023).
14. Knibb M. A. The Ethiopic book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments. V. 1. Clarendon Press, Oxford University Press, 1978. 712 pp.
15. Knibb M. A. Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions. King's College London, 2008. 419 pp. [Интернет-ресурс] https://www.google.ru/books/edition/Essays_on_the_Book_of_Enoch_and_Other_Ea/NC6iAkcBe4IC?hl=ru&gbpv=1&dq=inauthor:%22Michael+Anthony+Knibb%22&printsec=frontcover (дата обращения: 25.08.2023).

Информация об авторе

П. Дмитриев — священник храма Рождества Иоанна Предтечи, г. Кандалакша, Мурманская епархия РПЦ.

Information about the author

P. Dmitriev — Priest of the Church of the Nativity of John the Baptist, Kandalaksha, Murmansk Diocese of the Russian Orthodox Church.

Православие и наука в Арктике. С. 162–177.
Orthodoxy and Science in the Arctic, pp. 162–177.

Научная статья
УДК 2.21.215
doi:10.37614/978.5.91137.498.3.013

ХРИСТИАНСТВО И МИНЕРАЛОГИЯ. АББАТ КРИСТОФ ГОДЕФРУА И ГОДЕФРУАИТ

Священник Сергей Кривовичев

Федеральный исследовательский центр «Кольский научный центр Российской академии наук», Апатиты, Россия; Кафедра кристаллографии, Институт наук о Земле Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург, Россия; Приход Храма Успения Божией Матери г. Апатиты, Апатиты, Россия, s.krivovichev@ksc.ru

Аннотация

В статье рассматриваются биография и жизненный путь аббата Кристофа Годефруа (1878–1971) — французского католического священника, выдающегося минералога и кристаллографа. Отец Годефруа принадлежал к кругу французских католических интеллектуалов в священном сане и был близким другом отца Тейяра де Шардена и аббата Анри Брэйля. После академической карьеры в Париже (Католический институт и Сорбоннский университет) аббат Годефруа в 1949 году переезжает в Марокко для минералогических исследований. Им открыты 4 новых минерала и в честь него назван минеральный вид «годефруаит», обладающий уникальной химической формулой и кристаллической структурой.

Ключевые слова:

христианство, минералогия, католичество, наука и религия, аббат Годефруа, годефруаит

Original article

CHRISTIANITY AND MINERALOGY. ABBÉ CHRISTOPHE GAUDEFROY AND GAUDEFROYITE

Sergey Krivovichev, priest

Federal Research Centre “Kola Science Centre of the Russian Academy of Sciences”, Apatity, Russia; Department of Crystallography, Institute of Earth Sciences, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia; Church of the Dormition of the Mother of God, Apatity, Russia, s.krivovichev@ksc.ru

Abstract

The article examines the biography and life of Abbé Christophe Gaudefroy (1878–1971), a French Catholic priest, an outstanding mineralogist and crystallographer. Father Gaudefroy belonged to the circle of French Catholic intellectuals in the priesthood and was a close friend of Father Teilhard de Chardin and Abbé Henri Breuil. After an academic career in Paris (Institut Catholique and Sorbonne University), Abbé Gaudefroy moved to Morocco in 1949 for mineralogical research. He discovered 4 new minerals and has the mineral “gaudefroyite” named after him, which has a unique chemical formula and crystal structure.

Keywords:

Christianity, mineralogy, Catholicism, science and religion, Abbé Gaudefroy, gaudefroyite

© Священник Сергей Кривовичев, 2023

Введение

Даже самые упрямые и упорные сторонники атеизма не могут не признать, что верующие христиане внесли значительный, порой определяющий, вклад в развитие естественных наук. Собственно, и сами эти науки зародились в их современной форме в недрах средневекового католического Запада, о чем неоднократно писали и что обоснованно доказывали как зарубежные, так и отечественные ученые и теологи [1-5]. И, если с фундаментальными естественными и точными науками, — математикой, физикой, химией, — вопросов, как правило, не возникает, то с науками, более соприкасающимися с окружающей нас нерукотворной природой, — геологией и биологией, — всё кажется не так очевидным. Геолог, минералог, биолог, ботаник, зоолог сталкиваются с многообразием природных объектов, попадающих в их поле зрения, отличающихся цветом, формой, размерами, весом, — наконец, особым местом нахождения (законы физики действуют везде, но кварц можно найти не во всех горных породах, так же как сосна не растёт в пустыне, но может расти «на Севере диком»). Хотя верующее око видит в каждой тварной сущности отпечаток Творческой мысли, от перечисления и изучения разнообразных минералов, растений и животных до глубин мироздания достаточно далеко. Вместе с тем, и среди геологов и биологов можно найти немало верующих христиан — как в прошлом, так и в настоящем.

Данный цикл научно-исторических очерков озаглавлен как «Христианство и минералогия». Речь в них пойдет не об упоминаниях камней и минералов в Библии или творениях св. Отцов Церкви, не о христианской символике драгоценных камней (к этим темам мы еще надеемся вернуться), а о минералах, которые названы в честь христианских священнослужителей, то есть, ученых, имевших духовный сан, священников и епископов. Таких минералов не так много, — из открытых на конец 2023 года порядка шести тысяч минеральных видов, — нам удалось насчитать всего девять, носящих «священные» имена, но каждый из них весьма интересен и индивидуален, как и человек, в честь которого он назван.

В именах минералов, как в именах физических теорий и законов (например, закона Ньютона), сливаются воедино научная сущность предмета и исторический аспект развития научного знания, природа и история. Поэтому мы начинаем обзор минералов, названных в честь христианских священнослужителей, с краткой биографии того, кто дал минералу своё имя, пусть даже столетия спустя после своего ухода из земной жизни. После этого мы переходим к описанию минерала и особенностей его нахождения природы, формы кристаллов, характера внутренней кристаллической структуры. В чем была мотивация первооткрывателей, давших минералу имя священника или епископа? Почему он удостоен такой чести и чем особенен его путь в истории науки и истории церкви? Ответы на эти вопросы мы постараемся дать в своих очерках и надеемся, что читателю будет любопытно заглянуть в эти страницы, где сливается наука и религия, — две, казалось бы, такие разные сферы человеческой деятельности.

Аббат Годефруа: жизнь и труды¹

Леон-Кристоф Годефруа (Leon-Christophe Gaudefroy) родился 12 февраля 1878 года в коммуне Бокам-ле-Вьё (департамент Сомма) в старинной пикардийской семье. Кристоф был третьим ребёнком из пяти детей. Его отец Шарль Годефруа (1832–1884) был владельцем небольшой компании, занимавшейся производством войлочной ткани, и автором нескольких промышленных патентов в этой области. Его ранняя кончина в 1884 году вынудила вдову с пятью маленькими детьми на руках взять на себя семейное дело. Дети получили хорошее образование и традиционное религиозное семейное воспитание. Впоследствии аббат Годефруа вспоминал, что «...был воспитан в перспективе священнического призвания. Мой отец умер, когда мне было четыре с половиной года, и хотел, чтобы я стал священником, по крайней мере, так мне сказали. У меня был вкус к религиозным церемониям». Кристоф окончил малую семинарию в Сен-Рикье (рис. 1), где выяснились его основные склонности и интересы: «...я был посредственным в латыни, плохим в греческом, плохим во французском, но исключительным в математике, особенно в геометрии. (...) Я очень мало интересовался философией и теологией. В свободное время занимался физикой и математикой». И вместе с тем «...мое призвание было решено. Я принял иподиаконство и диаконство с покорностью. Ради священства...» [8].

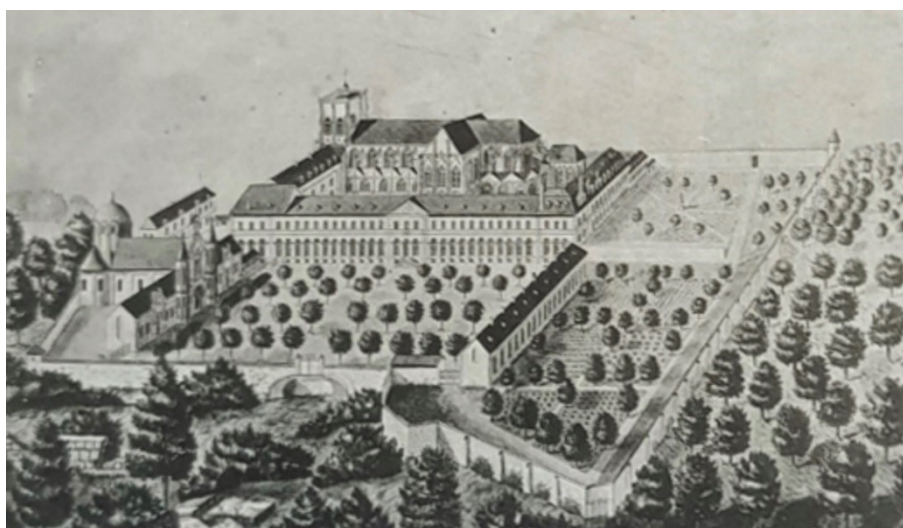


Рис. 1. Малая семинария в Сен-Рикье (рисунок XIX века)

Годефруа был рукоположен в священники в Амьене 29 июня 1902 года, некоторое время был учителем, потом поступил в семинарию Сен-Сюльпис в предместьях Парижа. Однако, естественные науки влекли его, тогда как

¹ Составлено по [6–8].

о священстве он вспоминал так: «...я принял его, не имея возможности сказать, во что я верю. Я был расстроен» [8]. После окончания семинарии он поступил в Католический институт в Париже, параллельно учась в Сорбоннском университете, где он становится учеником известного французского минералога Фредерика Валлерана² (рис. 2). Исключительные способности Годафруа и его научные успехи привели к тому, что в 1905 году в возрасте 27 лет он становится заведующим минералогической лаборатории Сорбонны. При этом карьера в Католическом институте идет своим чередом. Он становится преподавателем в ноябре 1913 г., в годы Первой мировой войны (как и его друг Тейяр де Шарден) несёт фронтовую службу в качестве санитаря. В 1919 году Годафруа защищает докторскую диссертацию, с ноября 1921 года он — ассистент, а с 1924 года — заведующий кафедрой минералогии Католического института. Именно в этом институте судьба сводит его с другими выдающимися учеными в священном сане — отцом Тейяром де Шарденом³ и аббатом Анри Брёйлем⁴. Они становятся друзьями на всю жизнь; письма Тейяра де Шардена к аббатам Годафруа и Брёйлю были изданы в 1988 году [9] и представляют собой немалый интерес (см. об этом ниже).

Годафруа активно работает в области минералогии и кристаллографии: с 1912 по 1948 год им опубликовано 34 статьи на французском языке в двух специализированных журналах, включая 13 статей в *Bulletin de la Société française de minéralogie* (главный французский минералогический журнал) и 12 статей в *Comptes rendus de l'Académie des Sciences Françaises* (Известия Французской академии наук, главный журнал Академии). Он становится одним из ведущих французских минералогов, что приводит его в 1933 году к избранию Президентом Французского минералогического общества (*Société française de minéralogie et de cristallographie*). Его достижения признаны Академией наук: в 1933 году

² Фредерик Валлеран (1858–1936) — известный французский минералог и кристаллограф. Член Французской Академии наук (1907), президент Французского минералогического общества в 1905 и 1916 гг. Профессор минералогии Парижского университета.

³ Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955) — французский католический священник, философ и естествоиспытатель. Член французской Академии наук. Родился в католической семье четвертым из одиннадцати детей. В 1899 году вступил в орден иезуитов. В 1911 года принял сан священника. В качестве санитаря участвовал в первой мировой войне. В 1922 году защитил докторскую диссертацию по палеонтологии в Парижском католическом университете и получил позицию профессора по кафедре геологии. В 1925 году его религиозно-философские труды, в которых он пытался создать своеобразный синтез христианского богословия и теории эволюции, были негласно осуждены католической церковью. Тейяр был вынужден подписать так называемые «шесть положений» и, находясь под условием не публиковать свои философские работы, с 1926 по 1946 годы находился в Пекине, где участвовал в исследованиях синантропа. С 1946 по 1952 годы во Франции, с 1952 года и до своей кончины в католическую Пасху 1955 года в Нью-Йорке (США).

⁴ Анри Эдуар Проспер Брёйль (1877–1961) — французский католический священник, антрополог, археолог, специалист по первобытному искусству. Рукоположен в 1897 году в возрасте 20 лет. Получил широкую известность благодаря исследованиям наскальной живописи. Преподаватель Фрибургского университета, профессор Коллеж де Франс (Париж, Франция) и Витватерсрандского университета (Южная Африка).

за работы в области физической кристаллографии и кристаллооптики он получает премию Делиссе (Delisse), а в 1944 году — премию Генри Уайльда. В 1943 году он становится деканом Католического института, а в 1948 году внезапно уходит со всех постов — как в Сорбонне, так и в Институте.



Рис. 2. Профессор Фредерик Валлеран в своей минералогической лаборатории в Парижском университете

Трудно поменять жизненную траекторию в возрасте 70 лет, но аббату Гodefруа это удается. По приглашению одного из своих учеников⁵ он возглавляет минералогическую секцию Геологической службы Марокко и переезжает на постоянное место жительства в Рабат. К этому времени относится единственная доступная нам фотография Гodefруа (рис. 3). В возрасте, когда обычные ученые уже подводят итоги своей научной биографии или идут по стезям, намеченным в зрелом возрасте, аббат Гodefруа открывает для себя минералогию Марокко. В письме своей сестре Клеман от 30 марта 1949 года он пишет: «Мое первое удовольствие — это видеть себя полезным, а для старика это знак того, что он все еще принадлежит этому миру» [8].

Биограф ученого отмечает, что «...его скромность в Марокко удивительна: он не просит никакого специального снаряжения, ничего не требует. Он принес свой микроскоп, свою паяльную лампу, свой гониометр, шарнирное увеличительное стекло, прикрепленное к старой оправе очков. «Кристаллограф старой школы», без рентгеновских лучей, но открывает минералы на месте (...) Его бесстрашие

⁵ Возможно, Ю. М. Журавского, см. о нем ниже.

не знает границ, и много раз мы должны были вмешиваться, чтобы он не бросился на веревочную лестницу, раскачиваясь в пустоте шахтного ствола или на крутом обрыве, где какой-то камешек возбудил его любопытство» [6]. С 1951 по 1969 год Гodefруа публикует семьдесят восемь заметок по минералогии Марокко. Им открыто четыре новых минерала — анритермьерит [10], журавскит [11], депюжолсит [12] и марокит [13] (названный в честь Марокко (рис. 4)); еще один минерал — годефруаит [14] — открыт и назван в его честь (см. далее). Двадцать минеральных видов им определены для Марокко впервые. В 1952 году за свои работы по минералогии этой страны он получает от Французской Академии наук премию Жозефа Коббе. Ему поручают написать всеобъемлющий труд по минералогии Марокко, но здесь его силы дают осечку. Он не может выполнить работу, его память и сердце ослабевают. В 1966 году аббат Гodefруа переносит удар и оказывается вынужден вернуться во Францию. В апреле 1967 года он на некоторое время потерял способность говорить и мог общаться с окружающими только при помощи печатной машинки.



Рис. 3. Аббат и минералог Кристоф Гodefруа на полевых геологических работах в Марокко

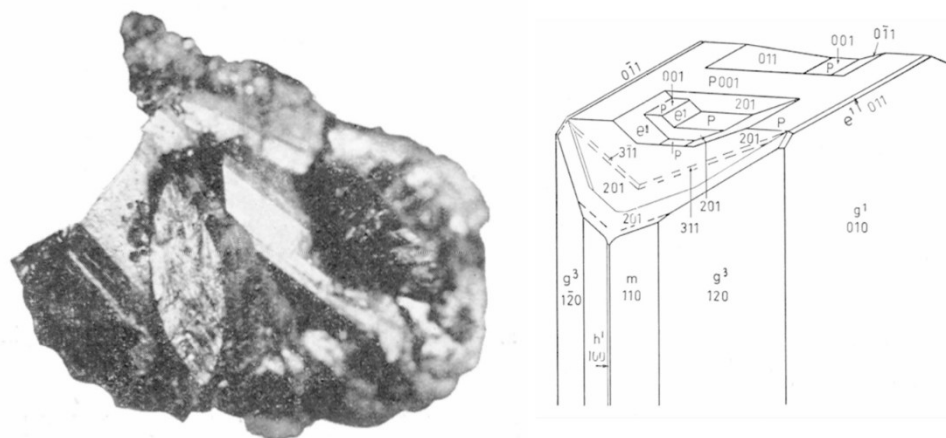


Рис. 4. Сросток кристаллов марокита CaMn_2O_4 (слева) и изображение огранки и скульптуры граней кристаллов минерала (справа). По работе [14]

Его деятельная натура и в это тяжелое для него время дает о себе знать. Пребывая на покое в Бокам-ле-Вьё, он подготавливает к печати и выпускает «Пикардийский лексикон» и готовит собрание пикардийского фольклора, пока очередные удары не лишают его возможности двигаться. Один из его биографов пишет: «...долгие годы, полностью обездвиженный, отец Гodefруа ждал часа Господня, который пробил для него в 1971 году. Он исчез так же, как и жил — тихо — но в радости от того, что всю свою жизнь восхищался работой Творца. По правде говоря, вместе с ним исчезла наука: классическая минералогия; та, которую он знал, любил и которой восхищался и которая больше не была модной. С тех пор, как появление рентгеновских лучей продвинуло кристаллографию огромным скачком вперед, лаборатории стали переполнены мощными и дорогими машинами: дифрактометры, зонды, электронные микроскопы, масс-спектрометры, целый тяжелый и сложный арсенал отодвинул далеко назад созерцание чистой красоты кристалла» [7]⁶.

Аббат Кристоф Гodefруа скончался 19 сентября 1971 года в Бокам-ле-Вьё. Отец Д'Уэнс, совершавший обряд отпевания и погребения, так охарактеризовал сущность пути минералога и священника: «...отцу Гodefруа было двадцать девять лет, когда энциклика *Pascendi*⁷ торжественно осудила модернизм. Это был

⁶ Мы не готовы согласиться с этими словами. Действительно, высокие технологии сильно изменили облик минералогии и кристаллографии, но для настоящего минералога и кристаллографа нет большего удовольствия, чем созерцать красоту мира кристаллов и минералов и разбираться в их удивительных атомных структурах и сейчас, как и 60 лет назад.

⁷ Окружное послание папы Пия X (полное название — *Pascendi Dominici Gregis* («Кормление стада Господня» — лат.)) от 8 сентября 1907 года, осудившая модернизм в богословии. Касательно естественных наук, энциклика содержит следующие утверждения, непосредственно касающиеся героя нашей статьи: «Что же касается светских наук, то достаточно вспомнить, что столь мудро сказал об этом Наш Предшественник: *Усердно*

период жестокого противостояния между «секулярным миром», как его тогда называли, и Церковью. Многие священники, по крайней мере, среди интеллигенции, поддались искушению и покинули Церковь: Луази, Турмель... и сколько других. Некоторые из них были учителями или одноклассниками отца Годафруа. Как он сам признавался мне, он был глубоко уязвлен этими отречениями и спорами, которые они вызвали. Однако он держался твердо. Вместе с некоторыми из своих соратников, отцом Брэйлем, мастером предыстории, отцом Тейяром де Шарденом, чьи мысли так глубоко опередили его время, он взялся служить как Церкви, так и науке, убежденный, что любое завоевание истины в конечном итоге служит пришествию Царства Божьего. Но служил он по-своему, скромно и благоразумно. Чрезвычайно озабоченный интеллектуальной строгостью, с подозрением относящийся к богословскому всплеску, бушевавшему тогда в семинариях, питающий глубокое отвращение к полемике, где страсть обычно преобладает над поиском истины, он выбрал строгий и даже странный путь для тех, кто не знал этого времени. Человек веры, человек молитвы, каждый день совершавший мессу, добросовестно произнося свой бревиарий⁸, он запрещает себе проповедовать, учить и даже совершать какое-либо внешнее церковное служение. Среди своих коллег-ученых он хотел быть таким же исследователем, как и любой другой, будь то атеист или верующий» [8].

Официальный некролог отца Годафруа, напечатанный в ведущем французском минералогическом журнале, заканчивается такими словами: «...верный родной земле, как он всю жизнь был верен своему идеалу, он хотел быть похороненным на маленьком кладбище Бокам-ле-Вьё, где, вероятно, лучше, чем где-либо, он сможет покоиться в окружении искренней дружбы и нежной благодарности» [6].

Внешний и внутренний облик аббата Годафруа

Собратья-минералоги так характеризовали аббата Годафруа: «Скромного роста, хилый, в серой блузе, которую он всё время носит на работе, он проявляет в своем поведении постоянную активность, хотя всегда остается доступным для всех. На его всегда улыбающемся лице имеются глаза, сверкающие умом, не исключаяющим нотки строгости. У него есть дар соблазнять всегда доступным языком, широчайшими знаниями, которые он раздает, когда его просят, его полным

трудитесь в изучении естественных наук: гениальные открытия, дерзновенные и полезные применения, творящиеся в этой области в наши дни и снискавшие по праву рукоплескания современников, будут и в грядущем вызывать восхищение и похвалу [имеется ввиду высказывания папы Льва XIII — С.К.]. Но при этом священные науки не должны понести ущерба, о чём тот же Папа предупредил прямо тут же самым серьезным образом: Если старательно исследовать причину этих заблуждений, то прежде всего мы увидим, что чем более возрастает рвение в науках естественных, тем более ослабевает наук высших, наук серьезных: одни приходят в забвение, некоторые другие изучаются слабо и легкомысленно, и, что возмутительно, лишённые прежнего великолетия, заражаются ещё извращёнными учениями и мнениями, чудовищность которых внушает ужас. И на этом основании Мы предписываем, чтобы в семинариях изучение естественных наук упорядочили» [15].

⁸ Бревиарий — молитвенная книга католической Церкви (православный аналог — Часослов). Речь идет о выполнении отцом Годафруа ежедневного молитвенного правила.

бескорыстием и особенно бесконечной добротой, которая исходит от его личности. Простота приема, внутренняя радость, содержательная, но чувствительная к своим собеседникам всех возрастов и всех социальных сословий, свидетельствуют о его исключительных качествах человека и священника» [6].

А вот воспоминания внучатого племянника ученого Шарля-Франсуа Годафруа: «...с красными щеками и носом, таким же выдающимся, как и его глаза, с маленькими очками в стальной оправе, ломаным голосом и короной седых волос, он выглядел весьма юмористично и очень дразняще. (...) У него всегда были карманы и чемоданы, полные калейдоскопов, увеличительных стекол, зеркальных игр, коробок, которые делали «ме-ух», когда мы их переворачивали, или кремневый скребок, чтобы научиться чистить фрукты, как наши предки, чтобы узнать, как они это делали. Он также был известен своей рассеянностью и однажды со смехом признался нам, что во время своей военной службы потерял след своего полка, страстно увлеченный борьбой... пауков, которых он заметил на краю роши во время отдыха. Он терпеливо показывал нам сложные эксперименты, чтобы познакомить нас с научным процессом и заставить нас понять, что он имеет смысл только в том случае, если ведет к пользе для человека» [8].

Если внешние черты характера человека бывают вполне доступны для наблюдателя, его внутренняя жизнь редко раскрывается в своей полноте, а самые глубины индивидуальности человеческой ведает, как известно, только Сам Бог. Все же некоторые особенности внутренних исканий аббата Годафруа можно найти в составленных им молитвах и его письмах, особенно в его переписке с ближайшими друзьями и коллегами, одним из которых, как уже упоминалось выше, был отец Тейяр де Шарден (рис. 5). Последний, в частности, в письме отцу Годафруа высказывает мысли, которые немного раскрывают особенности внутреннего духовного мира католических ученых-священнослужителей: «...если только кто-то не является... выдающимся монахом, ... никто не может оставаться безбрачным «в мире» (как говорят благочестивые авторы) без истинной страсти к какому-либо делу или какому-то идеалу» [8]. Если этим делом для Тейяра де Шардена была его религиозная теория эволюции, для аббата де Брёйля — доисторическая археология и антропология, то для аббата Годафруа такую роль играли минералогия и кристаллография. Об этом свидетельствует письмо Тейяра де Шардена, направленное в адрес Годафруа в октябре 1936 года, в котором он отвечал на вопросы последнего о смысле своей научной деятельности. «Я бы посоветовал вам прежде всего (...) принципиально сохранить свою линию кристаллографических исследований, которая составляет ваш человеческий долг, — не говоря уже о том, что именно с этой стороны у вас есть реальный контакт с «Космосом» (...) Я был бы рад видеть, как вы (как пытаюсь и я сам) проникаете оттуда в духовные и человеческие вопросы методами науки, чтобы заменить метафизику, от которой мы умираем, ультрафизикой (истинной философией природы греков, я полагаю), где материя и дух были бы охвачены одним и тем же последовательным и однородным объяснением мира. Разве это не именно то, о чем вы мечтаете?» [8]. Итак, построение цельного знания через научные исследования своей дисциплины, цельного знания, в котором сливаются проблемы духа и материи, — вот к чему

стремился сам Тейяр де Шарден, и что он видел в томлених и сомнениях отца Годефруа. Построение единой слитной картины мира, в которой наука и религия не были бы отделены друг от друга, а образовывали бы единое целое. Как известно, Тейяр де Шарден видел перспективы создания такой картины мира в своей теории эволюции как апологии христианства.

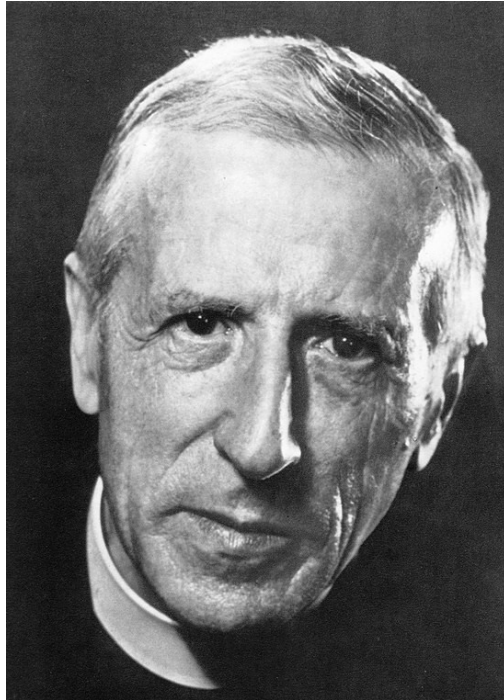


Рис. 5. Французский палеонтолог и религиозный философ отец Тейяр де Шарден

Речь здесь идет о концепции космической эволюции как центрального мотива развития мира — от творения (точки альфа) до Второго Пришествия (точки омега). В эту эволюцию Боговоплощение «вписывается» как один из основных неизбежных её этапов, чем неизбежно затмевается роль грехопадения как катастрофы мировой истории, вызванной свободной волей человека. Именно это следствие религиозной теории эволюции Тейяра де Шардена вызвало критику в верхах римо-католической церкви. На это же указывал и патриарх Сергей (Страгородский) в указе, посвященном учению прот. Сергея Булгакова: «Конечно, как всеведущий, Господь от века предвидел падение человека, предусмотрел и план спасения — вочеловечение Сына Божия. Но предвидеть — не значит хотеть или предопределить. В этом смысле, с точки зрения намерений или желаний Божиих, падение человека и вызванное им вочеловечение Сына Божия можно назвать случайностью, внесенной в первоначальный план мироздания свободной тварью» [15].

Интересно, что Гodefруа не разделял восторга своего коллеги по поводу эволюции — об этом свидетельствуют его мысли, высказанные в письме аббату Брэйлю (рис. 6): «...что касается эволюции в целом, то её спиритуалистическая концепция (отстаиваемая Тейяром де Шарденом — С.К.) более последовательна, чем материалистическая. В ответ на нерелигиозное использование эволюции это хорошее извинение; но видеть в эволюции достаточную апологию религии, как склонны верить многие последователи Тейяра, — это уже слишком. Эволюция происходит во времени, а во времени ничто не заканчивается, конца нет. (...) Тейяр выходит из порочного круга парусией, где течение времени приводит к побегу из времени; эволюция таким образом освещает нам выход из тьмы. Это не более чем то, чему учит нас катехизис: это не наоборот, вот и всё. Да, как натуралист я восхищаюсь эволюцией, упорядоченной концепцией, согласованностью мира и его истории, но как религиозному человеку в поисках смысла своей жизни эволюция мне мало что дает» [8]. Гodefруа продолжает: «...я возвращаюсь к критике эволюции как религиозной апологии. Это действительно усилия по достижению прогресса. Но сроки этого прогресса тянутся: дождевые черви, мидии, вся биосфера, кроме человека, придают Творцу вид веселящегося ребенка. Какая нищета мира, живущего до человека! Огромный мир не интересует, я сказал об этом Тейяру, и он мне ответил: это пустая трата эволюции и для него все звезды были в то время только отходами. *Coeli enarrunt gloriam Dei*⁹. Небеса также говорят о чем-то другом, кроме славы Божьей: об этих планетах, которые вращаются бесконечно вокруг себя и вокруг солнца. Проповедники восемнадцатого века видели в этом порядок, вечный закон... Но когда мы смотрим на звездное небо, оно выглядит как огромное месиво. Когда я посмотрел на свод моей церкви в Сен-Жермен-де-Пре, эти узкие окна были гораздо лучше распределены, они говорят о порядке и симметрии, но не о Большой Медведице или Млечном Пути» [8].

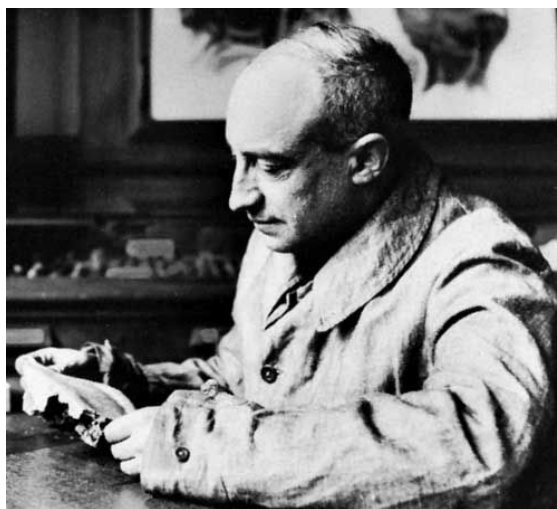


Рис. 6. Французский историк и антрополог аббат Анри Брэйль

⁹ «Небеса поведают славу Божию» (лат.) (Пс. 18:2).

О том, какие настроения витали в 1930-х годах в среде просвещенных католических священников-естествоиспытателей (Тейяр де Шарден, Анри Брэйль, Кристоф Годафруа), можно судить по следующей выдержке из письма Тейяра к Годафруа: «Мне иногда кажется, что сегодня в Церкви есть три тленных камня, опасно стоящих в её основании: первый — это иерархия, исключаящая демократию; во-вторых, это священство, которое исключает и сводит к минимуму женщин; третье — откровение, исключаящее будущее пророчество». «Как ты думаешь?» — спрашивает Тейяр Годафруа и тут же делает оговорку: «...то, что я называю «тленными камнями», вероятно, является просто набором защитных тенденций, которые спасают нас от анархии, эгалитаризма и духовного рассеяния» [9]. На развалинах старого мира многим (и не только католикам и католическим ученым) казалось, что пришло время обновления «закосневшего» церковного учения и встает необходимость его замены новыми — если не догматами, то интерпретациями древних истин христианства.

В заключение биографического очерка аббата Годафруа приведем его молитву, сохраненную для потомков его друзьями и коллегами: «Будем поклоняться Богу, всеведущему Отцу, от Которого действена всякая мысль, от Которого исходит всё знание и всякая разумная деятельность. Будем поклоняться Богу Сыну, выражению Отца, «Свету, просвещающему всякого человека, грядущего в мир», освобождающей Истине, Божественному Слову, Учителю, «единственному Учителю». Будем поклоняться Святому Духу, «Духу премудрости и ведения», Который Своим таинственным действием пробуждает из нашей бессознательной глубины размышления, потребность в знании; который наполняет нашу сознательную душу страстью к исследованиям и радостью познания. Будем поклоняться в нем Провидению, которое поощряет и координирует усилия разума, и в свое время оплодотворяет человеческие знания, заставляет их приносить плоды в виде открытий и активизирует интеллектуальный прогресс. Давайте воздадим должное Учителям, которые хорошо служили человеческому и религиозному обществу через учение: святому Иерониму, святому Августину, святому Фоме Аквинскому и многим другим добрым служителям Истины, которые будут жить в памяти людей вечно» [8]. Эта молитва, пропитанная прославлением знания и мудрости, много говорит как об отце Годафруа лично, так и об источниках, которыми питалась его душа в профессиональной жизни, посвященной минералогии и кристаллографии.

Годафруант

Статья с описанием годифруанта как нового минерального вида увидела свет в 1964 году на страницах журнала Французского минералогического общества *Bulletin de la Société française de minéralogie* [14]. В статье упоминалось, что «...впервые минерал был обнаружен в марте 1962 года при исследовании образцов марганцевой руды из жил месторождения Ташгагальт (горы Анти-атлас, Марокко)». Название минерала было дано «...в честь каноника К. Годафруа, который после почти тридцати лет преподавания минералогии в Католическом институте Парижа, где он был профессором, и в минералогической лаборатории Сорбонны, где он выполнял функции научного руководителя, с 1949 года руководит отделом минералогических исследований Геологической службы Марокко» [14].

Авторами статьи были два минералога — Юрий Михайлович Журавский (G. Jouravsky) и профессор Франсуа Перминже (F. Perminjeaut), причем напротив имени первого в статье стоял крестик, а в сноске было указано, что он «скончался 15 января 1964 года». История этого человека весьма примечательна своими связями с Россией. Юрий Михайлович Журавский (рис. 7) родился в 1896 году в Варшаве и получил химическое образование в Одесском университете. Участвовал в Белом движении и вместе со многими русскими изгнанниками оказался во Франции, где продолжил свое образование сначала в Институте прикладной геологии в Нанси (выпуск 1930 года), а затем — в национальном Музее естественной истории в Париже. Вместе с известным французским минералогом Жаном-Франсуа Орседем (1896–1978) Ю. М. Журавский занимался исследованием минералов из медно-никелевого месторождения Бу Аззер¹⁰ в марокканской провинции Варзаат, в результате чего был приглашен возглавить химическую лабораторию на руднике и впоследствии перешел в Геологическую службу Марокко. Как уже указывалось, Ю. М. Журавский умер в 1964 году. Похоронен на христианском кладбище в Рабате.



Рис. 7. Представитель первой волны русской эмиграции минералог и первооткрыватель годефруита Юрий Михайлович Журавский (1896–1964)

Годефруаит образует сростки черных гексагонально-призматических кристаллов с ярко выраженными пирамидальными головками (рис. 8). Первоначально его химическая формула была определена как $\text{Ca}_4\text{Mn}^{3+}_{3-x}(\text{BO}_3)_3(\text{CO}_3)(\text{O},\text{OH})_3$ ($x \sim 0.17$), однако впоследствии была уточнена и приняла вид $\text{Ca}_4\text{Mn}^{3+}_3(\text{BO}_3)_3(\text{CO}_3)\text{O}_3$ [19]. Таким образом, годефруаит представляет собой редкий случай сочетания бората и карбоната (таких минералов известно всего четырнадцать; заметим, что в 1964 году это был первый известный борокарбонат). Авторы связывали образование минерала с докембрийским вулканизмом гор Анти-Атлас.

¹⁰ В своё время нами был описан новый минерал буаззерит, названный в честь этого месторождения [17]. Минерал является одним из наиболее сложных из известных на сегодняшний день минеральных видов [18].

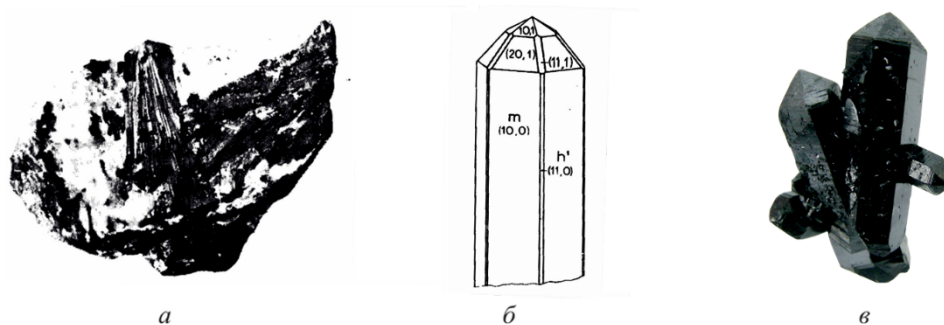


Рис. 8. Сросток кристаллов годефруаита (*а*) и зарисовка его кристалла (*б*) из первой работы [14]; современный снимок сростка кристаллов минерала из месторождения Н'Чванинг, пустыня Калахари, Южная Африка (*в*); фото с сайта www.mindat.org

Впоследствии минерал изучался неоднократно [20–26] — в частности, была установлена и уточнена его кристаллическая структура, которая достаточно любопытна (рис. 9). В ней трехвалентные катионы марганца Mn^{3+} окружены шестью атомами кислорода с образованием октаэдров MnO_6 . Эти октаэдры, объединяясь ребрами, образуют вытянутые цепочки, которые, в свою очередь, связываются боратыми треугольниками BO_3 в трехмерную каркасную постройку с большими и малыми каналами. Малые каналы заняты катионами кальция Ca^{2+} , а в больших каналах, кроме катионов кальция, присутствуют также карбонатные треугольные группы CO_3 (рис. 9а).

Рисунок 9б дает примерное представление о том, как боратные треугольники связывают между собой соседние марганец-кислородные октаэдрические цепочки.

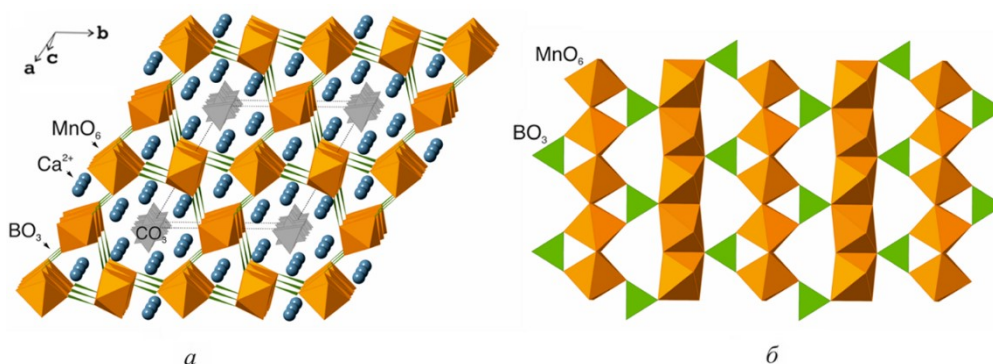


Рис. 9. Кристаллическая структура годефруаита (*а*) и принцип объединения октаэдров MnO_6 и треугольников BO_3 в структуре минерала (*б*)

Заключение

Несмотря на то, что отец Годафруа не был «большим другом» рентгеновской кристаллографии, представляется, что он остался бы доволен красотой кристаллической структуры минерала, названного его именем, будь он более

«погруженным» в тайны кристаллографического микромира, мира атомных узоров и пространственной симметрии. Его жизнь, посвященная Богу и исследованию его творений, останется в истории как свидетельство совместимости занятиями естественными науками и преданности Церкви.

Список источников

1. Брук Дж. Х. Наука и религия: историческая перспектива. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2004. 347 с.
2. Катасонов В. Н. Христианство. Культура. Наука. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. 344 с.
3. Яки С. Спаситель науки. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1992. 314 с.
4. Kneller K. A. Christianity and the Leaders of Modern Science. B. Herder, Freiburg im Breisgau, 1910. 403 p.
5. Rupke N. A. (ed.) Eminent Lives in Twentieth-Century Science and Religion. Peter Lang, Frankfurt am Main, 2009. 371 p.
6. Le Chanoine Gaudefroy (1878–1971) // *Bulletin de la Société française de Minéralogie et de Cristallographie*. 1973. Vol. 96. P. 249–251.
7. Bordet P. Un Siècle de Géologie au Laboratoire de L'institut Catholique de Paris / Humanisme et foi chrétienne, Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut catholique de Paris, publiés par Charles Kannengiesser et Yves Marchasson, Beauchesne, 1976.
8. Lerch D. Pour une histoire religieuse concrète des XXe et XXIe siècles : les groupes Légaut et leurs membres. L'abbé Gaudefroy (1878–1971), homme aux deux carrières et aux fidélités à longueur de vie (Légaut, Breuil, Teilhard). 2010. 138 p. URL: <https://marcel-legaut.org/histoire/biographies/300-l-abbe-gaudefroy-1878-1971-homme-aux-deux-carrieres-et-aux-fidelites-a-longueur-de-vie> (дата обращения: 06.09.2023).
9. Lettres à l'abbé Gaudefroy et à l'abbé Breuil / Teilhard de Chardin ; [publ. par Gérard-Henry Baudry]. Monaco; Paris: Éd. du Rocher, 1988. 327 p.
10. Gaudefroy C., Orliac M., Permingeat F., Parfenoff A. L'henritermiérite, une nouvelle espèce minérale // *Bulletin de la Société française de Minéralogie et de Cristallographie*. 1969. Vol. 92. P. 185–190.
11. Gaudefroy C., Permingeat F. La jouravskite, une nouvelle espèce minérale // *Bulletin de la Société française de Minéralogie et de Cristallographie*. 1965. Vol. 88. P. 254–262.
12. Gaudefroy C., Granger M.-M., Permingeat F., Protas J. La despujolsite, une nouvelle espèce minérale // *Bulletin de la Société française de Minéralogie et de Cristallographie*. 1968. Vol. 91. P. 43–50.
13. Gaudefroy C., Jouravsky G., Permingeat F. La marokite, Ca Mn₂O₄, une nouvelle espèce minérale // *Bulletin de la Société française de Minéralogie et de Cristallographie*. 1963. Vol. 86. P. 359–367.
14. Jouravsky G., Permingeat F. La gaudefroyite, une nouvelle espèce minérale // *Bulletin de la Société française de Minéralogie et de Cristallographie*. 1964. Vol. 87. P. 216–229.

15. Св. Пий X, папа. Окружное послание *Pascendi Dominici Gregis*. URL: <https://fsspx-fsispd.lv/ru/doctrina-ecclesiae/de-haeresii/13-pascendi-dominici-gregis> (дата обращения: 06.09.2023).
16. Лосский В. Н. Спор о Софии: статьи разных лет. М.: Издательство Св. Владимирского братства, 1996. 194 с.
17. Brugger J., Meisser N., Krivovichev S. V., Armbruster T., Favreau G. Mineralogy and crystal structure of bouazzerite from Bou Azzer, Anti-Atlas, Morocco: Bi-As-Fe nanoclusters containing Fe³⁺ in trigonal prismatic coordination // *American Mineralogist*. 2007. Vol. 92. P. 1630–1639.
18. Krivovichev S. V. Structural complexity of minerals: information storage and processing in the mineral world // *Mineralogical Magazine*. 2013. Vol. 77. N 3. P. 275–326.
19. Кривовичев В. Г. Минеральные виды. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2021. 600 с.
20. Якубович О. В., Симонов М. А., Белов Н. В. Уточнение кристаллической структуры гауdefройита Ca₄Mn³⁺₃(BO₃)₃(CO₃)O₃ // *Кристаллография*. 1975. Т. 20. С. 152–155.
21. Beukes G. J., Bruijn H. D., Van der Westhuizen W. A. Gaufreyite from the Kalahari manganese field, South Africa // *Neues Jahrbuch für Mineralogie Monatshefte*. 1993. S. 385–392.
22. Hoffmann C., Armbruster T., Kunz M. Structure refinement of (001) disordered gaufreyite Ca₄Mn³⁺₃[(BO₃)₃(CO₃)O₃]: Jahn-Teller-distortion in edge-sharing chains of Mn³⁺O₆ octahedra // *European Journal of Mineralogy*. 1997. Vol. 9. P. 7–19.
23. Hassan I., Duane M. J. The differential thermal analysis of gaufreyite // *The Canadian Mineralogist*. 1999. Vol. 37. P. 1363–1368.
24. Hassan I. Transmission electron microscopy study of gaufreyite // *American Mineralogist*. 2000. Vol. 85. P. 1188–1194.
25. Antao S. M., Hassan I. (2008) Gaufreyite, Ca₈Mn³⁺₆[(BO₃)₆(CO₃)₂O₆]: high-temperature crystal structure // *The Canadian Mineralogist*. 2008. Vol. 46. P. 183–193.
26. Frost R. L., Scholz R., López A., Xi Y., Gobac Ž. Ž., de Carvalho Lana C. Vibrational spectroscopy of the borate mineral gaufreyite Ca₄Mn³⁺_{3-x}(BO₃)₃(CO₃)(O,OH)₃ from N'Chwaning II mine, Kalahari, Republic of South Africa // *Spectrochimica Acta Part A: Molecular and Biomolecular Spectroscopy*. 2014. Vol. 120. P. 265–269.

Информация об авторе

С. Кривовичев — доктор геолого-минералогических наук, академик РАН, генеральный директор Кольского научного центра РАН, священник, настоятель храма Успения Божией Матери г. Апатиты, Мурманская епархия РПЦ.

Information about the author

S. Krivovichev — Doctor of Geological and Mineralogical Sciences, Academician of the Russian Academy of Sciences, General Director of the Kola Science Center of the Russian Academy of Sciences, Priest, Rector of the Church of the Dormition of the Mother of God in Apatity, Murmansk Diocese of the Russian Orthodox Church.

Православие и наука в Арктике. С. 178–187.
Orthodoxy and Science in the Arctic, pp. 178–187.

Научная статья
УДК 1(091)
doi:10.37614/978.5.91137.498.3.014

КРИЗИСНОЕ СОСТОЯНИЕ НАУК И ВОЗМОЖНЫЕ ПУТИ ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЯ

Дмитрий Евгеньевич Бондарев

Санкт-Петербург, Россия, 89523684328@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-5364-5473

Аннотация

В статье подводятся итог кризисному состоянию современного научного знания. Данный кризис выражается в двух аспектах. Во-первых, научное познание отделено от философии, метафизики, религии и богословия. Во-вторых, в настоящее время существует множество философских течений и научных дисциплин, находящихся в оппозиции друг к другу. Этот кризис можно преодолеть, обратившись к научному знанию, как его представляли Платон и Аристотель. Актуализация их философских систем позволит сделать сферу научного познания не самостоятельной и отдельной единицей, а частью более широкого целого — метафизики, богословия и религии. Второй аспект кризиса можно преодолеть, взяв за основу концепции неокантианца и философа культуры Э. Кассирера и создателя феноменологии Э. Гуссерля. Их философские системы позволяют вернуть философии доминантное положение над наукой в целом, а также снять противоречие между гуманитарными и естественными науками. Такое противоречие может быть снято за счёт рассмотрения каждой науки как замкнутой символической формы, обладающей своей собственной и отличной от других смысловой взаимосвязью и критерием истинности (Э. Кассирер). Объединить науки возможно, если сделать центром не объект исследования, а эйдетические структуры сознания — акты придания смысла изучаемым объектам (Э. Гуссерль).

Ключевые слова:

неокантианство, феноменология, естественные науки, символическая функция, Э. Гуссерль, Э. Кассирер, кризис наук, наука и религия

Original article

CRISIS STATE OF SCIENCES AND METHODS TO RESOLVE IT

Dmitry E. Bondarev

St. Petersburg, Russia, 89523684328@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-5364-5473

Abstract

The article is devoted to the crisis state of modern science. This crisis has two aspects. Firstly, scientific cognition is separated from philosophy, metaphysics, religion, and theology. Secondly, there many philosophical ways of thinking and sciences which are in opposition to each other. This crisis can be resolved by turning to scientific knowledge, as Plato and Aristotle represented it. The actualization of the philosophers of ancient Greece will make scientific knowledge not an independent and separate unit, but part of a wider whole — metaphysics, theology and religion. The second aspect of the crisis can be resolved by turning to the philosophical concepts of the neo-Kantian and the philosopher of culture E. Cassirer and the author of phenomenology E. Husserl. Turning to their

© Бондарев Д. Е., 2023

projects will return philosophy to its dominant position over science as a whole, and will remove the contradiction between the humanities and natural sciences. Such contradiction can be removed by considering each science as a closed symbolic form, having its own and different semantic relationship and truth criterion (E. Cassirer). The integration of sciences is possible by making the centre not the object of research, but the eidetic structures of consciousness — acts of making sense of the studied objects (E. Husserl).

Keywords:

neo-Kantianism, phenomenology, natural sciences, symbolic function, E. Husserl, E. Cassirer, crisis of sciences, science and religion

Введение

В конце XIX — начале XX века многие философы говорили о кризисном состоянии науки. Такие философские школы как неокантианство, философия жизни, интуитивизм, феноменология, традиционализм, экзистенциализм и другие в той или иной форме выступали с критикой современного научного знания. Основными проблемами, которые обозначили философы, заключались в том, что наука полностью отделила себя от философии, религии, богословия, раздробилась на множество противоречащих и несогласованных друг с другом наук. По мнению философов, естественные науки отрывают познающего субъекта от чувственно данной действительности и уводят исследователя в абстрактную (виртуальную). Философы заметили, наука перестала искать фундаментальные законы мироздания, и устремления учёных направились на совершенствование техники. Понятие «наука» стало отождествляться только с естественными науками, которые с большей интенсивностью стали вытеснять гуманитарные дисциплины, признавая последних «лженаучными». Многие исследователи (например, Дж. Г. Харфэм) именуют этот процесс как «кризис гуманитарного знания» [1, 2]. В психологии доминируют бихевиоризм и когнитивный метод. Позитивистский и естественнонаучный подходы в науке занимает доминантное положение, определяющее в качестве истины только эмпирические эксплицитные исследования.

Проблемы современного научного знания, поставленные философами рубежа XIX–XX веков, тезисно можно обозначить так:

- современная наука отделена от философии, метафизики, богословия и религии (Р. Генон);
- рациональный метод стал парадигмой и единственным способом научного познания (Ж. Дюран, М. Элиаде, К. Юнг, А. Бергсон);
- сознание отделено от наблюдаемого объекта (А. Бергсон, Э. Гуссерль, Э. Кассирер);
- доминирующий в науке рациональный метод исследует только взаимоотношение между объектами, не исследует их сущность (Э. Гуссерль);
- доминирование технологий и техники над всеми сферами жизни человека (М. Хайдеггер).

Для того, чтобы объяснить причины кризисного состояния наук, а также отыскать пути его преодоления, необходимо обратиться к основам, которые были заложены в период возникновения научного знания, а именно — к периоду античности.

Две философские парадигмы, возникшие в эпоху античности

Фундамент науки в классическом ее понимании был заложен в Древней Греции. Именно в этот период с развитием философских школ зародились два принципиально разных взгляда на научное знание.

Первый представляли такие философы, как Платон и Аристотель, а также предвосхитившие их досократики: Парменид, Ферекид, Гераклит и Пифагор. Онтология Платона является строго «вертикальной», в которой существуют трансцендентный мир идей и мир феноменов. Идеи занимают иерархически доминирующее положение над миром феноменов. Согласно Платону, познавая тайны природы, человек познавал сотворившего его и весь мир творца. Но именно философским обоснованием науки являлась система ученика Платона — Аристотеля. Можно сказать, что онтология Аристотеля — это имманентная версия платонизма, отрицающая существование идей до вещей.

Философские системы Платона и Аристотеля в попытке объяснить что-либо *апеллировали всегда к целому*, и только затем к его частям. Чтобы выявить общие закономерности мира, они восходили к самому общему источнику целого — к мировому разуму и уже из него выводили все частные принципы мира. Такая трансцендентная основанная на метафизике и на существовании высшего начала философия позволила Аристотелю стать главным авторитетом в западной схоластике и в восточной византийской традиции.

Второй, противоположный взгляд, не ставший доминирующим в античную эпоху, был представлен такими философами как Левкипп, Демокрит, Эпикур и Тит Лукреций Кар. Известно, что Эпикур имел собственную школу, которая располагалась в его саду, по этой причине её обобщённо называют «сад» (от греч. κήπος). Основными учениями данной школы являлись атомизм и материализм. При рассмотрении явления философы стремились выявить в нём элементарные части, чтобы через них построить знание о целом. В таком способе мышления все вещи трактовались как простые соединения мельчайших неделимых частиц – атомов. В сравнении с системой Аристотеля, такая парадигма не имеет телеологии: атомы совершенно бесцельно и случайным образом, сцепляясь друг с другом, способны образовывать целое. В «саде» Эпикура и атомизме Демокрита отсутствует трансцендентное и высшее начало [3].

В эпоху Нового времени парадигма атомизма возобладала, сместив платоно-аристотелевскую и доминировала вплоть до XX-ого века, до возникновения релятивистской и квантовой физик. Основными философами и учёными этой эпохи являются Ньютон, Гассенди, Галилей, Декарт, Лейбниц и другие. Анализируя эпоху Нового времени важно проследить следующий момент: *наука полностью отделила себя от философии, религии и богословия*, что привело впоследствии к упомянутому кризису.

Именно отделение сознания от познаваемого объекта привело к господствующему материализму эпохи Нового времени.

Бытие и сознание

Решающий для науки процесс отделения познающего субъекта от исследуемого им объекта начался с Декарта. Французский философ считал, что между субъектом и объектом исследования существует строгая граница — исследователь должен отделить свои субъективные ощущения от исследуемого объекта. Так появляется принципиальная научная модель «субъект-объект», где субъектом является сомневающийся и скептический исследователь, стремящийся преодолеть свою «субъективность» и определить «объективный» закон бытия.

Такой подход в науке поставил в центре познания природу, *исключив из рассмотрения познающего субъекта*. Подход стал доминирующим и впоследствии породил натурализм — учение о природе. Позиция природы, бытия в центре мироздания, просуществовала вплоть до рубежа XIX-XX веков, когда появились неклассическая релятивистская и квантовая механики.

В классической механике совершенно несомненным был принцип, что мир объективен и строго определён. В наиболее чёткой форме это проявилось у Ньютона, считавшего, что Бог является великим часовщиком, который завёл механизм, благодаря которому началось движение всех тел во Вселенной. Задачей учёного, согласно Ньютону, является познание законов движения таких тел. Появление теории относительности и квантовой механики начало рушить эти представления. Теория относительности Эйнштейна доказала, что параметры объекта зависят от субъекта. Так как познающий субъект может находиться в разных системах отчёта, то и результаты эксперимента, которые он получит будут различными. Невозможно строго говорить о времени, длине и массе объекта, так как эти параметры будут различны в зависимости от положения исследователя. В релятивистской физике мы видим кардинальный переворот: объекты перестали быть строго определёнными и однозначными, их свойства теперь зависят от системы отсчёта, в которой находится проводящий эксперимент и наблюдения исследователь [4].

Квантовая механика, появившаяся несколько позже теории относительности, произвела подобный переворот в мышлении и пересмотр основ классической механики. Фактически, в квантовой механике утверждается, что характеристики объектов (в первую очередь объектов макромира) вообще не имеют никаких определённых параметров *вне акта наблюдения*. Постулаты корпускулярно-волнового дуализма утверждают, что объекты макромира способны вести себя по-разному в зависимости от того, наблюдает субъект за ними или нет. Электрон в одном случае может проявлять себя как волна, в другом случае как частица. В такой неклассической механике мы видим, что сознание (акт наблюдения, который совершает субъект) соединяется с познаваемым объектом.

Научный принцип Нового времени, в котором природа была в центре познания, а сознание было исключено из познавательного акта, начал рушиться. На смену классической пришла неклассическая механика ставшая своего рода «физическим идеализмом». Основным принципом такой науки стало то, что *сознание исследователя должно стоять в центре научного метода*.

Мы видим, что научная парадигма материализма и атомизма уходят, и на арену выходит идеализм в духе Платона и Аристотеля, где в центр научного познания встаёт сознание, а не мир объектов с предустановленными и жёстко детерминированными свойствами.

Можно ли включить сознание в познавательный акт по аналогии с квантовой механикой в гуманитарных науках? Как осуществить поворот познания к целому, в котором будут сведены все частные формы мирозерцания? Концепции философов Э. Кассирера и Э. Гуссерля дают ответы на эти вопросы.

«Философия символических форм» Э. Кассирера

В начале XX-ого века в философии появилось множество различных течений, и каждое возводило собственное теоретическое здание путём систематизации эмпирических фактов и подведения данной системы под оригинальные теории и законы. Например, для марксизма главным фактором развития человека — был экономический, для фрейдизма — сексуальный, для философии Ницше — воля к власти и т.д. В сфере научного познания можно наблюдать подобный процесс: химия, биология, математика и физика не имеют общего научного принципа и методологии. Такую разобщённость философии и науки можно считать угрозой для этической и культурной жизни современного человека. Мироззрение современного человека может стать фрагментарным, мозаичным и раздробленным. Наряду с разобщённостью и изолированностью друг от друга наук, в каждой из них появляется огромное количество фактологического материала. Как не заблудиться современному человеку в мире, в котором с каждым годом появляются новые дисциплины, теории и идеологии? Неокантианец марбургской школы мысли Эрнст Кассирер (1874–1945) и создатель феноменологии Эдмунд Гуссерль (1859–1938) предлагали схожие программы для объединения наук.

Э. Кассирер является известным философом культуры. Его самая известная работа «Философия символических форм» говорит о существовании разных, несводимых друг к другу символических форм, таких как: научная картина мира, миф, религия, искусство и т.д. Согласно Кассиреру, человека нужно познавать не в узко индивидуальном смысле, а как часть целого, как единицу, вписанную в широкую и многогранную культурную жизнь общества. Таким образом, язык, миф, религия, искусство и наука являются символическими формами, структуру каждой из которых должна объяснить одна философская система. Исходным материалом для «Философии символических форм» служит материал любой науки: биологии, этнографии, социологии, лингвистики, истории, логики, эстетики, психологии, математики и т.д. Биология необходима, чтобы указать на фундаментальное различие человека и животного, этнография и социология необходимы, чтобы проследить генезис языка и мифа, начиная с первобытных племён, на основе детской психологии возможен анализ формирования речи, изучение истории делает возможным выстраивание общей временной линии

развития человечества. Кассирер предупреждает, что «Философия символических форм» неизбежно столкнётся с противостоянием культурных форм: религия противостоит мифу, а наука противостоит религии. Для того, чтобы объединить науки, философ считает необходимым искать общее *в творческом процессе*: «Философия может предоставить им (отдельным наукам — Д. Б.) полную автономию, свободу и собственное законодательство, поскольку она не желает ограничивать или подавлять ни один из этих частных законов. Вместо этого она хочет объединить их совокупность в некое систематическое единство и признать его как таковое» [5, С. 23].

Согласно Кассиреру познаваемые объекты не отражаются пассивно в нашем сознании, напротив, наше сознание познаваемые объекты *создаёт* посредством творческой и духовной деятельности. Кассирер пишет: «мы познаем не “предметы” — это означало бы, что они раньше и независимо *определены*, и даны *как предметы*, — а *предметно*» [6, С.348]. Такая творческая способность сознания обусловлена наличием особой трансцендентальной функции, присущей нашему сознанию. Эта функция позволяет сконструировать предмет познания в зависимости от той или иной символической формы, внутри которой находится субъект. Познаваемый объект не дан безусловно нашему сознанию, а будет различным в каждой символической форме. Приведём пример: в символической форме, представляющей мифологическое (христианское) сознание, звёзды человек воспринимает как личности, и как свет, исходящий от Бога: «Я есмь корень и потомок Давида, звезда светлая и утренняя» [Откр 22:16]. В научной символической форме учёный, наблюдая за движением звёзд, будет *чувственно воспринимать* их как материальные точки, движущиеся по кривой второго порядка в однородном трёхмерном космическом пространстве. Здесь мы наглядно видим, что одному и тому же явлению человек способен придавать совершенно разные значения.

У Кассирера существование символических форм становится философским обоснованием многообразия культуры. Символические формы имеют сложное внутреннее устройство. Они существуют изолированно друг от друга и обладают двумя важными свойствами: *качеством* и *модальностью*. Под *качеством* Кассирер понимает такой вид связи элементов символической формы друг с другом, который создаёт внутри сознания ряды, упорядоченные в соответствии с законом. Эти ряды позволяют внутри форм создавать отношения, которые всегда «принадлежат некоей смысловой *целостности*, обладающей, в свою очередь, собственной “природой”, особым замкнутым на себе *законом* (выделено мной — Д. Б.) формы» [7, С. 31]. Кассирер уверен, что благодаря таким различным рядам, наше сознание способно конструировать различные символические формы. Например, в мифе центральным является принцип «часть есть целое». В мифологическом мышлении часть всегда остаётся целым. Этнографические исследования говорят о том, что если представитель архаического племени заполучил какую-либо часть врага, будь то слюну или часть тела, то *он буквально способен владеть этим врагом*. Заговоры и приговоры, которые осуществляют

ведьмы и колдуны, могут применять один лишь волос для наведения порчи на человека. По такому же принципу «часть есть целое» можно объяснить поклонение мощам святых в христианской традиции: в мощах непосредственно и имманентно для верующего присутствует сам святой и сам Бог. Но в научной картине мира данный принцип не работает: *сознание выстраивает другие отношения* между элементами сознания, в которых часть никогда не будет эквивалентной целому. Целое перестает быть таковым, если части перестали обладать связями между собой. Например, молекула воды является строгим соотношением двух атомов водорода и одного атома кислорода, убрав один атом или нарушив атомарную связь, целое в виде молекулы воды перестанет существовать.

Вторым важным свойством, характеризующим символические формы, является понятие *модальности*. Связи, образующие символическую форму, различаются по своей *модальности*, которая показывает внутри какой *смысловой взаимосвязи* существует тот или иной материал формы: «Если схематично обозначить различные виды отношений — отношения пространства, времени, причинности и т. д. — как $R_1, R_2, R_3 \dots$, то каждый из них имеет еще особый “индекс модальности” — $m_1, m_2, m_3 \dots$, показывающий, внутри какой функциональной и смысловой взаимосвязи его следует рассматривать» [7, С. 32]. Например, понятие времени предстаёт в научном мировоззрении как абстрактная величина и безусловная мера всех движений, а в музыкальном произведении с его ритмом и размером понятие времени предстаёт в другой смысловой взаимосвязи. Также можно сказать и о пространстве: изотропное и однородное пространство научного мира, обычно изображаемого в чертежах и схемах, не сводимо к пространству художественного произведения, например, иконописи, где посредством обратной перспективы изображается теоцентрическая модель реальности. Кассирер пишет: «определенному связанному с восприятием переживанию можно придать *совершенно различный смысл* (выделено мной — Д. Б.) в зависимости от связи, в которую оно введено и от категории форм, в которых оно усвоено» [8, С. 420].

Согласно концепции Кассирера существует *единство закона*, варьирующегося в зависимости от той или иной символической формы. Если мы изучаем религию, то мы должны искать истину в смысловой взаимосвязи, связанной с религиозным сознанием. Если исследователь имеет дело с естественными науками, тогда он должен выбирать критерии определения истины в соответствии с научными теориями, основанными на аксиомах и теоремах той науки, которую изучает. Таким образом, концепция неокантианца Кассирера предлагает оригинальный подход к изучению наук и мира культуры.

Феноменологический проект Эдмунда Гуссерля

Советский философ и антиковед А. Ф. Лосев признавал, что неокантианство и феноменология по сути решают одну и ту же задачу: понять бытие, значит, понять его смысловые структуры, являющиеся нашему сознанию [9]. Основатель

феноменологии Эдмунд Гуссерль считал, что у философии есть своя собственная историческая задача, которую она никогда не могла выполнить, а именно — стать наукой всех наук и оплотом абсолютного и чистого познания. Гуссерль признавал, что философия на начало XX-ого века не имеет единой системы, она подвержена дроблению и членению, и, существует множество философских течений, противоречащих друг другу.

В своём программном тексте «Философия как строгая наука» [10] Гуссерль пишет, что любое исследование должно быть направлено не на сами объекты с предзаданным смысловым содержанием, а на *интенциональный* акт познания. Интенциональный акт — это акт получения смысла. Но в то же время, это не только получение смысла о предмете, это одновременно и его конструирование. Понятие интенциональности было впоследствии применено при обсуждении открытий квантовой механики, когда учёный для интерпретации полученного результата был вынужден включить в эксперимент акт наблюдения за объектом.

Гуссерль уверен, необходимо уловить смысл и то, как он формируется в процессе познания: «В таком случае видно, что исследование должно быть направлено на научное познание сущности сознания, на то, что “есть” сознание во всех своих различных образованиях, само по своему существу, и в то же время на то, что оно “означает”, равно как и на различные способы, какими оно сообразно» [10, С. 179]. Согласно Гуссерлю мы должны постигать предметы в своей сущности и рассматривать наше сознание как поле психических феноменов. Приведём пример, в естественных науках наши субъективное отношение к предметам отсутствует. Изучая математические и физические объекты, для получения «точного» результата нам необходимо относиться к проведению эксперимента и расчётов беспристрастно. Таким образом, признать существующим мы можем только то, что зафиксировано в эксперименте. Другое дело, если мы описываем религиозный опыт — все эмоции и ощущения, которые *возникают в качестве феноменов нашего сознания*, мы обязаны учесть и проанализировать. Так в христианской традиции появляется классификация ощущений на божественное присутствие благодати (позитивный аспект) и страсти (негативный аспект). Данный пример показывает, как может отличаться научное познание, признавая в первом случае существующим то, что учёный получает в ходе эксперимента, а во втором, то, что является сознанию в качестве психических феноменов. Гуссерль декларирует следующее: «Область какой-либо науки есть объективное замкнутое целое, и мы не можем произвольно разграничивать области различных истин. Царство истин объективно делится на области, и исследования должны вестись и группироваться в науке сообразно этим объективным единствам. Есть наука о числах, о пространственных данных, наука о животных и организмах, но нет особых наук о неделимых числах, трапециях, львах, а тем паче обо всем этом вместе взятом» [10, С. 181–182].

Будущее философии по Гуссерлю связано с её научностью и строгостью. Благодаря феноменологическому методу «строгая наука» Гуссерля способна объединить все науки, подвести их под общий знаменатель. Философ считает, что феноменологический метод необходимо ввести в гуманитарные науки,

такие как политология, социология, психология, искусствоведение и другие. Необходимо отметить, что Гуссерль относит гуманитарное знание к разряду так называемых эйдетических наук, в рамках которых, в отличие от эмпирических наук, происходит постижение сущности вещей не только посредством опыта, а также посредством фантазии и воображения. Согласно Гуссерлю гуманитарные науки стоят выше естественных, поскольку преодолевают классический субъектно-объектный научный принцип Декарта. Исследование в гуманитарных науках сопряжено непосредственно со смысловыми структурами сознания.

Мыслить строго научно по Гуссерлю — это искать такую истину, которая является одинаково справедливой для любой культуры мира, любого культа или религии: «Если же мы перемещаемся в чужой круг общения, — к неграм на берега Конго, к крестьянам Китая и т.д., — то сталкиваемся с тем, что их истины, их твёрдо установленные, получившие и получающие всеобщее подтверждение факты — вовсе не те, что у нас. Если же мы зададимся целью найти такую истину об объектах, которая была бы безусловно значимой для всех субъектов, и будем исходить из того, с чем при всей относительности все же согласились бы нормальный европеец, нормальный индус, китаец и т.д., — из того что всё же позволяет (пусть понимание их и различно) идентифицировать общие для них и для нас объекты жизненного мира, такие как пространственный гештальт, движение, чувственные качества и т.д., — то придём как раз на путь объективной науки» [11, С. 323].

Заключение

Возвращение к философским системам Платона и Аристотеля способно возродить цельное восприятие мира, в котором научный рациональный метод будет являться частным случаем познания. Античный холизм позволит поставить сознание человека в центр процесса научного познания.

Философские концепции, которые предлагали неокантианец Э. Кассирер и феноменолог Э. Гуссерль, способны решить проблему разобщённости наук. Актуализация их философских концепций позволит разрешить противоречие между наукой и религией, гуманитарными и естественными науками.

Список источников

1. Harpham G. G. Beneath and beyond the “Crisis in humanities” // Ibid. — P. 21–36.
2. Harpham G. G. Response // Ibid. — P. 105–109.
3. Альманах «Солнце Севера». Выпуск 3: Кузница русской научной мысли. — Санкт-Петербург: изд-во «Солнце Севера», 2023 — 265 с.
4. Кассирер Э. Теория относительности Эйнштейна. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. 144 с.
5. Кассирер Э. Избранное. Логика наук о культуре. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.
6. Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие субстанции и понятие функции. М.: ИТДГК «Гнозис», 2006.

7. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 1. Язык. М.; СПб.: Университетская книга, 2002.
8. Кассирер Э. К вопросу о логике символического понятия // Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
9. Лосев А. Ф.: Вещь и имя. Самое само. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2016.
10. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1 // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. — Новочеркасск, 1994.
11. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004

Информация об авторе

Д. Е. Бондарев — кандидат технических наук, независимый исследователь.

Information about the author

D. E. Bondarev — PhD (Engineering), Independent Researcher.

ПРАВОСЛАВИЕ И ОБРАЗОВАНИЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Православие и наука в Арктике. С. 188–207.
Orthodoxy and Science in the Arctic, pp. 188–207.

Научная статья
УДК 371.3(=511.1)(470.21)
doi:10.37614/978.5.91137.498.3.015

**ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОГО НАЧАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В КОНЦЕ XIX — ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА**

Ксения Сергеевна Казакова

Центр гуманитарных проблем Баренц региона Федерального исследовательского центра «Кольский научный центр Российской академии наук», Апатиты, Россия, k.kazakova@ksc.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5071-4947>

Аннотация

В статье анализируется образовательная полемика конца XIX — начала XX века о важности духовно-нравственного воспитания юношества в соответствии с православными традициями. На основании архивных материалов по истории развития православных приходов на Кольском Севере рассматриваются отдельные аспекты религиозности, ставшие основой обучения в церковно-приходских школах. Показано, что курс начального духовного образования включал не только обязательное теоретическое изучение Закона Божьего, но и практики приобщения детей к церковно-приходской жизни через совершение молитв, посещение храма, деятельного участия в богослужении. В статье приводятся данные из архивных источников об активном участии священников северных приходов в развитии школьного дела.

Ключевые слова:

история Русской Православной Церкви, церковно-приходская школа, Закон Божий, Кольский Север, законоучитель, православное образование

Благодарности:

статья выполнена при поддержке федерального бюджета по теме государственного задания Центра гуманитарных проблем Баренц региона Кольского научного центра Российской академии наук № FMEZ-2022-0028.

Выражаю признательность за помощь в подборе фотоматериалов заведующей сектором отдела истории края Мурманского областного краеведческого музея, к.и.н. Е. А. Ореховой.

Original article

**SPIRITUAL FOUNDATIONS OF ORTHODOX PRIMARY EDUCATION IN THE RUSSIAN
EMPIRE IN THE LATE 19TH — FIRST THIRD OF THE 20TH CENTURY**

Ksenia S. Kazakova

Barents Centre of the Humanities of the Kola Science Centre of the Russian Academy of Sciences, Apatity, Russia, k.kazakova@ksc.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5071-4947>

Abstract

The article analyzes the educational controversy of the late 19th — early 20th centuries about the importance of the spiritual and moral education of youth in accordance with Orthodox traditions. Based on archival materials on the history of the development

© Казакова К. С., 2023

of Orthodox parishes in the Kola North, certain aspects of religiosity are considered, which became the basis for education in parochial schools. It is shown that the course of primary theological schools included not only a mandatory theoretical study of the Law of God, but also the practice of introducing children to parish life through prayers, visiting church, and active participation in divine services. The article provides data from archival sources about the active participation of priests of northern parishes in the development of schooling.

Keywords:

history of the Russian Orthodox Church, parochial school, Law of God, Kola North, priest, Orthodox education

Acknowledgments:

the study was funded from the federal budget as part of the state project No. FMEZ-2022-0028 assigned to the Kola Science Centre of the Russian Academy of Sciences.

I would like to express my gratitude for the assistance in selecting photographic materials to E. A. Orekhova, Ph.D. in History, the head of the section of the Local History Department of the Murmansk Museum of Regional Studies.

Постановка проблемы. Образовательная полемика

Присутствие Церкви в учебном пространстве на всех ступенях образования в Российской империи было постоянным и обязательным. Институционально, приходские училища, созданные по Уставу 1804 года, рассматривались как низшее звено светских школ, подчиненных Министерству народного просвещения, однако преподавали в них учителя духовного звания. Постепенно во всех учебных заведениях военного и гражданского ведомств Российской империи происходило расширение программы преподавания Закона Божия, «закрывающего главную и существенную цель образования». С 1836 г. по распоряжению императора Николая I создавались школы при церквях и монастырях (к 1851 г. насчитывалось свыше 4700 таких школ), находящихся в подчинении Святейшего Синода [1: 119]. К 1861 г. за начальными училищами закрепилось название «церковно-приходские школы». Понимание того, что грамотность является силой, которая имеет «созидательное или разрушительное влияние в связи с тем, какое направление ей будет сообщено», создало предпосылки для острого противостояния в борьбе за народную школу между либеральными силами и духовной властью, начиная с 1860-х годов [2]. Сторонники церковных школ утверждали, что лишь религиозное просвещение близко народу и способно дать прочное духовно-нравственное воспитание.

К концу XIX века после принятия «Правил о церковно-приходских школах» (1884), фактически уравнивавших церковно-приходские школы с земскими и министерскими, на страницах периодических изданий началась активная полемика между сторонниками начального церковного образования и представителями либерального крыла общественности. Предметом дискуссий стали многие вопросы: подчиненность школ духовному ведомству, сроки и программы обучения, финансирование церковной школы и многие другие. Однако суть полемики между сторонниками светской и церковно-приходской школ сводилась к степени влияния на русскую начальную школу традиций западного образования и необходимость духовно-нравственного воспитания в школах. Надо сказать, что

опасность, исходящую от европейского влияния на народную школу (не делая различия, светская она или церковно-приходская), отмечали в последние десятилетия XIX века многие общественные деятели [3: 203]. Сторонники традиционных ценностей и «народной» школы, под которой понималась прежде всего церковная начальная школа, активно отстаивали тезис о духовных основах начального церковного образования, которые, по их мнению, отличали эту школу от светской. Полемика приверженцев обоих взглядов нашла отражение в ряде периодических изданий и достигла своего пика на рубеже 1880–1890-х годов.

Теоретические обоснования необходимости воспитательной работы в школе, в основе которой была бы религия, представлены в трудах С. А. Рачинского, С. П. Победоносцева, А. И. Анастасьева, С. И. Миропольского. Рупором их общественных взглядов стало периодическое издание Святейшего Синода «Народное образование». Церковно-приходская школа, по мысли Константина Петровича Победоносцева, обер-прокурора Святейшего Синода, полностью соответствовала особенностям и складу русского человека и удовлетворяла его духовным потребностям. «Нам нечего увлекаться тем, что на Западе в просвещенных странах Европы, школа изъята из под живого и непосредственного заведывания духовенства и что школьное обучение стало там вполне светским и обязательным. Плоды этого просвещения не настолько хороши, чтобы им можно было завидовать»¹, — указывал К. П. Победоносцев в докладе Государственному совету в 1895 году. В соответствии с характером и назначением церковно-приходская школа, по мнению К. П. Победоносцева, должна была утверждать в народе православное учение веры и нравственности христианской, обращая особенное внимание на религиозно-нравственное воспитание учащихся, наряду с обучением их грамоте и развитию умственных способностей. Духовно-нравственные задачи церковно-приходской школы К. П. Победоносцев видел в следующем: «Главная и самая важная забота законоучителей и учителей состояла в том, чтобы побудить, развить и утвердить в учащихся чувства любви к Богу, Святой Церкви, ее уставам и священнодействиям, чувства верноподданнической любви к Царю и Отечеству, любви к родителям, вежливое и почтительное обращение к старшим и кроткое, ровное — со сверстниками и младшими»².

Известный педагог народной школы Андрей Иванович Анастасьев указывал на то, что только одно обучение, осуществляемое без воспитания, никогда не сможет преодолеть рамок утилитарно-прагматической направленности и неизбежно будет концентрироваться на обыденно-жизненных целях. Не отрицая самостоятельной ценности приобретаемых в процессе обучения знаний, он видел их главный смысл в оказании влияния на формирование у учеников мировоззрения, ключевая идея которого заключалась в нравственном назначении человека [1: 122].

¹ Народное образование. 1896. № 1 С. 16.

² Там же. С. 12.

Следующий виток общественных обсуждений развития школьного дела в Российской империи пришелся на 1905–1907 годы. Ряд исследователей, изучающих развитие института образования, применительно к этому периоду вводят термин «школьной революции», результатом которой, по их мнению, стало создание в Российской империи союзов учителей, которые критиковали систему образования в целом и выступали за введение свободы вероисповедания учителей и учеников [4]. Позиция сторонников церковного образования в этот период оставалась прежней. В 1908 году в «Народном образовании» была опубликована статья профессора, доктора церковного права, члена Учебного комитета и Училищного совета при Святейшем Синоде Михаила Андреевича Остроумова «Современное положение народного образования в отношении к религии», в которой автор с сожалением констатирует: «Современное положение образования таково, что религия по мнению многих общественных деятелей должна уступить свое место рационализму <...> Предвзятая мысль о том, будто религия противоречит научному знанию, именно в школах больше всего и парализует благотворное воспитательное влияние религии»³. Автор убедительно доказывает, что распространение образования само по себе не равносильно распространению нравственности, и в современных условиях необходимо укрепить и развить именно церковную школу. «Учение может быть и действительно бывает могучим средством образования, но никак не есть само образование»⁴, — писал М. А. Остроумов.

Несмотря на государственную поддержку церковного образования с началом реализации программы всеобщего начального обучения в первой трети XX века происходило постепенное сокращение доли церковно-приходских школ в общем числе начальных учебных заведений за счет роста земских и министерских школ. Активно увеличивалось число средних учебных заведений. Лишь немногие современники осознавали опасность форсированного роста всех ступеней образования. О учебно-воспитательной роли светских училищ предводитель московского дворянства П. А. Базилевский писал так: «Систематическое выпускание в жизнь детей, нахватавшихся различных поверхностных знаний, но нравственно не воспитанных вливает в массу народа контингент людей, составляющих безусловно вредный элемент: такие люди, смутно наслышавшись об «освобождении от предрассудков» и других модных идеях и не имея возможности сколько-нибудь толково разобраться в них, подчиняются влечениям невоспитанной и недисциплинированной воли своей, которая приводит их к отрицанию нравственных начал <...> Подростки 14–16 лет, которые окончив школу и вынеся оттуда главным образом механизм чтения и самые неосновательные знания в области разных наук, знакомятся с дешевыми брошюрами и газетами нежелательного направления, усваивают из них только то, что может удовлетворить их эгоистические наклонности и развивает в них ложное понятие о личной свободе, каковою они считают простую разнузданность» [5: 142].

³ Народное образование 1908. № 8. С. 19.

⁴ Там же.

С такой позицией созвучны и выводы ряда историков, которые сходятся во мнении, что образовательная революция в России на рубеже веков была одним из главных источников роста социальной напряженности [5: 143]. В этих непростых условиях, просветительская работа Церкви и деятельность церковно-приходских школ, должны были защитить юношество «от заразы вольнодумства», укрепить духовные основы православия, верность Царю и Отечеству. В настоящей статье на основе архивных материалов рассмотрены особенности духовно-нравственного воспитания учащихся в церковно-приходских школах Кольского Севера в конце XIX — первой трети XX веков. В работе использован широкий круг источников из трех архивохранилищ: Государственного архива Архангельской области, в котором отложились документы Епархиального училищного совета, документы Национального архива Республики Карелия и Государственного архива Мурманской области, в которых хранятся материалы уездных училищных отделений и фонды отдельных церковно-приходских школ Кольского Севера.

Пастырь добрый

Целью начального церковного образования являлось духовно-нравственное воспитание и обучение, что было законодательно закреплено еще в «Правилах о церковно-приходских школах» в 1884 году. Ими устанавливалось, что обучение в церковно-приходских школах ведут местные священники или члены причта или особо назначенные с утверждения Епархиального архиерея учителя или учительницы, но под наблюдением священника [6: 5].

В Кольском уезде Архангельской губернии священники взяли на себя не только заботы об организации церковно-приходских школ, но и преподавали в них. Например, в Ловозерской школе, помещавшейся первое время в саамской тупе, детей обучал Михаил Почезерский, а после его смерти школа временно не работала. В 1884 году школу в Понойском приходе открыл священник Николай Шмаков и первые несколько лет она помещалась в причтовом доме, а затем с 1887 по 1891 год — в собственном доме священника, где он и проводил занятия⁵. Настоятель Успенского прихода в Варзуге о. Николай Шкорбатов в 1884 году получил благословение на открытие церковно-приходской школы, при чем о. Николай не только взял на себя труд преподавания по всем предметам, но и разместил школу в своем доме⁶. В представленной ниже таблице приведены сведения об «учащих» в церковно-приходских школах Кольского Севера в конце XIX века. Так как для Кольского Севера были характерны частые перемещения священников из прихода в приход, то сведения о законоучителях и учителях приводятся по архивным документам на 1890/1891 год⁷.

⁵ Архангельские епархиальные ведомости (Далее: АЕВ). 1905. № 17. С. 670.

⁶ АЕВ. 1904. № 11. С. 458.

⁷ Национальный архив Республики Карелия (Далее: НА РК). Ф. 419. Оп. 1. Д. 1. Л. 3–4.

Список церковно-приходских школ и школ грамотности, состоящих в округе Кольского училищного отделения за 1890/91 учебный год

№	Название и место нахождения школы	Число учащихся	Примечание о составе учащихся лиц и вознаграждении их за школьный труд
1^{го} Благочиния			
1.	Кильдинская, в Кильдинском погосте, приписном к Коле	1	Учитель, бывший псаломщик Кольского Собора Павел Покровский, получает жалованья 240 руб. из Епархиального училищного совета
2.	Пазрецкая, в Пазрецком приходе	1	Учитель и законоучитель местный священник Константин Шеколдин без жалованья
3.	Нотозерская, в Нотозерском приходе	1	Учитель и законоучитель местный священник Павел Дмитриев, получает 96 руб. в год из Епархиального училищного совета
4.	Сонгельская в Сонгельском погосте Нотозерского прихода	1	Учитель и законоучитель Михаил Терентьев, кончивший курс духовного училища, получает жалованья из Епархиального училищного совета 240 р. в год
5.	Териберская в Териберском приходе	1	Учитель и законоучитель, священник Алексей Шилов без вознаграждения
6.	Ловозерская в Ловозерском приходе	2	Законоучитель местный священник Михаил Почезерский, учитель псаломщик Евгений Перовский без вознаграждения
2^{го} Благочиния			
7.	Варужская в Варужско-Петропавловском приходе ¹	3	Законоучитель местный священник Иннокентий Подосенов, учитель пения дьякон Петр Попов и учительница Анна Корогаева, получающая от общества 120 р. и от Училищного совета 36 р.
8.	Кандалакшская в Кандалакшском приходе	2	Законоучитель местный священник Николай Попов безмездно, учительница девица Лариса Гурьева, получающая 180 р. в год от Епархиального Училищного совета
9.	Ковдская в Ковдском приходе Кемского уезда	2	Законоучитель священник Евлогий Шангин и помощник его Алексей Красовский, безмездно
10.	Керетская, в Керетском приходе, ныне закрытая	3	Законоучитель, местный священник Владимир Видянин, учительница девица Павла Корогаева и учитель пения псаломщик Бутанов. Первый и третий учитель безмездно, а учительница получает 144 р. из Училищного совета
11.	Тетринская, в селе Тетрино	2	Законоучитель и учитель местный священник Василий Сырнев, помощник его псаломщик Николай Иолев, безмездно
12.	Понойская, в Понойском приходе	1	Законоучитель и учитель местный священник Николай Шмаков, безмездно

¹ Так в документе.

Иногда заботы о духовном образовании в приходе с настоятелем разделяла матушка. Ярким примером самоотверженной помощи мужу в деле просвещения является Мария Козьмовна Щеколдина, помогавшая отцу Константину по школе и участвовавшая в работе по переводу священных текстов на саамский язык (рис. 1). Некоторое время в церковно-приходской школе в Варзуге преподавала матушка Анна Ивановна Истомина, выпускница Архангельского епархиального училища, жена священника Михаила Истомина, в разные годы бывшего настоятелем Варзугского прихода⁸. С 1894 года священником Керетского прихода был назначен молодой иерей Василий Мелетиев, впоследствии долгие годы бывший председателем Кемско-Александровского уездного училищного отделения. В церковно-приходской школе прихода преподавала его жена Ю. И. Мелетиева [7: 187]. В Кашкаранской церковно-приходской школе законоучителем с 1893 по 1909 год состоял священник Николай Павловский. Однако, как писал инспектирующий школу в 1897 году П. А. Таратин⁹, учащихся на лицо двое — Николай Павловский и его жена Серафима Александровна, окончившая курс в Архангельском Епархиальном училище с правом на домашнюю учительницу. «Невероятные труды переносит матушка, занимаясь с учениками в училище, находя в тоже время возможность воспитывать своих детей, присмотреть за хозяйством и приготовить просфоры к литургии за неимением просфирни. И все это делается для того, чтобы не остановить школьного дела, так как учительницы не идут на мизерное жалование в такую глушь, как Кашкаранцы. Трудно матушке, но несмотря на это она энергично занимается, предана своему делу и призвана к нему»¹⁰, — так высоко отзывался о Серафиме Александровне Павловской инспектирующий школу чиновник.

Члены семей священников Кольского уезда также принимали участие в духовно-просветительской работе. В Сонгельском погосте учителем состоял сын известного просветителя отца Георгия Терентьева — Михаил Георгиевич Терентьев¹¹. Он окончил курс духовного училища в Архангельске, преподавал в Сонгельской школе, а позже был рукоположен и служил в Печенгском приходе.

Священникам порой было сложно совмещать преподавание с разъездами для выполнения треб, а северные приходы большей частью состояли из небольших поселений, расположенных на значительном расстоянии друг от друга. На помощь в таких случаях часто приходили члены причта или «особые», т.е. специально обученные учителя или учительницы. Например, председатель уездного училищного отделения о. Алексей Шилов в 1897 году просил Епархиальный училищный совет о назначении учителя

⁸ АЕВ. 1904. № 11. С. 461.

⁹ Таратин Петр Андреевич — член Кольского училищного отделения. Пристав 2-го стана Кольского уезда.

¹⁰ Государственный архив Мурманской области (Далее: ГАМО), Ф. И-133. Оп. 1. Д. 7. Л. 105.

¹¹ НА РК. Ф. 411. Оп. 1. Д. 3. Л. 81 об.

в церковно-приходскую школу довольно многочисленного прихода в Варзуге, так как священник Михаил Истомин исполнял обязанности благочинного Второго Кольского благочиния¹², а псаломщик был очень стар¹³.



Рис. 1. К. П. Щеколдин с семьей. Фото Э. Вессель

В школах Кольского уезда большинство учительниц были выпускницами Архангельского епархиального училища (рис. 2). Некоторые из них были дочерьми священников. Например, в Кильдинский приход была определена дочь о. Константина — Екатерина Щеколдина (окончила курс в Архангельском епархиальном училище в 1892 году), ее младшая сестра Анна Щеколдина также преподавала в церковно-приходской школе Кольского уезда. В Понойском приходе с сентября 1892 года занятия вела Евдокия Шмакова, дочь священника того же прихода Николая Шмакова¹⁴. В 1893 году в должности учительницы Умбской церковно-приходской школы была назначена Мария Синцова, дочь священника Кузоменского прихода Алексея Синцова¹⁵. В 1912 году об определении своей сестры учительницей в Понойскую школу просил священник Рождественской

¹² Михаил Николаевич Истомин родился в семье священника Тетринского прихода. В 1886 году был рукоположен в священники. С 1889 по 1902 год благочинный Второго Кольского благочиния. [8: 94]

¹³ ГАМО. Ф. 133. Оп. 1. Д. 7. Л. 40–40 об.

¹⁴ АЕВ. 1905. № 17. С. 672.

¹⁵ ГАМО. Ф. И — 17. Д. 136. Л. 103 об.

церкви Архангельска Павел Нефедьев, состоявший законоучителем приходского городского училища, на что получил разрешение председателя Кемско-Александровского уездного отделения В. Мелетьева¹⁶. Несмотря на то, что постепенно в школах появлялось все больше учителей, получивших специальное образование, священник осуществлял контроль над работой церковно-приходской школы и особенно духовным направлением ее деятельности.



Рис. 2. Выпускницы Архангельского епархиального училища с преподавателями. Фото из фондов Мурманского областного краеведческого музея

«Наставление в истинах веры и правилах доброй нравственности...»

Основой обучения в церковно-приходской школе был Закон Божий, изучение которого было направлено на формирование у детей христианского мировоззрения. Правилами о церковно-приходских школах в курсе «Закон Божий» были установлены следующие обязательные для изучения разделы: Священная библейская история, катехизис, изучение молитв, учение о богослужении, а в некоторых школах добавлялся еще один раздел — история Церкви. Разделы, посвященные изучению Священной библейской истории и катехизиса, а также истории Церкви, назывались теоретической частью «Закона Божия», к практической же относилось изучение молитв и учение о богослужении. Обе части законоучения можно было проходить совместно, но ту и другую в последовательном порядке, указанном в программах для церковно-приходских школ.

¹⁶ НА РК Ф. 411. Оп. 1. Д. 223. Л. 70.

«Несомненно, Закон Божий есть душа воспитательного дела во всякой школе», — говорилось в статье Московских церковных ведомостей¹⁷. Обучение Закону Божьему строилось в соответствии с возрастом учащихся. Сохранившиеся в фондах училищных отделений отчеты епархиальных и уездных наблюдателей, инспектировавших церковно-приходские школы Кольского уезда Архангельской епархии, служат ценным источником сведений о практиках обучения детей в церковно-приходских школах Кольского уезда¹⁸.

В большинстве школ Второго Кольского благочиния, к которому относились приходы в селе Варзуга, Кандалакша, Ковда, а также Керетский, Понойский, Тетринский, Кузоменский и Умбский приходы обучение Закону Божьему шло довольно успешно. В марте 1897 года П.А. Таратин, член Кольского училищного отделения, пристав 2-го стана Кольского уезда, после проверки школ вверенного ему округа писал: «Я вынес отрадное впечатление, так как цель Основателя этих школ, преследуемая программой, утвержденною Святейшим Синодом для этих школ, повсеместно добросовестно исполняется: ученики этих школ приобретают с малых лет любовь к храму Божьему, привычку к молитве и навык к участию при богослужениях»¹⁹. В своем отчете П. А. Таратин, ссылаясь на 17-летнюю свою службу на Кольском, рассуждает о том, что народ на Терском берегу, «религиозный с пеленок и прилежный к храму Божию сам понял значение церковных школ, охотно посылает туда своих детей, и ходатайствует об открытии школ в деревнях, где нет причтов».

Наибольшие успехи по Закону Божьему проверяющий отмечал в Умбской церковно-приходской школе, в которой занятия по предмету «прилежно и умело» вел священник Иоанн Окулов²⁰ (рис. 3). По наблюдениям П. А. Таратина, ученики быстро усваивали рассказанное о. Иоанном, понимая значение молитвы и соединенных с ней коленопреклонений, зажжения светильников, воскуривание фимиама, и значение их, приложение заповедей к жизни, например, избличение местных народных суеверий. Проверяющий остался доволен тем, что ученики «разумно» рассказывают события из Священной истории, и «громко, толково и отчетливо» отвечают на вопросы по Катехизису²¹. В ходе ревизии школ Второго благочиния П. А. Таратин большее внимание обращал на материальное состояние школ и исполнение учителями своих обязанностей. Например, из недостатков было отмечено, что о. Иоанном не ведется школьный журнал, хотя «он обещал ныне же его завести». В Тетринской школе не было портретов государя и государыни, их проверяющий нашел в волостном правлении и убедил старшину передать в школу. В Чапомской школе не хватало пособий по Закону Божьему, руководств для учителя, счетов, доски, наглядных пособий, отсутствовали книги для внеклассного чтения.

¹⁷ АЕВ. 1898. № 18. С. 471.

¹⁸ В 1912 г. епархиальный наблюдатель Н. Козмин опубликовал отчет о своей поездке по Кольскому уезду Архангельской губернии в виде путевого очерка [9].

¹⁹ ГАМО. Ф. И-133. Оп. 1. Д. 7. Л. 108.

²⁰ Свящ. Иоанн Окулов с 1892 по 1897 года — священник Умбского прихода, законоучитель в церковно-приходской школе [8: 140].

²¹ ГАМО. Ф. И-133. Оп. 1. Д. 7. Л. 108.



Рис. 3. Умбская церковно-приходская школа. Нач. XX в. Фото из фондов Мурманского областного краеведческого музея

В церковно-приходских школах Первого Кольского благочиния, которое включало приходы, расположенные в северной части полуострова, обучение шло гораздо сложнее. [10] Кочевой образ жизни коренного населения, суровые условия жизни в отдаленных погостах, бедность населения, частая смена учителей не способствовала организации стройного процесса обучения. О сложностях учреждения церковно-приходских школ в северных погостах епископу Архангельскому и Холмогорскому Нафанаилу писал еще в 1887 году благочинный печенгский священник Георгий Терентьев. Он считал, что для просвещения коренного населения лучше было бы увеличить сумму разъездных денег на каждого священника, чтобы они могли совершать частые объезды паствы. «Что касается детей, — писал о. Георгий Терентьев, — то первое и необходимое всего следует научить детей кратким молитвам и правильному выговору русской речи, так как родители их более интересуются молитвами и сами учатся у них, чем грамотностью, впоследствии затем можно будет приступить и к самой грамотности»²². В Первом Кольском благочинии в 1880-90-х годах были открыты школы в Пазрецком, Нотозерском, Сонгельском, Кильдинском, Ловозерском погостах, в колонии Териберка, Гаврилово, Баркино. В 1903 году была открыта Печенгская монастырская школа [11].

В феврале 1899 года школы Первого Кольского благочиния инспектировал священник Василий Мелетиев, председатель Кемско-Александровского уездного отделения. Довольно успешно для «лопарских» школ, как отмечал наблюдатель,

²² Государственный архив Архангельской области (Далее: ГААО). Ф. 28. Оп. 2. Д. 6. Л. 3.

обучение Закону Божьему шло в Сонгельском погосте. «Учащиеся младшего отделения заучивают текст молитв по славянски²³, хотя читают славянские слова с некоторыми особенностями в произношении, что вполне естественно у них как инородцев и учащихся первый месяц», — писал В. Мелетиев. Успехи по Закону Божьему у старшего отделения наблюдатель признал вполне удовлетворительными, потому что учащиеся правильно читали молитвы, заповеди и отвечали на вопросы. Сонгельская школа была духовным центром погоста, со временем к ней был пристроен алтарь, и она была освещена как церковь-школа [11]. «Я был очевидцем, — писал о. Василий Мелетиев, — как в воскресный день утром, по звону в колокол, произведенному одним из учителей школы, почти все жители погоста собрались в школу на молитву. Учитель читает им утренние молитвы, утреню и часы. И так делается все время, пока учитель живет в погосте, посильно удовлетворяя религиозные потребности лопарей — помолится в праздничный день»²⁴. Таким образом, школа духовно воспитывала не только учеников, которые освоив грамоту, могли во время кочевий в семейном кругу читать молитвы, Евангелие и другие книги, но и приобщала к духовной жизни взрослое саамское население.

Особое внимание наблюдателями церковно-приходских школ уделялось методике обучения Закону Божьему саамских детей, которые в первый год практически не владели русским языком. Учащимся рекомендовалось, в течение первого полугодия вести занятия на родном для учеников языке, а в дальнейшем обращаться к нему как к вспомогательному средству. Так же в школах Первого Кольского благочиния использовались книги, составленные К. П. Щеколдиным «Святое Евангелие от Матфея» (1894) и «Азбука для лопарей, живущих в Кольском уезде Архангельской губернии» (1895) (рис. 4).

Приобщение детей к православной культуре было определяющим фактором заинтересованности в развитии начального образования в Ловозерском приходе. Школа пользовалась поддержкой местного населения, родители были довольны, что большинство учеников читают священные книги, знают молитвы и участвуют в богослужениях.

В целом, поскольку саамское население проживало в зимних погостах довольно ограниченное время, то «учащим» (священникам, учителям) рекомендовалось использовать любую возможность для обучения детей и взрослых, «так как по местным условиям каждая пропущенная неделя является невозвратимым ущербом в деле обучения и религиозно-нравственного просвещения кочевников-лопарей»²⁵.

Учебный график церковно-приходских школ был согласован с церковным календарем. Каникулы предусматривались на Рождество и на Пасху. В праздничные дни церковного календаря служилась литургия, в которой участвовали учащиеся. Например, в 1909 году Святейшим Синодом был установлен праздничный день

²³ Имеется в виду по-церковнославянски.

²⁴ НА РК. Ф. 411. Оп. 1. Д. 15. Л. 40.

²⁵ ГАМО. Ф. И-133. Оп. 1. Д. 7. Л. 3 об.

в честь 200-летия со дня блаженной кончины святителя Дмитрия Ростовского. В связи с этим Василий Мелетиев в своем письме настоятелям кольских приходов писал о необходимости в этот день отслужить Божественную литургию, а затем молебен, провести чтения, на которых читалось бы житие святителя²⁶. В Архангельской епархии особо почитались северные святые. Предлагалось, сделать день памяти Соловецких святых Зосимы и Савватия неучебным во всех церковно — приходских школах Архангельской епархии, а в дни памяти местночтимых святых служить литургию и учить с детьми тропарь и кондак.

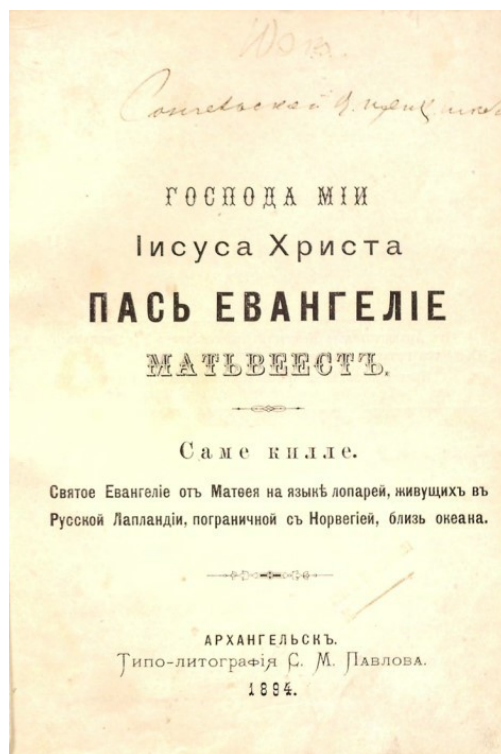


Рис. 4. Святое Евангелие от Матфея на языке лопарей. Архангельск, 1894. Экземпляр Сонгельской церковно-приходской школы. Из фондов Музея-Архива истории изучения и освоения Европейского Севера ЦГП КНЦ РАН

Ежедневно учеба в церковной школе начиналась с чтения утренних молитв. На утренней молитве присутствовали священник и учитель. Во время молитвы в продолжение первого урока перед классной иконой горела лампадка или свечка. Если же во время инспекторских визитов или посещения школ благочинным лампада не горела (такие случаи иногда встречались в школах, где учитель не имел духовного образования) на это обращалось особое внимание

²⁶ АЕВ. 1901. № 18. С. 235.

законоучителя. Епархиальным начальством предписывалось, чтобы в школах Архангельской епархии были иконы равноапостольных Кирилла и Мефодия, а учащиеся обязательно знали наизусть тропарь и кондак этим святым²⁷.

Идеологов организации церковно-приходских школ особенно волновал вопрос «живого и успешного» преподавания Закона Божьего, которое не ограничивалось бы одной теоретической стороной. Чтобы «снять с уроков Закона Божьего характер скучной отвлеченности» рекомендовалось привлекать для обучения в церковно-приходских школах жития святых, которые могли бы читаться учителем или старшим учеником после утренней молитвы. Обеспечение учебной литературой осуществлялось уездным училищным отделением, в каждой школе была своя школьная библиотека, но выбор житийной литературы часто повторялся, так как рассылка брошюр шла централизованно. Например, в Кашкаранской церковно-приходской школе читались «Правила богоугодной жизни Василия Великого», «О святых митрополитах Московских Петре и Алексее и Мамаевом побоище», «Иоанн Дамаскин», «Житие Ефстафия Плакиды», «Праведный Филарет Милостивый», «Житие Св. равноапостольного князя Владимира», «Святой Митрофан Воронежский» и другие. В библиотеке были представлены брошюры о святых местах: «Соловецкая обитель», «Кирилло-Белозерский монастырь», «Свято-Троицкая Сергиева Лавра»²⁸. В Понойской школе чаще использовались сборники, например, «Хрестоматия для назидательного чтения», «Святые Отцы, их жизнь и описания», «Подвижники и страдальцы за веру православную и Святую Русь», «Житие, подвиги и чудеса преп. Сергия Радонежского».

Духовно-нравственное воспитание учеников в духе церковности было не только теоретическим через изучение Закона Божьего, но в равной мере и практическим через совершение молитв, посещение храма, участия в богослужении и т. д. Как отмечалось в «Правилах...», приходские школы нераздельно с Церковью должны внушать детям любовь к Церкви и богослужению, дабы посещение церкви и участие в богослужении сделалось привычкой и потребностью сердца учащихся [б: 4]. Согласно архивным данным учащиеся церковно-приходских школ Кольского Севера активно участвовали в жизни своего прихода. В отчете за 1897/98 учебный год Ловозерской миссионерской школе сообщалось: «Храм Божий посещают все учащиеся. У исповеди и Святого Причастия были все. Утренние молитвы исполнялись, а вечерние нет, так как многие мальчики после занятий уходили в леса для перевязки своих оленей. Местное население относится к школе сочувственно, так как дети их, обучающиеся в школе, читают книжки, знают все первоначальные молитвы и при богослужениях, стоя на клиросе и возле него, поют довольно порядочно» [10: 93].

Для того, чтобы учащиеся могли принимать активное участие в богослужениях, петь и читать на клиросе, в церковно-приходских школах преподавалось церковное пение. Причем, помимо практических задач, обучение

²⁷ Там же.

²⁸ ГАМО. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 10.

церковным песнопениям должно было оживить преподавание, сохраняя при этом строго церковный характер, т.е. точно соответствуя церковным догматам. «В тропарях, кондаках, ирмосах отражены различные события Священной истории, они производят неизгладимое впечатление, когда поются в церкви с должным разумением и благоговением и отражаются в умах и сердцах учащих»²⁹, — говорилось в статье, посвященной церковному школьному пению. Однако сами же авторы отмечали сложности, которые часто возникали с преподаванием этого предмета. Законоучители, которые часто преподавали в школах бесплатно, не могли, а подчас и не умели петь. Поэтому, как правило, пение в церковно-приходских школах преподавали псаломщики или диаконы. Кемско-Александровским отделением училищного совета было рекомендовано, чтобы в тех школах, где не было учителя пения, с учащимися занимались псаломщики³⁰. Иногда псаломщики официально закреплялись за школой как учителя пения. Например, в Кандалакшской школе с октября 1893 года учителем пения состоял псаломщик Владимир Александрович Васильев, священнический сын, обучавшийся в Архангельском Духовном училище, но не закончивший его по малоуспешности³¹. В Тетринском приходе обязанности псаломщика исполнял Николай Иолев и с 1903 года преподавал в церковно-приходской школе пение [12: 211]. Учителем пения в Чапомской церковно-приходской школе с 1911 года был диакон Иоанн Трофимович Попов. [12: 212].

В Печенгской монастырской школе детей обучал регент монастырского хора Петр Михайлович Федоров (рис. 5). По свидетельству современников, ученики прекрасно пели, одинаково хорошо по нотам и без нот. «Учитель пения не налегает на вычурные, т.е. партесные песнопения, как нередко делают другие руководители хоров, старающиеся зарекомендовать себя перед публикой «регентами» и нередко казнящиеся за свою смелость, — рассуждал Николай Федорович Корольков, нередко посещавший Печенгу, — приятно было встретить в школьном хоре подтверждение того взгляда, что красота и художественность пения — в простоте пения, в том исполнении их, которое сообщает учащимся руководитель, прекрасно знающий свое дело» [13: 93].

Печенгский хор был скорее исключением, так как в большинстве приходов составление школьных хоров представляло огромную сложность. В случае если обучать детей пению по нотам было сложно, особенно там, где не было отдельного учителя, рекомендовалось обучать их пению на слух³². Именно такой способ обучения через приобщение учеников к клиросному пению практиковался во многих церковно-приходских школах Кольского уезда. В отчете за 1889 г. священник Пазрецкого прихода о. Константин Щеколдин отмечал, что дети «читают элементарный курс Закона Божия Священ. Крылова, Евангелия на русском языке и часослов. Кроме сего по субботам читают по учебному октоиху

²⁹ АЕВ. 1896. № 16. С. 436.

³⁰ НА РК Ф. 411. Оп. 1. Д. 135. Л. 4.

³¹ НА РК. Ф. 411. Оп.1. Д. 2. Л. 7.

³² АЕВ. 1905. № 21. С. 848-849.

воскресные стихиры и после с помощью моею поют на глас»³³. В июле 1901 году правящий архиерей Архангельской и Холмогорской епархии Иоанникий (Казанский) посетил приходы Мурманского берега. Особое внимание было обращено на участие учеников церковно-приходских школ в богослужении. Так, в Териберке владыка с присутствующими в церкви детьми спел молитву Господню и внушил псаломщику, чтобы он привлекал к участию в церковном пении возможно большее количество детей³⁴. В Александровске архиерей «в виду отсутствия школьников-певчих изволил сделать распоряжение о лучшей постановке этого дела повсеместно, что и произведено в исполнение»³⁵, — докладывал благочинный Первого Кольского Благочиния в годовом отчете за 1901 год. Вопрос о церковном пении был настолько животрепещущий, что часто вызывал то нарекания проверяющих, то конфликты между учащими, как это было, например, в 1912 году в Керетской школе по причине «неуместного вмешательства учителя в руководство церковным пением»³⁶.



Рис. 5. Ученики Печенгской монастырской школы. Фото Э. Вессель

³³ ГАМО. Ф. И-133. Оп. 1. Д. 1. Л. 20 об.

³⁴ АЕВ. 1901. № 16. С. 422.

³⁵ ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 244. Л. 8 об.

³⁶ НА РК. Ф. 411. Оп. 1. Д. 212.

Таким образом, теория и практика духовной жизни соединялась в программе церковно-приходских школ с получением образовательных навыков счета, письма, чтения. Если сравнить отчеты по церковно-приходским школам за 1880-е годы и документы, датируемые предреволюционными годами, видно, что строй духовной жизни церковно-приходской школы за этот период времени практически не изменился и соответствовал установленным для учащихся духовным практикам. Так, например, в отчете по Кашкаранской церковно-приходской школе за 1915 год сообщалось, что утренние и вечерние молитвы совершались по часослову, причем «Царю Небесный», «Отче наш» «Богородице Дево, радуйся», «Спаси Господи» и тропари двенадцатых праздников пелись учащимися. С Фоминой недели до отдания Пасхи пелись по очереди Пасхальный канон и стихиры Пасхи. Каждый урок начинался пением молитвы «Царю Небесный» и оканчивались «Достойно есть». Перед обедом после «Достойно есть» пелась молитва «Отче наш». После обеда «Благодарим Тя, Христе Боже наш»³⁷. Ученики старшего отделения участвовали в чтении, пении на клиросе и прислуживании в алтаре. Все учащиеся вместе с учительницей исполнили христианский долг Исповеди и Св. Причащения во вторую седмицу Великого поста.

Попытки оценить результаты деятельности церковно-приходских школ предпринимались как государством, так и обществом, начиная с 1880-х годов. Духовное ведомство контролировало деятельность церковно-приходских школ, уделяя особое внимание духовно-нравственной составляющей церковного начального образования. В Архангельской епархии уездные училищные советы регулярно собирали сведения о просветительской работе по отдельным приходам. Результаты оценивали и сами учителя. Петр Лысков в 1903 году писал: «Из окончивших курс и учащихся видно, что школа принесла им много пользы. Например, разным суевериям не верят, в домашней жизни видно, что учащиеся больше чем не учившиеся повинуются родителям, исполняя их просьбы и приказания, к старым людям всегда относятся смиренно и кротко. Во время каких-либо собраний можно сразу заметить по их разговору, разговор у них более основательный. Пагубных и скверных привычек от них не услышишь»³⁸. Законоучителя отмечали, что бывшие ученики школы посещают храмы, принимают активное участие в жизни прихода и даже способствуют распространению грамотности в своих семьях.

Духовно-нравственный выбор

В июне 1917 года Временное правительство выпустило постановление, по которому все школы церковного ведомства передавались в Министерство народного просвещения. В документе об изменении ведомственной принадлежности, направленном инспектором народных училищ Архангельской епархии отцу заведующему Кашкаранской школой в сентябре 1917 года предписывалось передать

³⁷ ГАМО. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 24. Л. 136 об.

³⁸ ГАМО. Ф. И-11. Оп.1. Д. 10. Л.9. об.

школу особой комиссии. «Преподавание Закона Божьего остается за Вами»³⁹, — говорилось в документе, адресованном отцу настоятелю Кашкаранского прихода. Процедура смены ведомственной принадлежности была стандартной для приходов Петроградского учебного округа, в который входила Архангельская губерния.

10 декабря 1917 года был опубликован приказ наркома общественного призрения А. М. Колонтай, который превратил Закон Божий в подведомственных учреждениях из обязательного в факультативный. В ежегодных отчетах по школам Александровского уезда, как и раньше, заполнялись сведения о духовно-нравственной работе с учениками. Если раньше это делалось для контроля правильного строя жизни церковных школ, то теперь с целью получения сведений об общественных настроениях и ситуации на селе. Так, в отчете за 1917 год по Кашкаранской школе значилось, что ученики «неопустительно» посещали храм Божий, все учащиеся были у Исповеди и Св. Причастия. Однако на вопрос анкеты «Если ученики поют на клиросе, то под чьим руководством?», ответ был — «Не поют»⁴⁰.

В 1918 году, как известно, вышел Декрет об отделении Церкви от государства и школы от Церкви. Вскоре после издания Декрета началась активная борьба с духовным образованием. Однако, как показано в исследованиях Ю. П. Бардиловой, на Европейском Севере декрет вызвал бурное обсуждение, недоумение и протестные настроения у населения, а вопрос о сохранении религиозного обучения и воспитания был одним из самых сложных. [14]. В декабре 1918 года Архангельский епархиальный совет запрашивал у благочинного Александровского уезда протоиерея Василия Мартынова информацию о преподавании Закона Божьего в начальных училищах. Из предоставленных сведений следовало, что в Александровске в Высшем начальном училище и одноклассном приходском⁴¹ Закон Божий преподавал сам благочинный В. Мартынов⁴². В г. Коле в двухклассном министерском училище в 1 классе (первое, второе и третье отделение) Закон Божий преподавался дьяконом Иоанном Костылевым, а во втором (четвертое и пятое отделение) — священником Константином Мелетиевым. Причем, на собрании причта Кольского Собора в январе 1919 года граждане г. Колы единогласно признали обязательным преподавание Закона Божьего в местном двухклассном училище и определили собрать по подписному листу вознаграждение законоучителю за 5 отделений 200 рублей в месяц⁴³.

В Кильдинском приходе в двух школах — одноклассной министерской и церковно-приходской обучения не было из-за отсутствия «учащих». В Нотозерском приходе значилось две школы — одна одноклассная министерская в Нотозеро, другая — церковно-приходская в Сонгело. В первой Закон Божий преподавал Назарий Синцов без вознаграждения, а во второй обучения не было за отсутствием учителя. В Ловозерском приходе в двух школах

³⁹ ГАМО. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 24. Л. 198-199.

⁴⁰ ГАМО. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 24. Л. 206.

⁴¹ В документе школы названы в соответствии с их дореволюционными названиями.

⁴² ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 345. Л. 1.

⁴³ ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 345. Л. 6.

Закон Божий преподавал священник Михаил Распутин. В Печенгском приходе в одноклассной министерской школе занятий не было, так как здание было занято военным штабом под госпиталь. В Пазрецком приходе Закон Божий за отсутствием священника преподавался учителем Красовским. В Терибергской одноклассной министерской школе преподавался учительницей Мефодиевой, выпускницей Архангельского Епархиального училища. В Рындском сельском училище преподавал священник Стефан Иванов без вознаграждения. Священник Китовского прихода Николай Азлов сообщал благочинному, что в колонии Китовка школы нет и Закон Божий не преподается, а в колониях Земляной, Вайдо-губе, Цып-Наволоке и Ура-губе «в этом году едва ли преподается, так как кажется никого нет из православных»⁴⁴. В Земляной я был, тут тоже. В другие — попасть никак»⁴⁵. В Мурманске Закон Божий преподавался в Высшем начальном училище и двух одноклассных министерских школах.

Тем не менее, постепенно преподавание Закона Божьего вытеснялось из школы и со временем могло осуществляться только в семейном кругу. Позже советская образовательная политика стала противодействовать и этому, предлагая новые методы воспитательной работы, а также применяя к упорствующим репрессивные методы воздействия, таким образом, изменяя способы передачи духовных традиций из поколения в поколение.

Заключение

В целом, изучение опыта церковно-приходских школ убеждает в том, что православное образование в дореволюционной России в своей основе имело незыблемые духовные основы, благодаря которым у детей формировались духовно-нравственные ориентиры, моральные принципы, любовь к Церкви и Отечеству. На Кольском Севере эта миссионерская работа велась духовенством, членами их семей, учителями. Несмотря на большую загруженность приходских священников, суровые условия жизни на Севере и этнически неоднородный состав населения Кольского Севера, учителя стремились через преподавание Закона Божьего посеять в детях доброе зерно нравственности, без которой, как отмечали многие русские педагоги, образование не может принести пользы.

Список источников

1. Свящ. Виталий Симора Духовно-нравственное воспитание учеников в церковно-приходской школе Российской империи на рубеже XIX и XX столетий // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия IV: Педагогика. Психология. 2012. Вып. 2(25). С. 118–127.
2. Белослудцева В. В. Церковно-приходская школа в системе начального образования в России во второй половине XIX в. // Вестник Пермского университета. 2009 № 4(11) С. 95–99.

⁴⁴ В своем докладе благочинный разъясняет, что население колоний в настоящий момент состоит из лютеран.

⁴⁵ ГАМО. Ф. И-17. Оп.1. Д. 345. Л. 11.

3. Никонов В. В. Вопросы взаимодействия церковно-приходского и земского начального образования в Московской губернии в конце XIX в. (по материалам периодической печати) // Наука и школа 2019. № 2. С. 198–209.
4. Пашкова Т. И. Гимназии и реальные училища дореволюционного Петербурга 1805-1917 гг.: исторический справочник. Санкт-Петербург: Серебряный век, 2015. 337 с.
5. Зубков И. В. Система начальных и средних учебных заведений в России (1890–1916 годы) // Расписание перемен. Очерки истории образовательной и научной политики в Российской империи – СССР (конец 1880-х — 1930-е годы). М.: НЛО. С. 88–149.
6. Сборник правил и программ для церковно-приходских школ с относящимся к ним определениями Св. Синода. Сост. Д. Тихомиров. Могилев на Днепре, 1887. 99 с.
7. Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии // Архангельский епархиальный церковно-археологический комитет. Вып. 3. Уезды: Онежский, Кемский и Кольский. Архангельск: Типо-литография наследников Д. Горяйнова, 1896. 267 с.
8. Федоров П. В. Православный словарь Кольского Севера. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Международный банковский институт, 2017. 232 с.
9. Казакова К. С. Полярная "Одиссея" инспектора училищ Николая Козмина в 1911 году // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2018. № 28. С. 140–147.
10. Казакова К. С. "В видах пользы обучения детей...": особенности организации церковно-приходских школ на северных окраинах Российской империи в конце XIX — начале XX в // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2023. № 111. С. 84-101. doi10.15382/sturII2023111.84-101.
11. Казакова К. С. Взаимодействие Русской православной церкви и коренного населения северо-западных арктических территорий в деле народного просвещения в конце XIX - начале XX веков // Религиоведение. 2023. № 1. С. 5–14. doi10.22250/20728662_2023_1_5.
12. Бардилева Ю. П. Русская Православная Церковь на Кольском Севере в первой половине. Мурманск: МГГУ. 253 с.
13. Корольков Н. Ф. Трифоно-Печенгский монастырь, основанный преподобным Трифоном, просветителем лопарей, его разорение и возобновление. Санкт-Петербург: Типо-литография Евг. Тиле преemn., 1908. 162, VI с. ил.
14. Бардилева Ю. П. Проблема духовно-нравственного выбора в годы "воинствующей" антирелигиозной пропаганды на Европейском Севере России // ФЭС: Финансы. Экономика. Стратегия. 2021. Т. 18. № 8. С. 36–40.

Информация об авторе

К. С. Казакова — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник.

Information about the author

K. S. Kazakova — PhD (History), Senior Research Fellow.

Православие и наука в Арктике. С. 208–223.
Orthodoxy and Science in the Arctic, pp. 208–223.

Научная статья
УДК 372.857
doi:10.37614/978.5.91137.498.3.016

ВОЗМОЖНОСТИ ПРЕПОДАВАНИЯ ШКОЛЬНОЙ БИОЛОГИИ В КОНТЕКСТЕ ПРАВОСЛАВНОГО ВЕРОУЧЕНИЯ

Анастасия Владимировна Ищенко¹, Елена Гарисоновна Митина²

¹Лаборатория медицинских и биологических технологий Кольского научного центра Российской академии наук, Апатиты, Россия, *anestezia_zhirova@mail.ru*

²Кафедра педагогики, Институт педагогики и психологии Мурманского арктического университета, Мурманск, Россия

Аннотация

Статья посвящена преподаванию биологии в условиях противостояния материализма и креационизма по проблеме происхождения жизни на Земле. Рассматриваются возможности изучения данной проблемы в средней школе, не противоречащие ни православному вероучению, ни установленным стандартам нормативного и вариативного содержания биологического образования. Анализируются трудности, с которыми предстоит встретиться православному педагогу в процессе преподавания основ креационизма в общеобразовательном учреждении. Приводятся оригинальные данные по проектированию альтернативных подходов к знакомству обучающихся с основами креационизма.

Ключевые слова

биологическое образование, содержание школьной биологии, креационизм, материализм, федеральный государственный образовательный стандарт, учебники биологии

Original article

SCHOOL BIOLOGY EDUCATION IN THE CONTEXT OF ORTHODOX CREED

Anastasia V. Ishchenko¹, Elena G. Mitina²

¹Laboratory for Medical and Biological Technologies, Kola Science Center of the Russian Academy of Sciences, Apatity, Russia

²Department of Pedagogy, Institute of Pedagogy and Psychology, Murmansk Arctic University, Murmansk, Russia

Abstract

The article is devoted to the teaching of biology in high school under conditions of confrontation between materialism and creationism on the problem of life origin on Earth. Possibilities for solving this problem are considered that do not contradict either the Orthodox doctrine or the established standards of normative and variable content of biological education. The difficulties that an Orthodox teacher will encounter in the process of teaching the basics of creationism in a general education institution are analyzed. Original data on the design of alternative approaches to introducing students to the basics of creationism are provided.

Keywords:

biological education, school biology content, creationism, materialism, federal state educational standard, biology textbooks

© Ищенко А. В., Митина Е. Г., 2023

Введение

Геополитические и социокультурные условия современного мира могут стать важным стимулом для ориентации среднего отечественного образования в направлении традиционных для России духовных ценностей.

Первый шаг в этом направлении был сделан около 20 лет назад при введении в школьное образование предметного модуля «Основы религиозных культур», соответствующего педагогическим категориям «воспитание» и «развитие». В настоящее время, благодаря осложнению международной обстановки и связанного с этим усиления духовной поляризации мирового сообщества, для среднего образования особое значение приобретает развитие предметных модулей, объединяющих духовно-ориентирующие курсы на уровне категории «обучение».

Следует признать, что в настоящее время материалистическая картина мира, на которой строится содержание этих курсов, не только не отвечает требованиям «светскости», т.е. свободы от религиозных убеждений, но на общем фоне эгалитаристской в целом идеологии обнаруживает явные признаки тяготения к биоцентризму — мировоззрению, во многом разделяющему неоязыческие позиции. Эти тенденции нашли отражение в регламентированном Федеральным государственным образовательным стандартом содержании естественнонаучных предметов, в котором легко увидеть попытку подмены религиозного контекста программы культурологическим: межпредметные связи модуля «Основы религиозных культур» актуализированы преимущественно с гуманитарными (историей, литературой, мировой художественной культурой и другими) предметными областями.

Очевидно, что такой путь знакомства с религиозным вероучением будет способствовать не духовно-нравственному развитию обучающихся, а формированию у них представлений о религии, как продукте рукотворной культуры, уводящих смысловой фокус программы от Божественного Смысла бытия к внешним атрибутам церковной службы.

Вследствие этого необходимым условием духовно-нравственного развития школьников при сохранении целостности классической триады «обучение, воспитание, развитие», в области естествознания является интеграция научных представлений с догматическими основами, а не внешними формами вероучения. Однако, несмотря на существенные перемены в официальной позиции учреждений науки и образования к христианской религии и Русской Православной Церкви, которые произошли в нашей стране в течение последних десятилетий, данный подход нередко встречается с ограничениями, обусловленными инерцией сохранившейся со времен советской власти монополии атеистического мировоззрения.

Во времена советской власти дарвинизм представлял одну из основных материалистических идеологем, а школьная биология, в курсах которой преподавались его основы, играла важную роль в идейном воспитании подрастающих поколений.

В области естественных наук противоположность позиций материализма и креационизма наиболее явно отразилась в проблеме зарождения жизни и происхождения человека, которая уже на протяжении многих лет является предметом активных дискуссий между представителями этих идеологических полюсов [1].

В православном вероучении эта проблема отражена в тексте «Символа веры» и основах догматического богословия. Как и в других монотеистических религиях — западном христианстве, исламе, иудаизме — она построена на модели креационизма (от лат. creatio — «творение»), что мир был сотворен Богом из ничего [2]. В рамках школьной программы креационистская теория происхождения жизни на Земле преподается в курсах биологии, географии, астрономии, истории и обществознания, но только с точки зрения исторического развития науки. В курсе биологии ее изучение предусмотрено в разделе «Возникновение жизни на Земле» «Примерной рабочей программы по биологии для 10–11 классов» [4]. Именно она является основой изучения наиболее важных принципов креационизма, однако они излагаются здесь только под критическим углом зрения, а понятие «эволюция» присутствует в этом курсе много раньше, уже с 5 класса. Справедливости ради следует отметить, что, кроме креационизма, в нем предусмотрено знакомство и с другими, альтернативными эволюционной, теориями — стационарного состояния, самопроизвольного зарождения и панспермии. Однако, при этом лишь теория биохимической эволюции А. И. Опарина — Дж. Холдейна получает дальнейшее развитие и подробно рассматривается в содержании школьной биологии [4]. В настоящее время строгое разграничение взглядов по данной проблеме на креационизм и материализм уже не имеет такого директивного значения, как в конце XX и в начале XXI вв., благодаря появлению учения альтеризма и теории «Разумного Замысла» [5], отчасти примиряющих эти альтернативные позиции для педагогов и обучающихся православного вероисповедания. Однако возможности связанного с этим компромиссного решения авторами официально допущенных для использования в средней школе программ и учебников по биологии, пока не использовались. В связи с этим естественно возникает мысль о необходимости, как минимум, равноправного анализа существующих гипотез о происхождении жизни в содержании школьной биологии.

Несмотря на то, что ранее неоднократно предпринимались попытки внести подобные предложения, они неизбежно критиковались научно-педагогическим сообществом и встречались с правовыми ограничениями [6]. Наиболее серьезным шагом в этом направлении стало второе издание в 2022 году учебника по общей биологии С.Ю. Вертьянова [7], который также был вполне ожидаемо раскритикован [8].

Резко негативное отношение научно-педагогического сообщества к преподаванию основ креационизма в школе отразилось в ряде современных методических публикаций. Так, в статье И. В. Елистратовой «Учителю об эволюционизме и креационизме в школьном курсе биологии» [9], даны рекомендации для учителей по формулировке контраргументов в ситуациях, когда дискуссия с учениками ведется в пользу креационистской идеи. В работе М. Е. Ивановой изложена идея о невозможности развития биологической науки вне идейной основы эволюционизма, так как знакомство школьников с основными положениями креационизма в учебнике по биологии *«последовательно отвергает достижения той науки, ради изучения которой он написан»* [10]. В публикации К. Б. Маршируевой и Б. В. Федотова высказывается мнение о том,

что «проникновение креационизма в школу, да и любую другую область общественной жизни повлечет за собой цепную реакцию, которая будет существенно тормозить развитие России» [11] со ссылкой на резолюцию Парламентской ассамблеи Совета Европы (ПАСЕ) «Опасность креационизма для образования», принятой в 2007 г. Интересно, что ключевыми положениями этого документа являются утверждения о том, что «креационизм не может претендовать на то, чтобы считаться научной дисциплиной» и «необходимо отделить религию от науки». В тексте резолюции также звучат эмоциональные призывы: «школы отныне должны противостоять представлению идей креационизма на любых уроках, не связанных с преподаванием религии», поскольку знакомство обучающихся с идеями креационизма - это «не только атака на науку в целом, но и на права человека» [12]. Очевидно, что содержащееся в данном документе «разрешение» знакомить обучающихся с идеями креационизма на уроках религиозного воспитания и культурно-искусствоведческих дисциплин, заведомо переводит гипотезу Божественного Творения исключительно в гуманитарно-этическую плоскость (иными словами — в область человеческой мысли), нарушая ее связь с реальным физическим миром. В результате детско-подростковая аудитория, у которой, как известно, наглядно-действенное мышление преобладает над абстрактным, аккуратно подводится к логично следующему из всего этого известному атеистическому тезису: «Не Бог создал человека, а человек создал Бога» [13].

Все вышесказанное является непосредственно свидетельствует о борьбе, которая ведется с креационизмом и другими нематериалистическими концепциями на уровне школьного курса биологии. В упомянутой резолюции ПАСЕ легко обнаружить признаки пропаганды в формах массовой охват, эмоционально окрашенной подачи информации, блокирование альтернативного мнения, повторяемость [14]. В связи с этим становится очевидным, что любая попытка практикующего специалиста отстоять возможность серьезно говорить со школьниками о Творении Богом мира и человека на данном этапе развития биологического образования в массовой школе не будет иметь успеха. При этом, наличие общественного запроса на преподавание нематериалистических концепций может косвенно подтверждаться процентным соотношением представителей авраамических религий (74%, 57% из которых — православные христиане) и неверующими россиянами (19%) [15]. Кроме того, на территории России действует 112 православных образовательных организаций, 83 из них имеют статус общеобразовательного учреждения [16].

Важно подчеркнуть, что, несмотря на конституционное признание Российской Федерации светским государством [17] и законодательно закреплённый светский характер общего российского образования [18], ни Конституция, ни законодательство РФ не дают материалистам монопольного права на официальное представление светской картины мира. Кроме того, конституционно-правовое содержание понятия «светскость» на сегодняшний день еще нуждается в уточнении [19].

Обсуждаемая здесь проблема не стояла столь остро до 2014 года, когда в составе Федерального государственного образовательного стандарта (ФГОС)

был принят приказ «Об утверждении федерального перечня учебников, рекомендуемых к использованию при реализации имеющих государственную аккредитацию образовательных программ начального общего, основного общего, среднего общего образования» [20], в котором был четко определен перечень учебников и учебно-методических комплексов, на основе которых учитель имеет право выстраивать учебный процесс. Проблема усугубилась в последние три года в связи с последующими редакциями ФГОС основного общего образования (ФГОС ООО) и ФГОС среднего общего образования (ФГОС СОО) с содержательным уточнением тех предметных результатов, которых должен достигнуть обучающийся в процессе освоения того или иного учебного предмета.

Последняя редакция ФГОС, транслирующая материалистические представления о происхождении и развитии жизни на Земле, в свою очередь, регламентировала возможность преподавания даже того ограниченного учебником содержания учебного материала в контексте личных религиозно-философских воззрений учителя (подробнее этот вопрос будет раскрыт далее). В этой связи стоит отметить, что отражение личности учителя, в его взглядах и понимании картины мира при сообщении учебного материала всегда считалось преимуществом классического очного образования, как процесса передачи опыта и информации непосредственно от человека к человеку [21], что в корне отличало его от обезличенного цифрового обучения.

Немаловажным является и тот факт, что согласно Федеральному закону от 29.12.2012 N 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» [18], вышеуказанные ограничения распространяются на все образовательные учреждения, имеющие право на выдачу аттестатов среднего общего образования, в том числе и на православные гимназии. Все это погружает православного учителя-биолога в серьезную морально-этическую дилемму и требует детального рассмотрения возможностей обучения современной школьной биологии в контексте православного вероучения.

Таким образом, **актуальность настоящего исследования** подтверждается выявленными противоречиями:

- между необходимостью всестороннего духовного развития современных школьников и односторонней (гуманитарной) интеграцией религиозного образования в содержание школьного образования в целом;
- общественным запросом на освещение нематериалистических концепций в курсе школьной биологии и упрочнением позиций научного материализма в ее содержании, регламентируемом на уровне ФГОС;
- преимущественно материалистическим характером современных школьных учебников биологии и недостаточным отражением в их содержании креационистской и других нематериалистических концепций возникновения жизни на Земле и происхождения человека.

Целью исследования является определение возможностей включения в содержание аспектов православного вероучения, связанных с проблемой зарождения жизни, и разработка стратегий преодоления конфликта в ее содержании между креационистскими и другими нематериалистическими взглядами, с одной стороны, и классическим материализмом — с другой.

Задачи исследования:

1. проанализировать требования к результатам освоения основной образовательной программы (ООП) по биологии, изложенным в тексте ФГОС, на предмет отражения материалистических и нематериалистических взглядов на происхождение и развитие жизни на Земле;
2. провести семантический анализ текстов учебников биологии из федерального перечня учебников, допущенных для реализации ФГОС (на 2023/2024 учебный год) на предмет частотности использования терминов «Эволюция» и «Креационизм» и связанных понятий в описании разделов, посвященных возникновению жизни на Земле;
3. на основе полученных данных оценить возможности обучения школьной биологии аспекте религиозного вероучения и разработать стратегии преодоления конфликта между нематериалистическими, включая креационистские, и материалистическими взглядами в ее содержании.

Материалы и методы

Для определения возможностей обучения школьной биологии в аспекте религиозного вероучения были применены следующие методы:

- качественный сравнительный анализ ФГОС ООО и ФГОС СОО предыдущего и нового поколения.
- семантический анализ текстов учебников из федерального перечня учебников, допущенных к использованию при реализации имеющих государственную аккредитацию образовательных программ;
- U-критерия Манна-Уитни для статистической проверки полученных данных;
- SWOT-анализ для формулировки стратегии разрешения конфликта между неэволюционными, включая креационистские, и эволюционными взглядами в преподавании школьной биологии.

Для проведения семантического анализа было выбрано 7 учебников, вошедших в перечень ФГОС на 2023-2024 учебный год (5 учебников базового уровня и 2 для углубленного изучения). Выбор учебников для анализа был обусловлен:

- наличием в учебнике раздела, освещающего основные гипотезы о происхождении жизни на Земле;
- популярностью учебника среди педагогов-биологов общеобразовательных школ (по результатам опроса учителей);
- наличием электронной версии издания, доступной в онлайн-библиотеках.

Для проведения семантического анализа выбор термина «Креационизм» был обусловлен тем, что другие неэволюционные концепции (альтеризма и Разумного Замысла) не были отражены в текстах рассмотренных учебников. Термин «Эволюционизм» был ему противопоставлен, так как среди прочих гипотез о происхождении жизни, именно теория биохимической эволюции получила в содержании школьной биологии дальнейшее развитие и фактически представляет все современные материалистические взгляды по данному вопросу.

Результаты исследования

Для решения первой из поставленных нами задач были проанализированы тексты ФГОС ООО и ФГОС СОО в утратившей силу и действующей редакциях.

В требованиях к результатам освоения ООП по биологии, изложенных в тексте ФГОС предыдущего поколения (в редакции от 29.12.2014 ФГОС ООО и от 22.02.2015 ФГОС СОО) эволюционное учение прямого отражения не находит, а термин «эволюция» не обозначен.

В последних редакциях ФГОС (от 17.02.2023 ФГОС ООО и от 23.09.2022 ФГОС СОО), в значительной мере конкретизировавших содержательный аспект требований к результатам освоения ООП, вопросы эволюционного учения обозначены в следующих требованиях:

1. Базовый уровень для ООО:
 - «умение [...] перечислять основные закономерности [...] эволюционного развития органического мира в его единстве с неживой природой; сформированность представлений о современной теории эволюции и основных свидетельствах эволюции»;
 - «сформированность представлений об основных факторах окружающей среды, их роли в [...] эволюции организмов» [22].
2. Углубленный уровень для СОО:
 - «умение владеть системой биологических знаний, которая включает: [...] биологические теории: [...] эволюционная теория Ч. Дарвина; синтетическая теория эволюции; теория антропогенеза Ч. Дарвина; [...] зародышевого сходства К. Бэра; биогенетического закона Э. Геккеля; Ф. Мюллера [...]; гипотезы (коацерватной А.И. Опарина, первичного бульона Дж. Холдейна)»;
 - «умение выделять существенные признаки: [...] влияния движущих сил эволюции на генофонд популяции; [...] чередования направлений эволюции»;
 - «умение устанавливать взаимосвязи между: [...] процессами эволюции» [23].

При этом результаты освоения неэволюционных теорий, включая креационистские, не нашли отражения ни в одной из рассмотренных редакций ФГОС, то есть знакомство с их основами полностью зависит от личной инициативы педагога.

В тексте учебников знакомство с концепцией креационизма представлено очень поверхностно, и в большинстве случаев содержит оценочные суждения о его ненаучности. В качестве примера приведем выдержки из некоторых учебников, рекомендованных ФГОС для реализации ООП²⁰ в 2023/2024 учебном году: «Гипотезу Божественного возникновения живого можно принять только на веру или опровергнуть. Следовательно, она не может рассматриваться с научной точки зрения» [24]; «Поскольку это событие [акт сотворения жизни Богом] уникальное, его нельзя наблюдать, повторить, смоделировать, т. е. оно не может рассматриваться с научной точки зрения» [25]; «...наука не может изучать это происхождение жизни [акт творения] как явление» [26]; «Чудо [акт творения] не воспроизводимо, оно не может служить предметом эксперимента и не имеет ничего общего с научным мировоззрением» [27].

Кроме того, раздел «Возникновение жизни на Земле» в ряде учебников (из вошедших в перечень ФГОС) [24,25,28,29] разделен на «исторический» и «современный» подразделы, дифференцирующих рассматриваемые гипотезы по степени актуальности. Следует отметить, что 100% авторов учебников такого типа представили креационистскую концепцию исключительно в рамках *«исторического» подраздела, в то время как теория эволюции раскрывалась преимущественно в содержании «современного»*.

Поскольку в перечисленных учебниках близкие к креационизму альтернативные концепции альтеризма и Разумного Замысла не упоминаются, в дальнейшем, из стилистических соображений, использовано понятие «креационизм» в более широком, объединяющем неэволюционные системы представлений, смысле. В этой связи для решения второй задачи был проведен семантический анализ (контент-анализ, SEO-анализ) отдельных разделов учебников по биологии для 10–11 классов на предмет частотности применения терминов «Эволюция» и «Креационизм» (а также однокоренных слов) при изучении темы «Происхождение жизни на Земле», а также определено семантическое ядро текстов разделов (таблица 1).

Данные, представленные в таблице 1, наглядно показывают неравнозначность освещения нематериалистических и материалистических взглядов в разделах, посвященных происхождению жизни на Земле в школьных учебниках из перечня ФГОС. Семантический анализ текстов учебников показал, что частота применения понятия «эволюция» в значительной степени превышает частоту применения понятия «креационизм». Статистическая проверка данных при помощи U-критерия Манна-Уитни подтвердила 99% вероятность существенности различий между частотами применения рассматриваемых понятий в данных текстах.

Обсуждение результатов

В результате качественного сравнительного анализа нормативных документов ФГОС, а также семантического анализа учебников, становится очевидным то, что на сегодняшний день, нормативное (согласно ФГОС) и вариативное (согласно текстам рекомендованных учебников) содержание школьной биологии имеет эволюционный характер. Тема «Происхождение жизни на Земле» рассматривается авторами учебников преимущественно с точки зрения научного материализма. Креационистская концепция обозначена в них весьма условно: ее основные положения рассматриваются поверхностно, нет никаких отсылок к современному состоянию проблемы креационизма, и в абсолютном большинстве случаев присутствует пометка о его несостоятельности в дискурсе научного мировоззрения.

Для разрешения этой дилеммы в ходе решения третьей задачи была разработана и оформлена по методу SWOT-анализа следующая стратегия, предполагающая три способа "мирного" разрешения выявленной проблемы (таблица 2).

Таблица 1

Результаты семантического анализа учебников по биологии

Фамилии авторов	Название учебника	Год изд.	Название раздела	Семантическое ядро текста	Р понятий «Креационизм»	Р понятий «Эволюция»
Пасечник В. В., Каменский А. А., Рубцов А. М. и др.	Биология. 11 класс: углуб. Уровень [24]	2022	Происхождение жизни на Земле	гипотеза, живой, организм, РНК, органический	0,11 %	0,46 %
Каменский А. А., Касперская Е. К., Сивоглазов В. И.	Биология. 11 класс: базовый уровень [27]	2022	Развитие жизни на Земле	эволюция, раса, земля, современный, организм	0,06 %	0,80 %
Беляев Д. К., Бородин П. М., Дьямшиц Г. М. и др.	Биология. 11 класс (базовый уровень) [29]	2022	Возникновение жизни на Земле	возникновение, земля, живой, органический, организм	0,00 %	0,28 %
Захаров В. Б., Мамонтов С. Г., Сонин Н. И., Захарова Т. Е.	Биология. Общая биология. 11 класс: углуб. Уровень [30]	2022	История представлений о развитии жизни на Земле	растение, вид, природа, система, живой	0,08 %	0,25 %
Пономарева И. Н., Корнилова О. А., Лоцкина Т. Е.	Биология. 10 класс. Базовый уровень [28]	2021	Происхождение живого вещества	земля, живой, вещество, гипотеза, процесс	0,00 %	0,58 %
Сивоглазов В. И., Агафонова И. Б., Захарова Т. Е.	Биология. Общая биология. 11 класс: базовый уровень [26]	2020	Развитие представлений о происхождении жизни на Земле	организм, земля, живой, органический, возникновение	0,16 %	0,49 %
Вахрушев А. А., Бурский О. В., Раутиан А. С. и др.	Биология. 10–11 классы: базовый уровень [25]	2017	Где и как появилась жизнь	эволюция, живой, земля, организм, этап	0,14 %	1,46 %

Таблица 2
Стратегия разрешения конфликта эволюционистских и креационистских взглядов в преподавании школьной биологии

S – сильные стороны	W – слабые стороны	O – возможности	T – угрозы	Примерный план реализации
1	2	3	4	5
I. Компромисс — параллельное использование основного учебника из списка ФГОС и учебника по биологии, написанного с позиций креационизма дополнительно для равноценного освещения спорных с идеологической точки зрения тем в школьной биологии				
Доступность, большой охват аудитории; возможность реализации в рамках ООП; интегративный характер подачи материала; присутствует миссионерский компонент	Необходимость внесения дополнений в рабочую программу дисциплины; различный уровень стартовой мотивации в аудитории; строгие временные рамки; высокие требования к личности учителя	Существуют альтернативные учебники; интегративный характер обучения; у обучающихся появляется поле для развития критического мышления; дополнительная возможность актуализации межпредметных связей	Негативно настроенные обучающиеся или их родители; руководство школы может не согласовать дополнительную рабочую программу; нехватка часов; возможность привлечения сторонних специалистов ограничена	1. Определение спорных тем школьной программы 2. Подбор литературных источников 3. Определение предполагаемых результатов обучения биологии по данной стратегии 4. Согласование с руководством школы 5. Внесение дополнений в рабочую программу 6. Разработка и проведение интегративных уроков

Продолжение табл. 2

1	2	3	4	5
<p>И. Консенсус — создание индивидуальных маршрутов для изучения спорных тем при помощи современных педагогических технологий, где обучающийся сам сможет выбрать наиболее близкий его мировоззрению (мировоззрению, принятому в его семье) контекст изучения учебного материала</p>	<p>И. Индивидуальный подход к обучению; личностно-ориентированное обучение; исключена возможность открытого столкновения с протестной аудиторией; проблема нехватки часов решается за счет деятельности обучающихся;</p> <p>большая эффективность в частных случаях, когда учитель имеет дело с изначально мотивированными на изучение креационистской концепции обучающимися</p>	<p>II. Необходимость построения индивидуальных образовательных маршрутов; знакомство с теорией эволюции все равно будет приоритетным для всех обучающихся (т. к. оно закреплено ФГОС, а остальные гипотезы — нет); остальные гипотезы, рассматриваемые «по желанию» обучающихся, в рамках индивидуального маршрута, будут, скорее всего, оценены как равнозначные</p>	<p>III. Возможность применения современных педагогических технологий (проектно-исследовательское, проблемное обучение, кейсы); возможность интеграции с курсом «Индивидуальный проект»; возможно привлечение сторонних специалистов</p>	<p>IV. Такой вариант обучения окажется безрезультатным в отношении аудитории с базовым уровнем мотивации к изучению креационизма; может стать причиной расхождения коллектива по религиозному признаку</p>
<p>И. Индивидуальный подход к обучению; личностно-ориентированное обучение; исключена возможность открытого столкновения с протестной аудиторией; проблема нехватки часов решается за счет деятельности обучающихся;</p> <p>большая эффективность в частных случаях, когда учитель имеет дело с изначально мотивированными на изучение креационистской концепции обучающимися</p>	<p>II. Необходимость построения индивидуальных образовательных маршрутов; знакомство с теорией эволюции все равно будет приоритетным для всех обучающихся (т. к. оно закреплено ФГОС, а остальные гипотезы — нет); остальные гипотезы, рассматриваемые «по желанию» обучающихся, в рамках индивидуального маршрута, будут, скорее всего, оценены как равнозначные</p>	<p>III. Возможность применения современных педагогических технологий (проектно-исследовательское, проблемное обучение, кейсы); возможность интеграции с курсом «Индивидуальный проект»; возможно привлечение сторонних специалистов</p>	<p>IV. Такой вариант обучения окажется безрезультатным в отношении аудитории с базовым уровнем мотивации к изучению креационизма; может стать причиной расхождения коллектива по религиозному признаку</p>	<p>V. Разработка унифицированной программы для самостоятельного изучения обучающимися выбранной темы</p> <p>VI. Подбор методов и средств для группового представления результатов самостоятельного обучения</p> <p>VII. Выбор обучающимся тем для самостоятельного изучения</p> <p>VIII. Разработка индивидуальных маршрутов на основе унифицированной программы</p> <p>IX. Подготовка вводной лекции, в равном значении представляющей все те гипотезы, которые были выбраны для рассмотрения обучающимися</p> <p>X. Самостоятельная работа под руководством учителя</p> <p>XI. Представление результатов самостоятельной работы</p>

Окончание табл. 2

1	2	3	4	5
<p>Базово мотивированная аудитория; отсутствие временного регламента; большой уровень свободы в выборе содержания, форм преподавания учебного материала и контроля полученных знаний; обособленность от ООП; нет необходимости внесения изменений в рабочую программу</p>	<p>III. Альтернатива — разработка отдельного дополнительного факультативного курса</p> <p>Малый охват аудитории; миссионерского компонента; дополнительное образование, в лучшем случае — формат факультативного курса</p>	<p>Легче согласовать с руководством; широкие возможности материальной базы реализации программы; возможность расширения образовательной среды за пределы школьного учреждения; возможность целевой интеграции в образовательный процесс православных гимназий и воскресных школ; большие возможности привлечения сторонних специалистов</p>	<p>Сложности в организации занятий по курсу; реализации программы, скорее всего, будет происходить исключительно на альтруистических началах и в личное время педагога</p>	<p>1. Разработка проекта программы курса, определение целей и предполагаемых результатов обучения по курсу</p> <p>2. Согласование программы курса с руководством школы</p> <p>3. Определение статуса курса — факультатив секция, клуб и т. д.</p> <p>4. Определение ресурсов и возможностей реализации, при необходимости поиска альтернативной площадки</p> <p>5. Разработка рабочей программы курса</p> <p>6. Подготовка презентации курса и развернутого конспекта открытого занятия</p> <p>7. Работа с целевой аудиторией — анонсирование, проведение открытого занятия</p> <p>8. Формирование коллектива участников программы курса</p> <p>9. Организация образовательного процесса</p> <p>10. Оценка эффективности курса</p>

Каждый из способов разрешения рассматриваемого нами конфликта, в общем виде представленных в таблице 2, имеет сильные и слабые стороны. Их значение может быть как повышено, так и понижено за счет индивидуального контекста частной образовательной ситуации, определяемой концепцией и типом образовательного учреждения, отношением руководства, религиозным составом обучающихся, а также многими другими факторами. Наконец, личностью самого педагога — качеством и глубиной его религиозных убеждений, уровнем и областью образования, профессиональными навыками и устремлениями, психологическими особенностями и т.п.

В этой связи, прежде чем приступить к выбору стратегии обучения креационизму, православному учителю биологии рекомендуется произвести детальную оценку объективных и субъективных возможностей реализации соответствующей программы в условиях актуальной образовательной ситуации. На основе результатов такой оценки педагогу будет проще выбрать оптимальный, из предложенных в рамках стратегии, путь или составить собственный маршрут, взяв за основу описанные варианты.

Выводы

По итогам проделанной работы нами были сделаны следующие выводы о возможностях обучения школьной биологии в контексте православного вероучения:

1. Тематический блок «Происхождение человека и зарождение жизни на Земле» в курсе школьной биологии может рассматриваться в качестве семантического поля для решения задач духовно-нравственного образования.
2. Утверждение перечня учебников, допущенных к реализации образовательных программ по ФГОС и дальнейшие редакции самого ФГОС значительно ограничивают учителя-биолога в возможностях преподавания школьного курса биологии в контексте православного вероучения.
3. В уточненных требованиях к результатам изучения школьного курса биологии, обозначенных в последних редакциях ФГОС ООО и ФГОС СОО подробное отражение нашли материалистические взгляды на происхождение и развитие жизни на Земле, тема же креационизма и других нематериалистических концепций не обозначена вообще.
4. Данные условия равнозначны как для обучающихся светских общеобразовательных учреждений, так и для обучающихся православных гимназий, имеющих право на выдачу аттестатов об основном и среднем общем образовании.
5. В содержании разделов, посвященных изучению тематического блока «Происхождение человека и зарождение жизни на Земле» значение термина «эволюция» значительно превосходит значение термина «креационизм». В ряде учебниках термин «эволюция» входит в семантическое ядро данных разделов.
6. На сегодняшний день возможности преподавания креационизма и других нематериалистических концепций в общеобразовательных школах в рамках ООП по биологии объективно крайне малы.

7. В этой связи необходим поиск альтернативных путей преподавания креационизма и других нематериалистических концепций обучающимся, возможно, при использовании ресурсов внеурочной, внеклассной деятельности и дополнительного образования.
8. При формировании индивидуальной стратегии преподавания креационизма и других нематериалистических концепций, учителю необходимо детально оценить объективные и субъективные условия актуальной образовательной ситуации.

Список источников

1. Протоиерей Константин Буфеев Православное учение о Сотворении и теория эволюции М.: Русский издательский центр имени святого Василия Великого, 2014. 438 с.
2. Энциклопедия эпистемологии и философии науки / под ред. И. Т. Касавина. М.: Канон+, 2009. 1247 с.
3. Примерная рабочая программа основного общего образования биология базовый уровень (для 10–11 классов образовательных организаций). М.: Институт стратегии развития образования РАО, 2022. 80 с.
4. Примерная рабочая программа основного общего образования биология базовый уровень (для 5–9 классов образовательных организаций). М.: Институт стратегии развития образования РАО, 2021. 89 с.
5. Иерей Сергей Кривовичев Православие и естественные науки. М.: Издательский дом «Познание», 2022. 464 с.
6. Левит И., Хоссфельд У., Олссон Л. Креационизм в картине российского образования // Историко-биологические исследования. 2009. Т. 1. № 1. С.151–157.
7. Вертьянов С. Ю. Общая биология. Учебник для 10–11 классов. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2022. 384 с.
8. Елистратова И. В., Елистратов А. А. Учебник Вертьянова С. Ю. «Общая биология. 10–11»: педагогический анализ // Наука и перспективы. 2016. № 2. С. 41–62.
9. Елистратова И. В. Учителю об эволюционизме и креационизме в школьном курсе биологии // Наука и перспективы. 2016. № 2. — С. 3–21.
10. Иванова М. Е. Спор о креационизме в современной учебной литературе: методологические аспекты // Манускрипт, 2021. Том 14. Выпуск 6. С. 1143–1150.
11. Маршируева К. Б., Федотов Б. В. Креационизм в образовании: русская православная церковь и школа // Актуальные проблемы образовательной деятельности высшей школы. Материалы межвузовской студенческой научно-практической конференции с международным участием Часть 1, (Новосибирск, 2018). Новосибирск: НГАУ, 2018. С. 112-114.
12. Комментарий к Резолюции ПАСЕ 1580 (2007) «Опасность креационизма для образования». Совет Европы против креационизма в школах. / сост. Данаев О. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.litres.ru/book/oleg-danaev/sovet-evropy-protiv-kreacionizma-v-shkolah-kommentariy-k-rezol-66487486/> (Дата обращения: 23.08.2023)

13. Фейербах Л. Сущность христианства / полн. пер. с нем. под ред. Ю. М. Антоновского. СПб.: Прометей, 1908. XXXIV, 335 с.
14. Почепцов Г. Г. Пропаганда и контрпропаганда. М.: Центр, 2004. 252 с.
15. Религия и общество: мониторинг. [Электронный ресурс] // ВЦИОМ. 2023. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/religija-i-obshchestvo-monitoring> (дата обращения: 18.09.2023)
16. Реестр православных образовательных организаций. [Электронный ресурс] // Официальный сайт Синодального отдела религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, 2022. URL: <https://pravobraz.ru/reestr-pravoslavnykh-obrazovatelnykh-organizacij/> (дата обращения: 18.09.2023)
17. Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020). Ст. 14.
18. Федеральный закон от 29.12.2012 N 273-ФЗ (ред. от 04.08.2023) «Об образовании в Российской Федерации»
19. Понкин И. В. Правовые основы светскости государства и образования. М.: Про-Пресс, 2003. 416 с.
20. Приказ Минпросвещения России от 21.09.2022 N 858 «Об утверждении федерального перечня учебников, допущенных к использованию при реализации имеющих государственную аккредитацию образовательных программ начального общего, основного общего, среднего общего образования организациями, осуществляющими образовательную деятельность и установления предельного срока использования исключенных учебников»
21. Какзанова Е. М. Личность учителя глазами философов // Преподаватель XXI век, 2016. Т. 1. № 4. С. 174–181.
22. Приказ Министерства просвещения РФ от 31 мая 2021 г. N 287 «Об утверждении федерального государственного образовательного стандарта основного общего образования». С изменениями и дополнениями от: 18 июля 2022 г., 8 ноября 2022 г., 17 февраля 2023 г.
23. Приказ Министерства образования и науки РФ от 17 мая 2012 г. N 413 «Об утверждении федерального государственного образовательного стандарта среднего общего образования». С изменениями и дополнениями от: 29 декабря 2014 г., 31 декабря 2015 г., 29 июня 2017 г., 24 сентября, 11 декабря 2020 г., 12 августа 2022 г.
24. Пасечник В. В., Каменский А. А., Рубцов А. М. Биология. 11 класс: учебник для общеобразовательных организаций: базовый уровень. М.: Просвещение, 2020. 272 с.
25. Вахрушев А. А., Бурский О. В., Раутиан А. С., Родионова Е. И., Розанов М. Н. Биология. 10–11 кл.: учеб. для организаций, осуществляющих образовательную деятельность. Базовый уровень. М.: Баласс, 2017. 400 с.
26. Сивоглазов В. И., Агафонова И. Б., Захарова Е. Т. Биология: Общая биология. Базовый уровень. 11 кл: учебник. М.: Дрофа, 2022. 208 с.
27. Каменский А. А., Касперская Е. К., Сивоглазов В. И. Биология. 11 класс: учеб. для общеобразоват. организаций: базовый уровень. М.: Просвещение, 2022. 208 с.

28. Пономарева И. Н., Корнилова О. А., Лоцилина Т. Е. Биология 10 класс: учебник: базовый уровень // под ред. И. Н. Пономаревой. М.: Просвещение, 2022. 224 с.
29. Беляев Д. К., Бородин П. М., Дымшиц Г. М., Кузнецова Л. Н., Саблина О. В., Сергеев М. Г. Биология. 11 класс: учеб. для общеобразоват. организаций: базовый уровень. М.: Просвещение, 2022. 223 с.
30. Захаров В. Б., Мамонтов С. Г., Сонин Н. И., Захарова Т. Е. Биология. Общая биология. 11 класс: углубленный уровень. М.: Просвещение, 2022. 266 с.

Информация об авторах

А. В. Ищенко — младший научный сотрудник;

Е. Г. Митина — доктор педагогических наук, кандидат педагогических наук, доцент.

Information about the authors

A. V. Ishchenko — junior researcher;

E. G. Mitina — Doctor of Sci (Pedagogy), PhD (Biology), Associate Professor.

