



**ТРУДЫ БЕЛГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ
(С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ)**

Выпуск VII



Белгород – 2018

*По благословению
Высокопреосвященнейшего ИОАННА,
Митрополита Белгородского и Старооскольского*

*Журнал включен в систему Российского индекса
научного цитирования (РИНЦ)*

*Статьи, принятые к публикации,
размещаются на сайте
Научной электронной библиотеки
eLIBRARY.ru*

УДК 27-75
ББК 86.372.24 (2Рос – 4Бел) – 67
Т 79

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью)

**Главный редактор – ректор Белгородской Духовной семинарии (с м/н)
протоиерей Алексей Куренков**

Редакционно-издательский совет:

**Протоиерей Сергей Дергалев – кандидат философских наук, проректор
по учебной работе Белгородской Духовной семинарии (с м/н);**

**Овчинников В.В. – кандидат исторических наук, профессор,
сопредседатель БРО МО «Всемирного Русского Народного Собора», член-
корреспондент международной Кирилло-Мефодиевской академии славянского
просвещения, член Союза журналистов России, общественный деятель;**

**Ольхов П.А. – доктор философских наук, профессор
НИУ «Белгородский государственный университет»;**

**Римский В.П. – доктор философских наук, профессор, член Союза
писателей России, председатель регионального независимого экспертного
совета по религиоведению;**

**Сафронова Е.В. – доктор юридических наук, профессор, руководитель
Белгородского отделения Межрегиональной просветительской общественной
организации «Объединение православных ученых».**

**Под научной редакцией Колесникова С.А., доктора филологических
наук, проректора по научной работе Белгородской Духовной семинарии (с м/н).**

Редактирование английского текста аннотаций – к. филос. н.,
доцент Полетаева Т.А.

Корректор – к. филол. н., доцент Фокина А.В.

Т 79 Труды Белгородской духовной семинарии (с миссионерской
направленностью). Выпуск VII: Сборник научных трудов / По благословию
Высокопреосвященнейшего ИОАННА, Митрополита Белгородского и
Старооскольского. – Белгород: ЛитКараВан, 2018. – Вып. VII. – 219 с.

Данный выпуск научных трудов преподавателей, магистрантов и студентов
Белгородской духовной семинарии (с миссионерской направленностью) посвящен
актуальным вопросам современной миссии, богословия и философии. Настоящее
издание ориентировано на преподавателей и воспитанников духовных учебных
заведений, а также читателей, интересующихся проблемами миссиологии,
богословия, философии и церковной истории.

УДК 27-75
ББК 86.372.24 (2Рос – 4Бел) – 67



**THE WORKS OF THE BELGOROD
THEOLOGICAL SEMINARY
(WITH MISSIONARY ORIENTATION)**

Issue VII



Belgorod – 2018

УДК 27-75
ББК 86.372.24 (2Рос – 4Бел) – 67
Т 79

THE WORKS OF THE BELGOROD THEOLOGICAL SEMINARY
(WITH MISSIONARY ORIENTATION)

ISSUE VII

By blessing of His Eminence JOHN,
Metropolitan of Belgorod and Stariy Oskol Diocese.

Published according to the decision of the editorial and publishing council of the
Belgorod Theological seminary (with missionary orientation)

The editor-in-chief is the rector of the Belgorod Theological seminary (with
missionary orientation), Archpriest Alexiy Kurenkov, Ph.D.

Editorial board:

Archpriest Sergiy Dergalev – Ph.D., Vice-rector for academic affairs of the
Belgorod Theological seminary (with m/o);

Ovchinnikov V. V. – Ph.D. (history), Professor, corresponding member of
the international Cyril and Methodius Academy of Slavic education, member of the
Union of journalists of Russia, public figure;

Olhov P. A. – Doctor of philosophy, Professor, national research university
"Belgorod state University»;

Rimsky V. P. – Doctor of philosophy, Professor, member of the Russian
writers Union, Chairman of the regional independent expert Council on religious
studies;

Safronova E. V. – Doctor of jurisprudence, Professor, head of the Belgorod
branch of inter-regional educational public organization «Union of Orthodox
scholars».

Editing of abstracts in English – Ph.D. Poletaeva T.A., associate professor.

Corrector – Ph.D. (philology) Fokina A.V., associate professor.

Under the scientific editorship of Kolesnikov Sergey A., Doctor of philology, Vice-
rector for scientific work of the Belgorod Theological seminary (with m/o).

ОГЛАВЛЕНИЕ

Раздел I. Научные статьи преподавателей семинарии

- **Религиозные основания современного философского дискурса** протоиерей *Алексий Куренков*.....8
- **Перспективы взаимодействия науки и религии в современной России** протоиерей *Сергей Дергалеv*.....15
- **Богословие хозяйствования протоиерея Сергея Булгакова** *Колесников С.А.*22
- **Установление территории пастырской ответственности в Поместных Церквях в свете государственных законов и канонов Православной Церкви** иерей *Владимир Тарасов*.....31
- **Приоткрывая тайну: дополнительные факты к легенде о смерти императора Александра I (по материалам семейного архива и семейного предания Масковых)** *Полетаева Т.А.*38
- **Лингвокультурологическое исследование концепта «вера»** протоиерей *Юлиан Гоголюк*.....52
- **Преподобный Паисий (Величковский) – образец ученого монаха и подвижника** протоиерей *Максим Горожанкин*.....56
- **Белгородская Иоасафо-Порфирьевская богадельня для лиц духовного звания** священник *Иоанн Залогов*.....63
- **Роль православного персонализма в решении актуальных вопросов антропологии** иерей *Николай Михальцов*.....69
- **Антропология взаимодействия «мифа» и «логоса»: аскетическая роль нравственности в «сознании» (на примере досократовской философии)** протоиерей *Сергей Михальчук*.....80
- **Миссионерская деятельность святителя Иннокентия (Вениаминова) на Аляске** *Почетцов С.С.*115
- **Отголоски пушкинской традиции в повести И.С. Тургенева «Ася»** *Фокина А.В.*121
- **Воспитать «маленьких людей» в любви к Отечеству и Богу: Лидия Чарская в детской литературе православной России** *Лопин Р.А., Лопина М.Р.*127
- **Ф.М. Достоевский и И.С. Шмелев: проблема «русскости»** *Полторацкая С.В.*134

Раздел II. Научные статьи магистрантов и студентов семинарии

- **Современные проблемы православной агиографии России**
Капинос Р.В., Васильев П.А., Плахутин А.Ю.143
- **История возникновения и развития католических монашеских миссий в России** *иерей Александр Кальченко.....154*

Раздел III. Научные конференции

Материалы Международной научно-практической конференции «Духовные грани грядущего: ценности и перспективы» (19 апреля 2018 года)

- **Священномученик Константин (Дьяков), митрополит Киевский и Галицкий, Патриарший экзарх Украины** *Страхов П.В. Украина, г. Харьков.....163*
- **Отношение к труду в ветхозаветное и новозаветное время**
Кириллов В.А. Украина, г. Харьков; Капинос Р.В. Россия, г. Белгород.....168
- **Духовная безопасность личности и общества как объект стратегии национальной безопасности** *Воропаева Е.В. Россия, г. Оренбург.....175*
- **Образ православного христианина на примере новомучеников и исповедников XX века** *Емельянов Г.В. Россия, г. Курск.....180*
- **Духовные ценности и будущее человечества** *Ярцев А.И. Россия, г. Курск.....184*
- **Христоподражательные подвиги новомучеников и исповедников Церкви Русской и следование России историческому пути Святой Руси** *Кузахметов Р.К. Россия, г. Оренбург.....193*
- **Христианская община Рима и первые гонения при Нероне** *Исаева Е.О. Россия, г. Пенза.....202*
- **Современная икона: возвращение к канону и ответственности (заметки иконописца)** *Данилов А.Н. Россия, г. Белгород.....206*
- **Рекомендации по организации работы сестричества в православном храме** *протоиерей Сергей Рубежанский, Некрасов И.В. Россия, г. Белгород.....216*

Раздел I. Научные статьи преподавателей семинарии

УДК 27-75

Протоиерей Алексей Куренков
кандидат философских наук,
ректор Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
bpds@mail.ru

Религиозные основания современного философского дискурса

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы об истоках и специфике современной философии. Переход от мифа к логосу в современной философии происходил под влиянием религиозного мировосприятия как альтернатива примитивному первобытному мышлению. Этапами этого перехода становится интеллектуализация мифологических представлений, выработка системы философских воззрений на окружающий мир. В процессе оформления интеллектуальных взглядов формируется «абсолютная философия», претендующая на масштабное осмысление бытия и экзистенции. В статье также рассматриваются наиболее яркие параллели в истории развития европейской и русской философии, прослеживаются закономерности становления национальной философской мысли.

Ключевые слова: философия и религия; русская философия; «абсолютная философия»; философия и миф.

Archpriest Alexei Kurenkov
Ph.D.,
rector of the Belgorod Theological
Seminary (with missionary orientation),
Russia, Belgorod
bpds@mail.ru

Religious foundations of modern philosophical discourse

Abstract: the article discusses the origin and specifics of modern philosophy. The transition from myth to logos in modern philosophy was influenced by religious worldview as an alternative to primitive thinking. The stages of this transition is intellectualization of mythological ideas, development of a system of philosophical views on the world around us. In the process of design of intellectual

views «absolute philosophy» is formed, claiming to a large-scale understanding of objective reality and existence. The article also considers the most striking parallels in the history of European and Russian philosophy, traces the laws of formation of the national philosophical thought.

Key words: philosophy and religion; Russian philosophy; «absolute philosophy»; philosophy and myth.

Вопрос об истоках и специфике философии издавна волнует как исследователей, так и самих философов. Рефлексия над своей собственной сущностью представляет собой значительную часть философской рефлексии как таковой. В научных обсуждениях имеет место вопрос о том, есть ли у философии свои предпосылки, например, в мифе, как часто принято считать, в стихии обыденной речи, в христианской религии, или, наоборот, философский дискурс совершенно автономен и не зависим ни от каких-либо начал.

Формула «от мифа к логосу» является наиболее распространенной объяснительной моделью происхождения философии. К.Д. Бурлака полагает, что место философии в дохристианском мире можно определить достаточно ясно: «Она есть не что иное, как рационально оформленные символы и представления языческих мифов <...> Разум и миф однородны» [1, с. 56]. Исследователь считает, что между «естественным разумом философа» и содержанием «религиозно-мифологического комплекса» нет непреодолимой дистанции. Ссылаясь на Гегеля, он пишет, что «философия придает религиозному сознанию форму понятия, т.е. переводит миф в логос, а логос – в рацию» [1, с. 56]. Но в данном случае речь идёт о языческой религиозности. Вопрос в том, применима ли эта модель к христианской религиозности? И если применима, то что в данном случае является субстратом «мифа», который выступает в качестве объекта философской рефлексии?

Отвечая на вопрос о соотношении «языческого мифа» и философии, как античной, так и христианской, В.П. Римский отмечал: «Объективное историко-философское исследование, абстрагированное от догм атеизма и догм церковного вероучения, может прийти к выводу: философия возникает как альтернатива примитивному религиозно-мифологическому мышлению, прокладывает дорогу от примитивной «народной», мифологической религиозности – к развитым религиозным системам, к мировым религиям, которые основываются на личностном начале, на прямом диалоге человека и Бога, Я и Ты. <...> Непредвзятый подход показывает, что античная философия усиленно ведет поиск созерцательно-теоретического (но не «научного») знания о Едином: Гераклит и Ксенофан, Пифагор и Парменид – их волнует даже не столько критика примитивного мифа-мнения, а поиск Единого, трансцендентного основания и сущности Бытия и, в конечном счете,

бога. Потому и у «материалиста» Демокрита «бог есть ум в шарообразном огне». Сам образ жизни Демокрита, смеющегося пророка, свободного от авторитетов и ритуализма полиса-общины, ориентированного и на иноплеменные идеологии (персидскую религию), подрывал традиционный миф и культ, утверждал не традиционный миф, а миф для избранных, миф созерцательный и рационально-эстетический» [2, с. 276].

Другой подход обозначен в традиции феноменологической онтологии, которая смотрит на философию не с точки зрения ее генезиса, а с точки зрения ее внутренней сущности. М. Хайдеггер в своей известной работе «Изречение Анаксимандра» пишет: «Философия не происходит от мифа. Она про-ис-ходит лишь из мышления в мышление. Но мышление есть мышление бытия. Мышление не про-ис-ходит. Оно есть, коль скоро существует бытие» [3, с. 52]. По сути дела здесь выражена классическая идея западной рационалистической философии, предполагающей *тождество мышления и бытия*. Эта идея, идущая от Парменида, достигла у Гегеля своей кульминации. И Хайдеггер это лишь подтвердил.

Мысль об автономии философии, из себя самой полагающей бытие, ведет к идее *абсолютной философии*, о которой много размышляли русские философы, в том числе С.Н. Булгаков в своей работе «Трагедия философии». Он говорит: «История философии есть трагедия. Это повесть о повторяющихся падениях Икара и о новых его взлетах <...> Настоящий мыслитель, так же как и настоящий поэт (что в конечном смысле одно и то же), никогда не врёт, не сочиняет, он совершенно искренен и правдив, и, однако, удел его – падение. Ибо он *восхотел системы*: другими словами, он захотел создать (логически) мир из себя, из своего собственного принципа – «будете как боги» – но эта логическая дедукция мира невозможна для человека» [4, с. 134]. Таков путь классической философии, имеющей греческие истоки, определившие во многом её судьбу.

Об этом пишет и С.С. Аверинцев, воцерковлённый учёный и философ: «От Фалеса до Аристотеля – немногим более двух столетий; но за этот срок философия необратимо стала философией, родившись из недр традиционной «мудрости» и отделившись от всех иных форм общественного сознания, определив свою сущность, свои задачи, свою специфическую умственную технику. Философы последующих эпох и культур – эллинизма и Рима, исламских цивилизаций и западноевропейского Средневековья, Ренессанса, Просвещения и так далее, вплоть до классического немецкого идеализма, – имели дело уже с готовым понятием философии как таковой, сложившейся именно тогда. Что есть философия, все узнавали от греков – как Цицерон, так и Августин, как Ибн Рошд, так и Фома Аквинский, как Декарт, так и Кант; но самим грекам не от кого было это узнать» [5, с. 110-111].

Но была ли европейская философия на своём пути длиной в две с половиной тысячи лет некоей «безрелигиозной» формой знания и способом

познания человека, лишённого связи с Богом, т.е. религии и конфессионального опыта?

В этом плане интересно рассмотреть проблему специфики «философии вообще», «национальной философии» и конфессиональных основ философии, в частности, обратившись к текстам Шеллинга и Гегеля, так как именно под их влиянием проходило становление самобытной русской философии в XIX веке.

Философия Шеллинга занимает особое место, о значимости которого для общего культурного развития в России В. Сечкарев говорит, что «можно назвать период шеллингианства в России таким периодом, который привел к величайшему подъему образования не только небольшого кружка заинтересованных лиц, но и более широких слоев» [6, с. 321]. Влияние философии Шеллинга шло двумя путями. Это романтизм и религиозность. Именно влияние на религиозную мысль оказалось наиболее значительным. В. Сечкарев продолжает: «В его [Шеллинга] системах границы философии и религии стали текучими. Мыслить позволялось, а посредством мысли полагали найти оправдание веры. В этом также следует усматривать великое значение философии Шеллинга для развития русской духовной жизни. Она являлась связующим звеном от религии к философии» [6, с. 322]. Это и привело к появлению в России феномена самобытной религиозной философии.

Вряд ли возможно и нужно вдаваться в тонкие анализы немецкого философского идеализма для наших конкретных задач, поэтому мы остановимся на вопросе о том, как сами Шеллинг и Гегель понимали *специфику национальной философии*.

Шеллинг и Гегель о проблеме всеобщего, универсального и локально-национального в истории философии однозначно высказывались в своих лекциях, опубликованных после смерти: шеллинговские и гегелевские историко-философские идеи были хорошо известны И.В. Киреевскому, слушавшему в Германии их курсы и общавшемуся лично с великими немцами, а изданные лекции Гегеля и И.В. Киреевский, и А.С. Хомяков читали в оригинале первых посмертных изданий, что видно из цитирований в их поздних статьях.

При всём превознесении в этих лекциях своих собственных систем и в целом немецкой философии и Шеллинг, и Гегель оставили нам образцы классического, диалектического и вдумчивого подхода к проблеме соотношения мировой и национальной философии, специфики национальных философий. И здесь нельзя не согласиться с Н.С. Плотниковым: «Классика, помимо подчинённых воспитательных и образовательных функций, становится средством, с помощью которого может эффективно артикулироваться историческое сознание современности. Иначе говоря, значимость классики и принадлежность к ней определяется возможностью

актуального воспроизведения духовного опыта, зафиксированного в классических произведениях и способностью установить преемственность исторического происхождения» [7, с. 261]. При этом он же справедливо писал: «В исследованиях по истории русской философии методологическая рефлексия собственно «исторического» подхода к философии и поныне является редкой гостьей» [8, с. 175]. К «методологической рефлексии» в историко-философских лекциях Шеллинга и Гегеля мы и обратимся.

Многие слова Шеллинга могли насторожить иноземного слушателя его лекций ввиду очевидного превознесения немецкой философии: «Если слушатель наших лекций, усвоив характер немецкой философии и поняв, какие цели ставили себе философы в *Германии*, захочет бросить взгляд на состояние этой науки в других странах Европы, он неминуемо должен будет сделать следующий вывод: философия такого рода существует в Германии, но не во всем мире» [9, с. 554]. Но то, как он педантично разобрал не только Декарта и Спинозу, английский философский эмпиризм и «боевую философию» Франции и подверг вдумчивому анализу философию Лейбница, Вольфа, Канта и Фихте, а гегелевские идеи, критикуя, «разложил по полочкам», позволяло ему делать некоторые выводы, далёкие от национальной кичливости и одновременно диалектические.

Например, удивительно читать его высказывания, зная отношение немцев к французам того времени, что «совершенно очевидно, сколь неразумно приписывать целым народам, обладающим в ряде областей выдающимися талантами, неспособность к философии, – объяснение тем более странное, что оно уж во всяком случае носило бы чисто временной характер. Да и вряд ли можно решиться полностью отрицать духовную склонность к философии у народа, который дал человечеству Декарта, Мальбранша и Паскаля» [9, с. 555-556]. В конце лекций он делает такой достаточно прозорливый вывод: «Поэтому если до настоящего времени действительно существует упомянутая национальная противоположность в понимании сущности философии, то это свидетельствует лишь о том, что такой философии, в которой человечество могло бы познать само себя, что подлинно всеобщей философии до сих пор ещё не существует. *Подлинно всеобщая философия не может быть достоянием одной нации* (выделено нами – авт.), и до тех пор, пока какая-либо философия не выходит за границы отдельного народа, можно с уверенностью сказать, что эта философия ещё неистинна, даже если она находится на пути к этому» [9, с. 559]. Здесь учитель и собеседник И.В. Киреевского и будущий «объект» критики за очевидный пантеизм со стороны другого, ещё совсем молодого А.С. Хомякова, как бы предчувствует все грядущие споры о «достоинстве» или «ущербности» русской национальной философии, которая тогда только начинала учиться у немцев.

Разумеется, у Гегеля, начавшего читать в университетах свои курсы по истории философии ещё с 1805 года [подр. см. 10], методология историко-философского видения была разработана более подробно и актуальна поныне (особенно в плане истории философии как «истории идей»). Он пишет о необходимости многообразия философских систем: «Но существенно важно ещё глубже понять, что означает это различие философских систем. Философское познание того, что такое истина и философия, позволяет нам опознать само это различие как таковое ещё в совершенно другом смысле, чем в том, в каком его понимают, исходя из абстрактного противопоставления истины и заблуждения. Разъяснение этого пункта раскроет перед нами значение всей истории философии. Мы должны дать понять, что это многообразие философских систем не только не наносит ущерба самой философии – возможности философии, – а что, наоборот, такое многообразие было и есть безусловно необходимо для существования самой науки философии, что это является её существенной чертой» [11, с. 83-84]. Здесь речь не идёт о «многообразии» исключительно немецких систем.

Ибо далее мы читаем о диалектике логического и исторического в познании путей философии: «Но другой способ развития, выступление различных ступеней и моментов развития *во времени* в виде события в таком-то и таком-то определенном месте, *среди такого-то и такого-то народа, при таких-то и таких-то политических обстоятельствах и в такой-то и такой-то связи с ними* (выделено нами – авт.), короче, в данной определенной эмпирической форме, – этот способ развития представляет собою зрелище, которое являет нам история философии» [10, с. 92]. И каждый народ в принципе может внести свой вклад в развитие философии: «В этом процессе развития случается поэтому, что одна форма, одна ступень идеи осознается одним народом, так что *данный народ и данное время выражают лишь данную форму*, в пределах которой этот *народ строит свой мир и совершенствует свое состояние* (выделено нами – авт.); более же высокая ступень появляется, напротив того, спустя много веков у другого народа» [10, с. 95]. Гегель подчеркивает, что лишь немногие философствуют, именно они являются избранными нации для ее совершенствования.

В этой связи для нас важен вопрос о том, когда же становится возможным призвание того или иного народа к собственному вкладу в мировую философскую копилку? «Философия выступает, следовательно, в эпоху, когда дух народа уже освободился как от состояния безразличного прозябания первобытной естественной жизни, так и от точки зрения страстной заинтересованности, так что эта направленность на единичное изжила себя, – пишет Гегель. – Можно сказать, что там, где народ выходит вообще из пределов своей конкретной жизни, где возникает разделение и различие сословий и народ идёт навстречу своей гибели, там, где наступает разрыв между внутренним стремлением и внешней действительностью, где

прежняя форма религии и т.д. уже больше не удовлетворяет, где дух высказывает равнодушие ко всему живому существованию или пребывает в нём неудовлетворенным и нравственная жизнь разлагается, – лишь там философствуют. Именно в такие эпохи дух ищет прибежища в области мысли, чтобы в противовес действительному миру создать себе царство мысли, и философия есть примирение, которое сама мысль приносит с собою после начатой ею порчи реального мира. Когда философия со своими абстракциями пишет серыми красками на сером фоне, тогда уж миновала свежесть и живость юности, и даваемое ею примирение есть примирение не в действительности, а в идеальном мире <...> Философия, таким образом, появляется лишь в определенную эпоху развития всей культуры народа» [10, с. 109]. Здесь Гегель, приводя примеры из истории, однозначно ведёт речь и об условиях возникновения собственно *немецкой национальной философии*, которая, как он считал, пробудилась именно на рубеже XVIII–XIX веков, когда Германия ещё была раздроблена на мелкие государства, отставала от Франции и Англии в экономическом развитии, погружена в различные рода «романтические томления» и могла не устоять перед угрозой французского порабощения.

Но ведь именно в таком состоянии – «разделения и различия сословий», возможной «гибели» русского народа в войне с Францией и «европейскими народами» или под гнётом крепостничества, утраты удовлетворения «прежней формой религии» и погружения в «общественное равнодушие», отставания от западных стран – и находилась Россия в начале XIX века, когда и возникла «классическая» русская философия в споре западников и славянофилов. Этот аспект может рассматриваться как один из важнейших факторов, определяющих становление национальной философии.

Библиография

1. Бурлака К.Д. Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. – СПб., 2007.
2. Римский В.П. Как возможна религиозная философия? // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – № 9 (40). – Вып. 2. – С. 276-286.
3. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.
4. Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х т. Т. 1.– М., 1993.
5. Аверинцев С.С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Образ античности. – СПб., 2004.

6. Сечкарев В. Влияние Шеллинга в русской литературе 20-х и 30-х годов XIX столетия // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2016–2017 годы. – М., 2017.

7. Плотников Н.С. Дух и буква. К истории изданий Гегеля // Путь. – № 7. – 1995. – С. 257–268.

8. Плотников Н.С. Критика российского разума. Заметки по поводу нового издания «Очерка русской философии» Г.Г. Шпета // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 год. – М., 2009.

9. Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции). Из рукописного наследия // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2-х т. Т. 2. – М., 1989.

10. Гулыга А. В. Гегель. 2-е изд., перераб. и доп. – М., 2008.

11. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. – СПб., 1994.

УДК 215

Протоиерей Сергей Дергалев
кандидат философских наук,
проректор по учебной работе,
заведующий кафедрой библеистики и богословия
Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г.Белгород
pmmc@mail.ru

Перспективы взаимодействия науки и религии в современной России

Аннотация: В данной статье рассматриваются вопросы взаимоотношений между наукой и религией. Последовательно разбираются аргументы как противников, так и сторонников введения преподавания «теологии» в вузах. Анализируются возможные перспективы развития отношений между религиозным и научным мировоззрением. Описывается «Объединение православных ученых» и направления его деятельности. В статье дается прогноз возможных сфер взаимодействия между наукой и религией.

Ключевые слова: наука; религия; теология; православная культура; объединение православных ученых.

Archpriest Sergey Dergalev
Ph.D., Vice-Rector for Academic
Affairs, Head of the Department of
Bible study and theology of the
Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
pmmc@mail.ru

Prospects of interaction between science and religion in modern Russia

Abstract: the article discusses relationship between science and religion. The arguments of both opponents and supporters of introduction of «theology» teaching in higher education institutions are consistently analyzed. Possible prospects of development of relations between religious and scientific worldview are analyzed. The «Association of Orthodox scientists» and directions of its activities are described. The article gives a forecast of possible spheres of interaction between science and religion.

Key words: science; religion; theology; Orthodox culture; Association of Orthodox scientists.

Сегодня отношения между современной наукой и религиозным мировоззрением в российском образовательном пространстве находятся в состоянии некоторой конфронтации.

В первую очередь вспоминается «Открытое письмо 10 академиков РАН президенту РФ Владимиру Путину» [8] от 24.07.2007 г., подписанное десятью академиками РАН: Е. Александровым, Ж. Алфёровым, Г. Абелевым, Л. Барковым, А. Воробьёвым, В. Гинзбургом, С. Инге-Вечтомовым, Э. Кругляковым, М. Садовским, А. Черепашуком.

В этом письме, в частности, говорится о следующем:

- 1) о возрастающей клерикализации российского общества;
- 2) о невозможности внесения специальности «теология» в перечень научных специальностей Высшей аттестационной комиссии (ВАК);
- 3) о невозможности введения во всех школах России обязательного предмета «Основы православной культуры». Академики видели в этом нарушение Конституции страны. С их точки зрения, «теология» – это совокупность религиозных догм, и поэтому ее не следует причислять к научным дисциплинам. По их мнению, существует только «материалистическое видение мира», и альтернативы ему нет.

Интересно, что в защиту религиозных ценностей выступили тоже академики. Неожиданно появилось «Письмо других академиков. Заявление представителей РАН в связи с "письмом десяти"» [9], которое подписано известными учеными: тремя академиками (Т.М. Энеев, Г.А. Заварзин, Г.С. Голицын) и двумя членкорами (Г.В. Мальцев, Ф.Ф. Кузнецов). В этом письме утверждается, что «теология», как научная дисциплина, имеет право на существование: «Целый ряд гуманитарных наук, отнюдь, не оперирует одними лишь фактами и доказательствами. Культурология, философия и религиоведение, в этом смысле, находятся в таком же положении, как теология. Сведение познания мира только к естественнонаучным дисциплинам является его сужением и упрощением. При таком подходе за пределами науки остаются знания о человеке и обществе» [9]. Кроме этого, из ответного письма следует, что теология признана научной дисциплиной практически во всех ведущих странах Запада: «Присуждение теологам ученых степеней государственными университетами (с выдачей диплома государственного образца) или равноценное признание государством таких ученых степеней – обычная практика почти всех европейских и других стран мира (Германия, Франция, Швейцария, Испания и др.)» [9].

Полемисты, которые вошли в дискуссию позже, указывают другие аргументы. В частности, протодьякон А. Кураев пишет: «Академики... спутали норму советских конституций с современной правовой реальностью. В Конституции России ни слова не сказано про пресловутое ленинское «отделение школы от Церкви»» [3]. Он же указывает на следующий факт: «В словарях поясняется, что клерикализм — это «идеологическое и политическое течение, стремящееся к укреплению и усилению влияния церкви в политической и общественной жизни»» [3], и что это нормальное явление в жизни страны, когда различные группы населения стремятся к конкуренции между собой. По словам протодьякона А. Кураева, академики, ставящие знак равенства между «материалистическим видением мира» и «знаниями, накопленными наукой», показывают собственную философско-методологическую слабость и явно выходят за пределы своей компетенции.

Полемика между академиками нашла отражение и в других слоях научной среды и широкой общественности. В феврале 2008 г. появилось обращение к президенту РФ, под которым поставили свои подписи 225 докторов и кандидатов наук. В обращении поддерживается введение ученых степеней по теологии и преподавание «Основ православной культуры» (ОПК) в школах. Согласно идее подписавшихся, это обеспечит полноценную реализацию гражданами России культурных прав, закрепленных Конституцией России и международными актами о правах человека. Оппоненты, в свою очередь, обвиняются в навязывании собственных религиозных или идеологических доктрин, нетерпимом отношении к Православию и Православной Церкви [8].

В начале 2008 года появилось «Открытое письмо представителей научной общественности» к президенту РФ в связи с планами введения в школах курса ОПК. Его подписали более 1700 человек, из которых около 1100 имеют ученые степени кандидатов и докторов наук. Авторы письма выступают с резкой критикой курса ОПК, выражают полную поддержку «Письму десяти», подвергают развернутой критике «Письмо 225» [8].

Если соотнести количество противников и сторонников теологии как науки, то окажется, что на одного сторонника теологии приходится примерно пять противников. Тем не менее, по теологии уже защищена первая диссертация на звание кандидата теологических наук [1].

Можно приводить и дальше аналогичные факты и говорить о том, что в российском обществе имеет место конфликт между представителями религиозного и научного мировоззрений.

Здесь необходимо отметить следующее: наука и религия представляют разные способы освоения действительности человеком и обществом. Религия возникла раньше, чем наука, которая длительное время существовала в тени религии, поскольку последняя давала более убедительную картину мира. Однако по мере развития секуляризации общества, по мере накопления рациональных знаний об окружающем мире, наука все больше оттесняла религию на периферию человеческого знания. Наступило время рационализма, и в обществе появилось мнение, что религия вовсе не является обязательным компонентом мировоззрения и сознания человека. Как пишет священномученик Иларион Троицкий: «Теперь так много слышится речей, порой очень горячих и страстных, о научном мирозерцании, о том, что наука может быть и она лишь одна должна быть руководительницей жизни культурного человечества» [2, с. 286].

Тем не менее, религия – одна из главных социальных сил в современном мире. Если наука познает естественный, окружающий человека объективный мир, то на долю религии приходится мир сверхъестественный. Наука и религия должны сосуществовать, находясь в диалоге друг с другом. Каждый из живущих в современном мире должен уметь выбирать способ взаимодействия с окружающим миром: научный, религиозный или компетентно совмещать их.

Для того, чтобы понимать взаимосвязь между наукой и религией, важно найти общее пространство, где они взаимодействуют и равноправны. Таким пространством является культура. Для того чтобы подтвердить эту точку зрения, возьмем часть определения термина «наука» из Новейшего философского словаря: «Наука – особый вид познавательной деятельности, направленной на выработку объективных, системно организованных и обоснованных знаний о мире. Взаимодействует с другими видами познавательной деятельности: обыденным, художественным, религиозным, мифологическим, философским постижением мира. Отражая мир в его

объективности, наука дает лишь один из срезов многообразия человеческого мира. Поэтому она не исчерпывает собой всей культуры, а составляет лишь одну из сфер, которая взаимодействует с другими сферами культурного творчества – моралью, религией, философией, искусством и т.д.» [10]. Таким образом, мы видим, что пространством, объединяющим науку и религию, является культура.

Далее мы подходим к вопросу духовной и аналитической ориентации в сфере взаимодействия религиозного и нерелигиозного сознаний, изучению и пониманию аргументов и концепций противоположных воззрений. И здесь первоочередную роль играет постановка таких кардинальных вопросов, как возможность диалога, необходимость диалога, целесообразность диалога, полезность диалога между представителями религиозного и научного мировоззрений.

Соприкосновение сфер науки и религии и их взаимодействие может происходить самыми различными способами. Исследователи подобных взаимодействий выбирают разные подходы к их типологизации и классификации. Наиболее развернутой и обоснованной оказалась типология, предлагаемая белгородским ученым С.Д. Лебедевым [4]. С.Д. Лебедев выделяет следующие типы взаимодействия культур, которые мы переносим на взаимодействие сфер науки и религии [4].

1) Активный обмен (диалог). Предполагает спектр вопросов, по которым представителями каждой сферы активно изучается «мнение» сферы-контрагента, ищутся и вырабатываются собственные параллели и аналоги; обмен идет на уровне периферийных интерпретаций, не затрагивая главных смысловых структур сфер-контрагентов, которые сохраняют свою самобытность.

2) Интеграция (синтез). Предполагает три основных варианта:

а) конвергенция – постепенное слияние обеих сфер в качественно новое целое, что означает диалог на уровне главных смысловых структур и их уподобление друг другу вплоть до полного совпадения;

б) инкорпорация – включение одной сферы в другую в качестве «субкультуры», что означает легитимизацию соответствующей версии знания на правах «особого случая»;

в) ассимиляция – поглощение одной сферы другой, что означает усвоение «материала» сферы-контрагента после распада главной структуры последней в качестве суммы фрагментов.

3) Взаимоизоляция. Каждая из взаимодействующих сфер занимает в отношении сферы-контрагента позицию неприятия.

4) Конфликт. Означает «войну сфер» за периферийное пространство. Интерпретации реальности, характерные для одной сферы, стремятся полностью вытеснить интерпретации другой как несовместимые с истиной, подлинными ценностями и т.д.

5) Взаимодополнение. Смысловая система каждой из взаимодействующих сфер занимает в общей системе знания свою «нишу», сохраняя самобытность и автономию, образуя своего рода «симбиоз».

6) Параллелизм в развитии. Предполагает изначальное отсутствие каких-либо точек пересечения различных сфер, в силу чего их смысловые системы развиваются независимо друг от друга.

Предварительная оценка взаимодействия науки и религии в России свидетельствует о возможности его развития по конструктивному сценарию (диалог, в перспективе – взаимодополнение). Однако велика вероятность и других, более деструктивных сценариев развития этого взаимодействия.

В современной России существует такое уникальное явление, как «Объединение православных ученых» [5]. Объединение православных ученых создано в 2012 году по инициативе протоиерея Геннадия Заридзе, настоятеля Покровского храма в с. Отрадное Воронежской области, и прихожан храма – ученых Воронежского государственного университета. В настоящий момент объединение существует в виде юридического лица, имеет свой сайт и издает собственный журнал «Международный научный вестник (Вестник Объединения православных ученых)» [5]. Объединение православных ученых имеет филиалы в 25 городах и регионах России, а также за рубежом: на Украине, в Белоруссии, Греции, Болгарии, Польше, Германии, Сербии, Черногории.

Как пишут его создатели, целью учреждения «Объединения православных ученых» является создание организации, главное направление деятельности которой – привнесение православных ценностей в науку и образование.

Эту цель объединение планирует достигнуть следующими действиями [5]:

1) развивать научную деятельность на основе православного вероисповедания и христианской нравственности;

2) выработать единый взгляд на сложные и противоречивые вопросы современной науки;

3) консолидировать преподавателей вузов, студенчества и научных работников против сатанизма и противостоять насаждению магического мировоззрения.

Уникальность и авторитетность данного объединения подчеркивает наличие 23 докторов наук в редколлегии журнала «Международный научный вестник (Вестник Объединения православных ученых)».

Учитывая все вышеперечисленное, можно сказать только одно – наука и религия должны начать скорейшее и активнейшее сотрудничество, т.к. настоящее развитие цивилизации принимает все более угрожающий характер для жизни на Земле. Что может дать религия науке? Во-первых, ясную цель и конечный смысл научных исследований; во-вторых,

приоритетность духовно-нравственных критериев в определении полезности (истинности) творческой деятельности человека; в-третьих, ограждение науки от страсти «познания ради познания»; в-четвертых, религия способствует нахождению более полноценных и нравственно оправданных направлений развития научного, философского и гуманитарного образования; в-пятых, религия поможет в создании здорового климата как в научной среде, так и в обществе в целом [6].

Изоляция науки и философии от религии неизбежно ведет к разрушению целостности и многомерности видения и мира, и самого человека, что приводит, как показывает история, к катастрофическим последствиям.

На данном историческом этапе в научном и образовательном пространстве России есть все необходимые условия для плодотворного диалога между наукой и религией, нам же необходимо правильно распорядиться этими возможностями.

Библиография

1. В России появился первый кандидат теологических наук. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://lenta.ru/news/2017/06/01/theologian/>
2. Иларион (Троицкий) сщмч. Без Церкви нет спасения [Текст] – М.: Знамение, 2000. – с.640.
3. Кураев, А. протодьяк. Диспут с атеистом. Новая версия. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/6117.html>
4. Лебедев, С.Д. Светско-религиозное взаимодействие в современной России как диалог культур. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://socionav.narod.ru/monograf/glava3.htm>
5. Объединение православных ученых. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.ortsci.ru/>
6. Осипов, А.И. Чтобы не пришла тьма. [Электронный ресурс] – Режим доступа: www.wco.ru/biblio/
7. Открытое письмо 10 академиков РАН президенту РФ Владимиру Путину [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=55762&cf=>
8. Письмо десяти академиков. Материал из Википедии — свободной энциклопедии [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%B8%D1%81%D1%8C%D0%BC%D0%BE_10_%D0%B0%D0%BA%D0%B0%D0%B4%D0%B5%D0%BC%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%B2

9. Письмо других академиков. Заявление представителей РАН в связи с "письмом десяти" [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=681>

10. Степин, В.С. Наука // Новейший философский словарь [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://slovari.yandex.ru/dict/phil_dict/article/filo/filo-503.htm?text=%D0%BD%D0%B0%D1%83%D0%BA%D0%B0

УДК 27-75

Колесников Сергей Александрович
доктор филологических наук,
проректор по научной работе,
заведующий кафедрой социально-
гуманитарных дисциплин
Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г.Белгород
skolesnikov2015@yandex.ru

Богословие хозяйствования протоиерея Сергея Булгакова

Аннотация: В статье рассматриваются богословские основания хозяйствования, сформулированные в работах протоиерея Сергея Булгакова. Христианское хозяйствование, связанное с религиозным пониманием мира Божьего, предлагает абсолютно новые приоритеты в построении экономических моделей, новые решения в преодолении актуальных для современности кризисных ситуаций.

Ключевые слова: С.Н. Булгаков; христианское хозяйствование; антикризисные модели экономики; теологический экономизм.

Kolesnikov Sergey A.
Doctor of philology,
vice rector for research,
head of the department of social and humanitarian
disciplines of the Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
skolesnikov2015@yandex.ru

Theology of economic management of Archpriest Sergiy Bulgakov

Abstract: the article examines the theological foundations of economic management, formulated in the works of Archpriest Sergiy Bulgakov. Christian economic management associated with religious understanding of the world of God offers completely new priorities in economic models, new solutions to overcome topical situations which nowadays are critical.

Key words: S. N. Bulgakov; Christian economic management; anti-crisis economic model; theological Economism.

Вернувшийся в Россию XXI века капитализм (или то, что называют этим понятием) заставляет по-новому взглянуть на проблему хозяйствования с теологической точки зрения. Возможно, тема богословского понимания хозяйствования сегодня одна из наиболее актуальных. Как православная теология должна относиться к «звериному оскалу» капитализма и к его несомненным достижениям, к этике бизнеса и его духовному и/или бездуховному влиянию, к радикальным изменениям, происходящим в сознании российского сообщества под стремительно возросшим напором – подчас в буквальном смысле – денежных масс?.. В поисках этих ответов позиция о. С. Булгакова оказывается наиболее востребована. Он лично и российское общество начала XX века в целом, оказавшись перед лицом расширяющегося капитализма, предложили свое видение сосуществования православного мировидения и капиталистической экономики. Думается, что эти ответы способны принести свою духовную пользу.

Но есть и еще один аспект, связанный с богословским осмыслением темы хозяйствования, который нам хотелось бы подчеркнуть, аспект, составляющий специфику в целом всей данной работы. Современная теология, как представляется, не может быть теологией «вообще», неким абстрактно-отвлеченным упражнением на религиозную тематику. Востребованность сегодняшней теологии тогда может стать реально действенной, когда – и в первую очередь это относится к современной русской теологии – она будет ставить перед собой конкретные, практические цели осмысления и переосмысления существующих и возникающих социально-духовных проблем. Трагический парадокс русской теологии начала XX века состоял в том, что она, казалось, смогла накопить все необходимые ресурсы для выработки глобального проекта преобразования жизни в свете православного мировидения. Причем глобальность этого проекта подтверждалась многонаправленностью, по сути всеохватностью, православным богословием социальных сфер рубежа XIX–XX веков: создавались масштабные проекты в экономике, педагогике, политике, истории, культурологии, военном деле, естественных науках, математике...

Но исторические реалии не дали развернуться в полной мере этим вот-вот, казалось бы, способным радикально преобразовать российскую действительность духовно ориентированным проектам. Сегодняшняя ситуация начала XXI века позволяет поставить перед теологией, пусть еще не обладающей теми колоссальными ресурсами русского богословия начала XX века, задачу продолжить преемственность практического богословствования в самых различных сферах социума. И, обращаясь к опыту хозяйственного богословия о. С. Булгакова, мы должны видеть через призму этого опыта современные проблемы, современные вопросы, что и позволит теологии ощущать себя востребованной и живой, а не только политически ангажированной конструкцией или эскапической позицией, выстраивающей непреодолимую пропасть неприятия «безбожной» реальности...

Теологический аспект хозяйствования достаточно традиционен для христианской теологии. Еще у католического богослова Игнатия Зайпеля в книге под знаковым названием «Хозяйственно-этические взгляды Отцов Церкви» мы встречаем богословские обоснования экономических отношений. Религиозную основу хозяйствования оригинально рассматривал М. Вебер, и сопоставления о. С. Булгакова и М. Вебера достаточно часто встречаются в современной литературе [см., напр., 2]. И все-таки с полным правом можно говорить об оригинальности размышлений о. С. Булгакова как православного теолога о проблеме хозяйствования.

При этом несомненно актуальным для современности заданием, которое ставил перед собой о. С. Булгаков, становилась возможность и желание принять активное участие в общественной деятельности. В целом концептуальные построения о. С. Булгакова получают отчетливо презентованное общественное звучание, он в своих концептуально-богословских построениях являет пример общественной смелости без впадения в политиканство. Еще Н.А. Бердяев в статье «Типы религиозного сознания» отмечал-упрекал о. С. Булгакова в «неинтимности»: «Как мыслитель и писатель Булгаков неинтимен, он боится интимности и не имеет дара интимности. Он – широко общественен по характеру своего мышления, по своей манере писать, хотя бы сам он и бежал от духа общности. В типе Булгакова есть что-то исторически-общеобязательное, характерно-типическое для русской духовной жизни и русских исканий» [3, с. 745]. И в этом высказывании мы можем обнаружить сложнейшую диалектику совмещения общественного звучания богословия и частных богословских мнений, «теологуменов», эту извечную Сциллу и Харибду теологического мировосприятия.

Российская современность, остро ставящая вопрос о месте православия в социально-политическом ландшафте, заставляет нас обратиться за вопросами к опыту русского богословия начала XX века, которое в свое время стремилось решить во многом похожие задачи. И опыт о. С. Булгакова

– один из наиболее поучительных. Ему удалось совместить – органично и концептуально – линии, с большим трудом сопрягаемые: публичность и потаенность, исповедальность. Позиция о. С. Булгакова, основанная на православном мировосприятии, позволяет ему взять глубоко верный тон сочетания подобных противоположностей, и возникает эта гармония, как представляется, из-за своеобразного, мало на кого похожего отношения и представления о тех, кому предназначены богословские тексты о. С. Булгакова. Если обратиться к святоотеческому наследию, то у блаженного Августина в «Исповеди» есть уникальный отрывок, позволяющий по-новому взглянуть на богословское наследие о. С. Булгакова. Блаженный Августин писал, пытаясь создать образ своих слушателей-читателей: «...они хотят услышать мою исповедь о внутреннем, недоступном?.. Но какой пользы ради хотят они этого? Желают ли поздравить меня, услышав, насколько я приблизился к Тебе, и помолиться за меня, услышав насколько я замешкался под бременем своим? Я покажу себя таким людям...». Именно к «таким людям» и обращается в своих работах, и, в первую очередь, в работах, посвященных проблеме христианского хозяйствования, о. С. Булгаков. Именно к «таким людям» и от «таких людей» возникает и направляется теологическая мысль во все времена.

«Философия хозяйства» о. С. Булгакова – весьма сложный в жанровом определении текст. С первого взгляда, это традиционный наукообразный текст, своей лексикой и внешней структурой уподобленный социо-философско-экономическому трактату. Но если присмотреться внимательнее, то в этом тексте отчетливо начинают проступать и гомилетические, проповеднические и даже исповедальные мотивы. Когда автор говорит о хозяйстве, он ведет речь не столько об экономической стороне бытия, сколько о метафизической основе этого бытия; его труд в глобальном масштабе превращается в вероисповедание, сопоставимое с богословскими системами, например, каппадокийской школы с ее развернутыми разделами триадологии, христологии, антропологии, ангелологии, эклессиологии, сотериологии...

«Философия хозяйства», и в целом проблематика христианского хозяйствования, возникла у о. С. Булгакова из «философского удивления», как он сам характеризует причины обращения к данной теме. Но удивление это генетически восходит к удивлению «перед чудесами мира», с которого, в частности, начиналась вся русская христианская мысль, что зафиксировано в памятниках древнерусской литературы. «Философское удивление» о. С. Булгакова – прямой парафраз к способности удивляться перед «великими чудесами и добротами, устроенных на сем свете», о которой восторженно-умудренно писал Владимир Мономах в своем «Поучении». Именно гармоничное соединение социальности и теологичности, включающей исповедальность и проповедничество, позволили

о. С. Булгакову создать сохраняющую до сего времени актуальность развернутую концептуальную систему. Возможно, этот подход может рассматриваться как дидактически важный для построений современных теологических размышлений, порой сбивающихся то на секуляризированную публицистичность, то на богословский герметизм, утрачивающий связь с реальностью. Проповедничество в жанре научного трактата и логически стройное размышление о религиозном – тот непростой путь, который сумел талантливо пройти о. С. Булгаков.

В основе его рассуждений на тему экономизма – неотъемлемость этого аспекта из реальности. «Экономический материализм, – писал о. С. Булгаков в «Философии хозяйства», – в известном смысле неопровержимым. Он не может быть просто отвергнут и опровергнут, как любая научная теория. Он должен быть понят и истолкован – не только в своих явных заблуждениях и слабых сторонах, но и в том вещем содержании, которое чрез него просвечивает. Он должен быть не отвергнут, но *внутренне превзойден*, разъяснен в своей ограниченности как философское "отвлеченное начало", в котором одна сторона истины выдается за всю истину»[1, с. 7]. Парадоксальность, на которую мы будем неоднократно обращать внимание, теологической позиции о. С. Булгакова являет себя в вопросе о впаивности «экономического материализма» в толщу реальности достаточно ярко. Религиозный контекст всей «Философии хозяйства», казалось бы, не подразумевает «материалистической» составляющей. Но в этом парадоксе раскрывается острейшая проблема как того, так – а возможно, и даже в большей степени, – нашего времени.

Оппозиция «материализм-идеализм», прошедшая через горнило диалектического материализма советских партшкол, именно сейчас, в наше время, воспринимается как знак непреодолимой дистанции между идеалистическим и материалистическим. Признание неизбежной непримиримости этих позиций – это то, что вдавлено в сознание многих поколений последних десятилетий философией диалектического материализма. Эта, как утверждалось, неизбежная, фатальная, непрекращающаяся вражда была необходима политически ангажированной материалистической философии, чтобы оправдать свою агрессивность, которая, в свою очередь, позволяла скрывать недостатки этой самой философии. Состояние фатальной войны давало политико-материалистической философии списывать на эту войну все те слабые стороны, все те внутренние противоречия, которые при ином, более вдумчивом, подходе, в ином, менее «милитаристическом» темпе, оказывались явными и «обидными» в своей непреодолимости. Но парадоксальное заявление теолога о. С. Булгакова (в то время еще светского человека) о совместимости материалистического и идеалистического, о возможности существования «мостков» между этими оппозициями как раз и работает

против устоявшихся сегодняшних стереотипов о непримиримости этих категорий.

Одно из важнейших качеств, необходимых современному теологу, – способность «сопрягать». То самое «сопряжение», художественно озвученное Л.Н. Толстым в «Войне и мире» в образе Платона Каратаева, «сопряжение», корни которого восходят к святоотеческому наследию, в частности, к «Шестодневу» Василия Великого, видящего мир как единое целое, как слияние идеалистического и материалистического, – в рассуждениях о. С. Булгакова о совместимости этих категорий предстает как важный урок для современной теологии. Отказ от позиции отверженности в отношении какой-либо грани мира, отказ от манихейского «разрубания» мира на «плохой»-«хороший», «ночной»-«дневной» и т.п., умение видеть целостность Божьего бытия, в том числе и в свете вопроса о взаимоотношении идеалистического и материалистического – существенная часть современной теологичности. Решение этого вопроса является актуальным для любого поколения, и наше не исключение. Поэтому-то столь актуальными представляются мысли о. С. Булгакова, связанные с «онтологическими и космологическими сторонами христианства» [1, с. 6].

Кризис – одно из самых часто употребляемых сегодня понятий – возникает именно из-за утраты целостного взгляда на проблему. Кризис религиозности выражается и сейчас, и во времена о. С. Булгакова, в сведении религии к «этике, лишь окрашенной пиэтистическими "переживаниями"» [1, с. 6]. Кризис материалистичности – в утрате онтологических интуиций, предчувствий масштабности преобразований материального бытия, в измельчании хозяйственных задач. И разделяя, разрубая эти способы познания мира, мы лишаемся возможности преодолеть кризис как в одной, так и в другой сфере. О. С. Булгаков предлагал иной путь...

Он ясно осознавал растущую опасность деградации метафизических горизонтов хозяйствования: «Наше время понимает, чувствует, переживает *мир как хозяйство*, а мощь человечества как богатство преимущественно в экономическом смысле слова» [1, с. 8]. Когда мы говорим сегодня об «ответственности бизнеса», о «гуманном капитализме» и прочих понятиях, стремящихся сформировать хотя бы зачаточные контуры современной российской идеологии времен капитализма, главным камнем преткновения становится именно этот «экономический смысл». Обращаясь исключительно, или пусть преимущественно, к экономическим механизмам преодоления кризисных явлений, сегодняшнее российское общество лишает себя чувства глубины окружающей реальности. Мир действительно можно рассматривать как «хозяйствующий субъект», но при этом он должен оставаться метафизическим объектом, постижение которого невозможно без религиозного фундамента. В ином случае мы возвращаемся в ситуацию, описанную о. С. Булгаковым в терминах того времени: «Наука о хозяйстве

терпит теперь, хотя это и не для всех еще ясно, жесточайший философский кризис: отказываясь от сознательного экономического материализма, она остается лишенной всяких философских основ, без которых она превращается в сумму эмпирических знаний и наблюдений, едва ли даже заслуживающую название науки. Поэтому проблема *философии хозяйства* или, лучше сказать, совокупность этих проблем приобретает не только общефилософский, но и специально-экономический интерес» [1, с. 9]. Сегодня теолог может увидеть в этом высказывании предупреждение о бесперспективности упований на антикризисные алгоритмы, ориентированные на снятие локальных, «эмпирических», кризисных факторов.

Причем данная фраза актуальна для нас в своей зеркальности: «специально-экономический интерес», достаточно широко представленный в современном хозяйствовании, теперь необходимо соединить с «общефилософским», метафизически-религиозным. Эмпирический экономизм и духовность – вот что может стать продуктивным решением современных проблем. Неслучайно Ж. Бодрийяр писал в «Прозрачности зла» о «триумфе, с которым экономика возвращается в повестку дня». Именно злободневность экономического миропонимания определяет сегодняшний интерес к наследию о. С. Булгакова, причем подобный метафизический экономизм рассмотрен им с необыкновенной оригинальностью в рамках концепции, детально и доказательно приводящей аргументы в защиту союза экономического и духовно-религиозного.

И еще одна грань актуальности проблем, поднимаемых о. С. Булгаковым в теме хозяйствования. Это – тема человека. В формировании человека, считал он, одинаково важны и экономическая, и духовная составляющие. Современный теолог должен данное положение отчетливо понимать. В интерпретации о. С. Булгакова оно выглядит следующим образом: «Всякая хозяйственная эпоха имеет свой дух и, в свою очередь, является порождением этого духа, каждая экономическая эпоха имеет свой особый тип "экономического человека", порождаемый духом хозяйства, и объявлять его "рефлексом" данных экономических отношений возможно только при том логическом фетишизме, в который невольно впадает политическая экономия, когда она рассматривает хозяйство, развитие производительных сил, разные экономические организации чрез призму абстрактных категорий, вне их исторической конкретности» [1, с. 101]. Хотелось бы обратить внимание на фрагмент данной фразы: «тип "экономического человека", порождаемый духом хозяйства». Именно здесь, в тесной лингвистической связке, соединены экономизм и дух, и это тот антропологический «рецепт», который о. С. Булгаков выдает как важнейшие ингредиенты подлинного понимания, что есть человек. Стремление понять себя – извечно для человека. И путь этого познания, по о. С. Булгакову, лежит через новое понимание хозяйствования.

Идея «двух путей», столь продуктивная для первохристианства и нашедшая свое выражение в «Дидахе», «Канонах двенадцати апостолов» и других первоначальных теологических концептуализациях: «пути света» и «пути тьмы», «пути добра» и «пути зла», – в интерпретации о. С. Булгакова приобретает экономическую «тональность». «Каким надо пойти путем, – задается он вопросом в статье «Христианство и социализм», – хозяйственным или религиозным в деле спасения мира. И был ответ: человек живет не хлебом единым... но всяким словом Божиим» [4, с. 351]. Данный выбор и стал определяющим для всей теологической позиции о. С. Булгакова: стремление услышать в максимальной полноте слово Божье.

Самоотверженность в выборе данного пути у о. С. Булгакова была настолько сильна, что даже сквозь призму критических воззрений на его позицию, в частности, в позиции Н. А. Бердяева, которая представлена в статье «Типы религиозного сознания», самоотверженность и решительность выбора о. С. Булгакова приближаются к подвижничеству. Когда Н. А. Бердяев говорит о «религиозном сервизизме», «несовершеннолетия» позиции о. С. Булгакова, тем не менее, в этом несовершенном отчетливо проступает мужество выбора. О. С. Булгаков явно согласен со словами Н. А. Бердяева (в которые сам философ вкладывает определенный саркастический смысл), что «человек – трепещущая и униженная тварь», что «ему дано лишь хозяйственно устраивать созданное Богом, Божье имение». Но именно мужество выбора и, главное, смиренное принятие последствий этого выбора, покорность услышанному слову Божьему – вот что делает о. С. Булгакова подлинным христианским теологом. Именно здесь проходит водораздел между теологичностью и экономичностью, именно здесь о. С. Булгаков предстает как богослов, а не как экономист. И через это смирение о. С. Булгаков вступает на путь, по словам того же Н. А. Бердяева, «оправдания жизни». Обретение смысла жизни, обретение ориентиров в направлении духовного развития, шествие в направлении звучащего слова Божьего – вот задача, которая всегда стояла и стоит перед подлинной теологией. Каким путем в «оправдании жизни» идти – самостоятельное право каждого. Булгаков предлагал увидеть мир с хозяйственной точки зрения, сфокусировать взгляд теологии на экономически-материальной основе мира и заглянуть за нее. «Понять мир, – писал он в «Философии хозяйства» о главной, по его мнению, задаче теологии, – как объект трудового, хозяйственного воздействия есть очередная ее задача, к которой одинаково ведет и экономизм, и критицизм, и прагматизм, и мистицизм» [1, с. 5].

И здесь мы выходим на весьма важный методологический прием о. С. Булгакова: он говорит о гносеологической задаче, о необходимости понимания мира, но он не утверждает, что данное человеческое знание абсолютно. Уникальная интуиция, присущая о. С. Булгакову, – осознание «длительности», «протяженности» истины, разворачиваемости ее во времени.

П.Б. Струве в качестве отправной методологической точки о. С. Булгакова видел принципиальную открытость: «предшествующее богословие, будь оно восточно-православное или западно-католическое, что-то не довыяснило или не довыразило. Иными словами, богословие никогда не завершено, оно открыто для дальнейшего углубления и творчества». Как раз «продление» богословской позиции, оставление открытыми границ богословской концепции как методологический прием о. С. Булгакова может стать продуктивным уроком для современной теологии. В своих размышлениях о. С. Булгаков удивительно мобилен: он не ограничивает себя – именно не ограничивает – интеллектуализмом, претендующим на конечно-истинную позицию. Его богословско-экономические построения парадоксальным образом сочетают научность и витальность. То, что этот прием был осознаваем самим Булгаковым, видно из письма к П.А. Флоренскому в 1922 г., где Булгаков определял область своих рассуждений как «область, в которой откровения мысли были вместе с тем и откровениями жизни, где я ощущал живо самую стихию, в себе и вне себя, выше себя, это – церковность, все та же вековая проблема Церкви». Способность гармонично соединить жизнь и интеллект, науку и религию – еще один актуальный урок о. С. Булгакова современности.

Библиография

1. Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. – М.: Наука, 1999.
2. Давыдов Ю.Н. Вебер и Булгаков (христианская аскеза и трудовая этика) // *Вопросы философии*. – 1994. – № 2. – С. 54–73.
3. С.Н. Булгаков: PRO ET CONTRA. *Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей*. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2003.
4. Булгаков С.Н. *Два града. Исследования о природе общественных идеалов*. – СПб.: Изд-во РГХИ, 1997.

УДК 27-75

Иерей Владимир Евгеньевич Тарасов
магистр богословия,
проректор по воспитательной работе,
старший преподаватель кафедры библеистики и богословия
Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г.Белгород
prorektorbpds@yandex.ru

Установление территории пастырской ответственности в Поместных Церквах в свете государственных законов и канонов Православной Церкви

Аннотация. В статье дается попытка исторического экскурса в сферу взаимодействия светских государственных законов и канонических постановлений Православной Церкви в области территориальной деятельности церковно-административных единиц различных Поместных Церквей. Представлен обзор отдельных аспектов канонического права, регламентирующих пастырскую ответственность в исторической ретроспективе. Особое внимание автор уделяет вопросам разграничения полномочий между Поместными Церквами, специфике организации их конструктивного сотрудничества.

Ключевые слова: церковно-государственные отношения; каноническое право; конкордат; Русская Православная Церковь; Поместные Церкви.

Priest Vladimir E. Tarasov
master of theology,
vice-rector on pedagogical work,
senior lecturer of Department of Bible study and theology
of the Belgorod Theological
seminary (with missionary orientation),
Russia, Belgorod
prorektorbpds@yandex.ru

Identification of the territory of pastoral responsibility in Local Churches in the light of state laws and canons of the Orthodox Church

Abstract: In the article it is given an attempt of historical excursion into the sphere of interaction of secular state laws and canonical resolutions of the Orthodox Church in the field of territorial activities of church-administrative units of various Local Churches. An overview of certain aspects of canon law regulating pastoral responsibility in historical retrospect is presented. The author pays a special attention to the issues of delineation of powers between Local Churches, to the specifics of organization of their constructive cooperation.

Key words: Church-state relations; canon law; concordat; the Russian Orthodox Church; Local Churches.

Слова Христа «*Царство Мое не от мира сего*» (Ин.18:36) в течение всей двухтысячелетней истории Церкви являются основополагающим принципом экклесиологии. В то же время Она как богочеловеческий организм призвана действовать в мире и свидетельствовать о Христе. Данное обстоятельство обязывает земную Церковь и ее чад, в определенных случаях, руководствоваться государственными законами и совершать свое служение в рамках этих законов, отдавать кесарю кесарево, а Богу Божие. (Мк.12:17).

Начиная с апостольских времен, главной задачей учеников Христа и их преемников-епископов стало устройство полномерной церковной жизни среди народов, просвещенных проповедью Евангелия. Параллельно возник и принцип незыблемости церковно-административных границ тех территорий, на которых и проживали эти народы. Сложившаяся уже в первые три века существования христианства модель церковного устройства была основана на принципе «один город – один епископ – одна церковь», предполагающем закрепление определенной церковной территории за конкретным епископом [1]. То есть границы церковного округа, в котором проживала христианская община, были равны границам города или провинции и, в последующем, страны и империи. Первым и главным документом, регламентирующим этот принцип, стали Правила Святых Апостолов. В 14 и 15 правилах читаем: «(14) Не позволительно епископу оставляти свою епархию и во иную переходити... (15) Аще кто, пресвитер, или диакон, или вообще находящийся в списке клира, оставив свой предел, во иной отъидет, и совсем преместясь, в другом жити будет без воли епископа своего: таковому повелеваем не служити более» [4]. Епископ Никодим (Милош) в толковании к Правилам поясняет нам, что: «...Церковные общины или области, непрестанно нарождавшиеся, составляли как бы отдельные духовные семьи, в которых епископ являлся отцом, а остальные духовные лица его помощниками, заботящимися о том, чтобы христианские мысли и чувства крепили в этих духовных семьях... Епископ в то время избирался народом и, следовательно, как избранник народа, находился действительно между своими, тогда легко понять, какая была связь между епископом и его церковью и какой святой и неразрывной почиталась эта связь» [2]. Именно в это время и формируется понятие территории пастырской ответственности или канонической территории.

С полной уверенностью мы можем сказать о том, что деление на церковные округа первоначально происходило по территориальному, а не по национальному признаку. «*Нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного*» (Колосс.3:11). И 34 Правило Святых Апостолов, говоря нам, что: «епископам всякаго народа подобает знати первого в них...» [2], на самом деле в историческом контексте имеет другой подтекст. Под «народом» в каноне подразумевается территория,

занятая тем или иным народом [7]. Соотношение границ церковных территорий с политико-административными границами находит обоснование в 38-м правиле Трулльского собора, которое гласит: «Аще царскою властью вновь устроен или впредь устроен, будет град, то гражданским и земским распределениям да следует и распределение церковных дел» [7].

Что же касается действия государственных законов в отношении устройства административных границ Церкви, то стоит взять во внимание то, что наряду с собственно церковным законодательством источником права для Церкви служит и государственное законодательство. Парадигмы и принципы церковно-государственных отношений стали складываться в ранневизантийскую эпоху, когда государство стало на путь христианизации после Миланского эдикта 313 г. Эпоха императора Константина Великого стала началом церковно-государственного законотворчества, в частности для определения и установления канонических территорий Поместных Церквей. Римская Империя при Константине была разделена на четыре префектуры (Италия с северной Африкой, Галлия с Испанией и Британией, Иллирик и Восточная префектура); префектуры делились на диоцезы, диоцезы делились на провинции, обнимавшие несколько городских округов и управлявшиеся провинциальными наместниками. В частности Восточная префектура, образовавшая из себя, по разделе римской империи на восточную и западную, ядро восточной империи, распалась в течение IV в. на пять диоцезов. Второй Вселенский собор 381 г. обнаружил явную тенденцию провести в церковном устройстве восточной империи группировку епископов соответственно государственным диоцезам. Желая сдержать честолюбие александрийского епископа, который стремился к первенству на всем востоке и вмешивался даже в дела константинопольской церкви, Собор постановил: александрийский епископ должен управлять церквами только египетскими; епископы восточные должны начальствовать только на востоке, с сохранением преимуществ антиохийской церкви, епископы азиатского диоцеза должны начальствовать только в Азии, понтийского – в Понте и фракийского только во Фракии. Другими словами, подобно тому, как имперское провинциальное деление отразилось на церковном устройстве, так и дальнейшая административная централизация империи должна была послужить образцом для централизации церковных митрополий, для объединения их в более обширные округа, соответствовавшие государственным диоцезам [6]. Впоследствии епископы главных городов этих диоцезов стали именоваться патриархами.

Конечно, существуют и исключения в территориальном начале разграничения церковных юрисдикций. Стоит особо упомянуть о Патриаршей Ставропигии, которая подразумевает распространение власти Патриарха на отдельные монастыри и храмы вне канонической юрисдикции своей епархии. Ярким примером тому в Русской Православной Церкви являются особо

значимые обители — Валаамский мужской монастырь в Карелии и Пюхтицкий женский монастырь в Эстонии, находящиеся вне пределов епархии правящего архиерея г. Москвы — Святейшего Патриарха. В Константинопольской Церкви подобным примером является Святая Гора Афон, территориально принадлежащая Греции, но пребывающая под омофором Вселенского патриарха, а также и еще ряд островов в Греции.

Уникальным событием в истории Церкви было переселение в VII веке, во время нашествия арабов, Кипрской Церкви на территорию Константинопольского Патриархата в Геллеспонт. Кипрская Церковь и в Геллеспонте сохранила свою автокефалию [6].

В новейшей истории Церкви существуют идентичные примеры. В первую очередь это образование Русской Православной Церкви за границей в 1921 г. на канонической территории Сербского Патриархата. Известный петербургский исследователь истории Русского Зарубежья М.В. Шкаровский пишет по этому поводу следующее: «Архиерейский Собор Сербской Православной Церкви 31 августа 1921 г. постановил принять под свою защиту ВЦУ Русской Церкви с сохранением ее самостоятельной юрисдикции. В компетенцию ВЦУ входили: «1. Юрисдикция над русским священством вне нашего государства, которое не находится ни на гражданской, ни на государственно-просветительской службе, как и над военным священством в русской армии, которое не находится на сербской церковной службе; 2. Бракоразводные дела русских беженцев» [8, с.25]. Таким образом, РПЦЗ стала де-факто автокефальным образованием в пределах другой Поместной Церкви.

Также русские эмигранты проживали и в другом государстве с традиционным православным населением — Болгарии. Далее Шкаровский М.В. замечает, что в 20-х годах XX столетия «Болгарская Церковь сильно страдала от нехватки священников, особенно образованных, и ее Священный Синод охотно назначал русских священнослужителей настоятелями болгарских приходов или преподавателями Духовных учебных заведений. Согласно православным канонам, все русское духовенство в Болгарии требовалось зачислить в ведомство Болгарского Экзархата, однако по «братской церковной благосклонности» (как выразился протоиерей Стефан Цанков), правда, без принятия специального письменного решения, Священный Синод позволил создание и самостоятельных в юрисдикционном отношении общин и монастырей, вошедших позднее в состав РПЦЗ» [8, с.57] В современном состоянии, после подписания акта о каноническом общении, Русская Православная Церковь Заграницей представляет собой самоуправляемую часть кириархальной Русской Православной Церкви Московского Патриархата. Стоит подчеркнуть, что духовный и административный центр РПЦЗ находится на канонической территории Православной Церкви Америки, в Нью-Йорке.

В истории Церкви также имеются примеры существования двух и более Поместных Церквей в одном государстве. Византийская империя в период расцвета своего владычества объединяла огромные территории, на которых размещались юрисдикции 4-х православных патриархатов: Константинопольского, Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского. В истории России это, прежде всего, Русская и Грузинская Церкви. После воссоединения Грузии с Россией Грузинская Церковь вошла в состав Русской Православной Церкви на началах Экзархата. Последний Католикос Иверии Антоний II, приглашенный в 1810 году Святейшим Синодом Русской Православной Церкви на совещание по церковным вопросам Грузии, обратно не вернулся. В 1811 году, согласно императорскому распоряжению, вместо него был назначен Экзарх Иверии, получивший право быть членом Святейшего Синода. Так Грузинская Церковь вошла в прямую зависимость от Церкви Русской, которая, кстати говоря, сама была зависима от государственного аппарата в Синодальный Период. Независимость Церковь Грузии обрела лишь после революционных событий 1917 года, но даже и после этого две Поместные Церкви существовали в рамках одного советского государства вплоть до 1991 г.

Говоря о существовании на территории одного государства нескольких церковных юрисдикций, мне отдельно хотелось бы затронуть тему православной диаспоры. Сразу отмечу, что диаспора является серьезным отступлением от территориального начала в разграничении церковной юрисдикции и на межцерковном уровне этот вопрос до конца не урегулирован. В странах, где православные христиане живут не компактной массой, а рассеяны между инославными или иноверцами, на одной территории могут существовать приходы и даже епархии разных Церквей. Как известно, в XX веке, когда православная диаспора в Америке и Западной Европе многократно возросла как вследствие переселения православных, так и в результате присоединения к Православию инославных христиан, в этих странах возник ряд исторически обусловленных проблем в размежевании церковной юрисдикции. Константинопольский Патриарх выдвинул учение об особых правах Вселенского Престола и в связи с этим о подчинении ему всей диаспоры Западной Европы и Америки. Такие претензии, как совершенно новые, прежде неизвестные Церкви, отвергаются большинством поместных Церквей. Протоиерей Владислав Цыпин, церковный правовед и историк, считает, что данная ситуация носит временный характер. Устроение и развитие нормальной церковной жизни в названных странах должно в конце концов привести к образованию новых автономных или автокефальных Церквей, но пока этого нет, вопрос о размежевании юрисдикции остается сложным, вызывает разногласия и споры [7]. Особого внимания заслуживает положение Православной Церкви в Америке. Дарование в 1970 г. автокефалии от кириархальной Русской Православной Церкви так и не смогло стать

объединяющим фактором для всех православных юрисдикций США. В настоящее время в Америке наряду с автокефальной Церковью имеются митрополии, архиепископии и епархии Константинопольской, Антиохийской и других Поместных Церквей. Три другие православные юрисдикции различного этнического происхождения пребывают в полном каноническом единстве с ПЦА, придавая ей тем самым многонациональный характер: Албанская епархия с 13 приходами, Болгарская епархия с 16 приходами и Румынская епархия с 59 приходами [5].

В современной России ситуация в церковно-государственных отношениях строится на принципе отделения Церкви от государства. В отличие от Синодального периода в истории Русской Православной Церкви, когда церковное управление было частью государственного аппарата, и последующего за ним советского периода, когда этот самый аппарат регламентировал (зачастую в жесткой и неприемлемой форме) церковную жизнь, в нынешнем времени мы имеем совершенно уникальную ситуацию. После распада Советского Союза и ликвидации Совета по делам религий Русская Церковь обрела полную свободу действий во внутренних вопросах своей жизни. В то же время уникальность ситуации заключается и в другом. С 1991 г. юрисдикция РПЦ распространяется на территории уже 12 суверенных государств, бывших союзных республик СССР. Более того, некоторые епархии объединены в самоуправляемые Церкви: Украинскую, Молдавскую, Латвийскую, Эстонскую, исходя из принципа территориального деления по государственным границам. Белорусская Православная Церковь находится под омофором Московского Патриархата на правах экзархата. И уже эти новые церковно-административные образования находятся в юридическом поле тех стран, в рамках которых они существуют.

Однако и это обстоятельство создает определенные трудности. Последние политические события на Украине и, как следствие, воссоединение Республики Крым с Россией создали прецедент в отношении трех епархий Украинской Православной Церкви Московского Патриархата: Симферопольской и Крымской, Феодосийской и Керченской, а также Джанкойской и Раздольненской. Эти епархии находятся на территории Российской Федерации, но пребывают, в первую очередь, в каноническом подчинении, по сути, иностранной религиозной организации, хоть и пользующейся правами широкой автономии части единой Русской Церкви. Напомню, что определением Архиерейского Собора РПЦ 25-27 октября 1990 г., в ответ на обращение украинского епископата к Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II и всему епископату РПЦ, Украинской Православной Церкви предоставлена независимость и самостоятельность в её управлении. Стоит отметить, что сложившаяся ситуация пока не рассмотрена высшей церковной властью, возможно, по

причине сохранения мира и существования угрозы канонической целостности УПЦ.

Говоря о церковно-государственных отношениях на постсоветском пространстве, нельзя не упомянуть о т.н. грузинском конкордате, конституционном соглашении между государством Грузия и автокефальной Православной Апостольской Церковью Грузии. Согласно этому закону, государство гарантирует соблюдение церковных таинств, признает брак, зарегистрированный Церковью. Собственность Церкви отныне защищается законом, имущество ее не может быть отчуждено. Церковные ценности, которые хранятся в музеях и хранилищах, признаются собственностью Церкви. Дванадцатые праздники становятся праздничными и выходными днями, а воскресенье не может быть объявлено рабочим днем.

Подводя итог вышесказанному, могу отметить следующее. Конкретные правовые и политические условия, в которых живут Поместные Православные Церкви, отличаются. В то же время, согласно Основам социальной концепции Русской Православной Церкви, «все они опираются как в своем внутреннем устройстве, так и в своем отношении к государственной власти на заповеди Христовы, на учение апостолов, на святые каноны, на двухтысячелетний исторический опыт, и в любых условиях находят возможность для исполнения своих богозаповеданных целей, обнаруживая тем свою неотмирную природу, свое небесное, Божественное происхождение» [3].

Библиография

1. Иларион (Алфеев), еп. Принцип «канонической территории» в православной традиции. [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://www.wco.ru/biblio/books/alfeev15/main.htm>.
2. Никодим (Милош), еп. Правила Святой Православной Церкви с толкованиями. [Электронный ресурс] — Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenskih-soborov-s-tolkovanijami/
3. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс] — Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/ii/>
4. Правила Святых Апостолов. [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://krotov.info/acts/canons/03/0200apos.html>.
5. Робертсон, Рональд. Восточные христианские церкви: Церковно-исторический справочник. [Электронный ресурс] — Режим доступа: http://krotov.info/history/20/1960/robe_085.html#25.
6. Учебник церковного права / Суворов Н.С.; Под ред. и с предисл.: Томсинов В.А. [Электронный ресурс] — Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Suvorov/uchebnik-tserkovnogo-prava/1_2_6.

7. Цыпин Владислав, прот. Церковное право. [Электронный ресурс] — Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Vladislav_Tsypin/tserkovnoe-pravo/22.

8. Шкаровский М.В. История Русской Церковной эмиграции. — СПб.: Алетейя, 2009. — 360 с.

УДК 433. 929

Полетаева Татьяна Александровна
кандидат философских наук,
заведующая учебно-методическим отделом,
доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин
Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г.Белгород
bpds_umo@mail.ru

Приоткрывая тайну: дополнительные факты к легенде о смерти императора Александра I (по материалам семейного архива и семейного предания Масковых)

Аннотация: В статье описывается суть личной драмы императора Александра I и его загадочная смерть в ноябре 1825 года в Таганроге, тайну которой изучали в XIX-начале XX вв. историк Н.К. Шильдер, великий князь Николай Михайлович Романов, и художественно описал Л.Н. Толстой. О смерти Александра I существует фактически подтвержденная гипотеза о том, что вместо него в Петропавловской крепости в Санкт-Петербурге был похоронен фельдгегерь Николай Масков, верный офицер императора, имевший сходство с царем и трагически погибший под Таганрогом. В статье представлены разнородные мнения историков по поводу таинственного старца Федора Кузьмича, появившегося под Томском в 1836 году, похожего на императора Александра I и бывшего его ровесником. Приведены свидетельства о положительных результатах ряда графологических экспертиз почерка Александра I и сибирского старца. Обобщены результаты исследований историка Эйдельмана Н., собравшего свидетельства очевидцев вскрытия царских гробниц в 1921 г., которые говорят о подлинности легенды захоронения фельдгегеря Маскова вместо Александра I. Дополнительным доказательством реальности событий, связанных с тайной смерти Александра I, являются впервые публикуемые документальные материалы из семейного архива и семейного предания потомков Маскова в пятом поколении.

Ключевые слова: Александр I; личная драма императора; тайна смерти Александра I; фельдъегерь Масков; старец Федор Кузьмич; графологическая экспертиза; семейное предание Масковых; архивные документы; архивные письма потомков Масковых; вскрытие царских гробниц.

Poletaeva Tatiana A.
Ph.D.,
head of educational and methodological
department, associate professor of the department of
social and humanitarian disciplines of the
Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
bpds_umo@mail.ru

Opening slightly a mystery: additional facts to the legend about the death of Emperor Alexander 1 (based on the family archive and the family legend of Maskovs)

Abstract: In the article it is described the essence of the personal drama of Emperor Alexander 1 and his enigmatic death in November, 1825, in Taganrog, the mystery of which was being studied in the 19th and early 20th century by the historian N.K. Schilder, as well as Grand Duke Nikolay Romanov. It was also described in a story by Leo Tolstoy. About the death of Alexander 1 a factually confirmed hypothesis exists, that instead of him in the St. Petersburg Peter and Paul Fortress his faithful officer, a courier Nikolay Maskov was buried, who looked like the tsar and tragically died near Taganrog. The article presents contradictory opinions of historians about a mysterious Elder Fedor Kuzmich, who appeared near Tomsk in 1836, was of the same age with the emperor and looked like him. The evidences of positive results of series of graphological examinations of Alexander's handwriting and the Siberian Elder's one are given. Results of investigations of the historian N. Eidelman are summarized. He collected evidences of eyewitnesses of unsealing of the royal tombs in 1921, which prove the authenticity of the legend about burial instead of the emperor Alexander 1 his officer Maskov. Additional evidence of reality of the events, connected with the mystery of death of Alexander 1 are documentary materials from the family archive of Maskovs and the family legend kept by Maskov's offsprings in the fifth generation, which are published for the first time.

Key words: Alexander 1; personal drama of the emperor; the mystery of Alexander 1's death; Maskov the courier; Elder Fyodor Kuzmich; graphological examination; the family legend of Maskov; archival documents; archival letters of the Maskov offsprings; breaking up of the royal tombs.

Император Александр I, по оценке историков, является очень противоречивой и загадочной коронованной особой. С одной стороны, это любимый внук Екатерины II, блестяще образованный, говоривший на нескольких иностранных языках дипломат, сторонник конституции, самолюбивый самодержец, поклонник женщин. С другой стороны, это страстный порицатель Екатерины, учредитель военных поселений, глава Священного союза, мрачный меланхолик, семьянин и искренний мистик. Остались характеристики Александра I, данные его современниками: «суций прельститель» (М.М. Сперанский), «властитель слабый и лукавый» (А.С. Пушкин), «сфинкс, не разгаданный до гроба» (П.А. Вяземский), «истинный византиец <...> тонкий, притворный, хитрый» (Наполеон) [8]. Историк С.А. Цветков называет его «двуликим Янусом российской власти» [7].

Его смерть была не менее загадочна, чем его жизнь.

Однако, говоря о жизни императора Александра I, нельзя не сказать о его личной драме. В первую очередь, это невольная причастность Александра I к смерти своего отца императора Павла. Александр согласился на дворцовый переворот, но ничего не знал о готовящемся убийстве. Однако Павел был убит заговорщиками, и Александр I всю жизнь мучился сознанием своей вины в трагической смерти отца. Была и другая составляющая личной драмы императора – его семейная жизнь. Александр I был женат на Луизе Марии Августе, которая приняла в православии имя Елизавета Алексеевна, и имел от брака с ней дочь, однако она умерла в младенчестве, прожив чуть более года. В 1806 году Елизавета Алексеевна родила еще одну дочь, названную ее именем, но девочка не дожила до двух лет. Императрица была подавлена горем и после этой смерти стала вести затворнический образ жизни. Долгое время отношения между супругами оставались очень холодными: их брак был несчастным. Подробно обстоятельства личной жизни императорской четы описывает вел. князь Николай Михайлович Романов. *(Примечание: вел. князь Н.М. Романов всю жизнь посвятил науке, истории и литературе, он написал фундаментальные труды по эпохе Александра I. Внук императора Николая I, генерал-адъютант, в юности он полюбил свою двоюродную сестру принцессу Викторию, однако брак с ней был невозможен по церковным канонам. На всю жизнь великий князь остался холостяком. В январе 1919 года большевики расстреляли его вместе с другими членами царской фамилии на паранете Петропавловской крепости [2]).*

Драматическая личная жизнь заставила Елизавету Алексеевну на долгие годы уйти в тень общественной и светской жизни. Однако уже во время Отечественной войны 1812 года она показала себя стойкой противницей заключения мира с Наполеоном, более того, под покровительством императрицы Елизаветы возникло женское Патриотическое общество, в задачи которого входила «раздача пособий, пособий, размещение бедных и раненых по бесплатным больницам, обучение сирот за счет казны различным ремеслам и профессиям. Патриотическое общество имело свое училище для воспитания дочерей офицеров, павших на полях сражений» [2]. В 1815 году Елизавета Алексеевна присутствовала с императором на знаменитом Венском конгрессе. После возвращения в Россию императрица вела уединенную жизнь, вокруг нее сформировался узкий кружок интеллектуалов, в который входили Н.М. Карамзин и А.С. Пушкин.

Последние годы жизни Александра I были полны тревогами, как бы революционные волнения на Западе не перекинулись на Россию. Он провел реформу образования, чтобы искоренить дух вольнодумства и лжемудрия, реформы в области цензуры и литературы [7]. Тревоги императора особенно усилились в 20-е годы: он постоянно получал сведения от своих агентов о готовящемся заговоре [9].

В 1823 году к императорской чете возвратилась первая любовь, в отношениях между супругами, как пишет вел. князь Николай Михайлович, появилась доверительность и откровенность [2]. В эти годы в стране становилось все более беспокойно: вспыхивали крестьянские волнения, бунт военных поселенцев, в конце 1824 года в Петербурге произошло страшное наводнение. В то же время сильно заболела Елизавета Алексеевна. Болезнь стала затяжной, и уже в 1825 году осенью лейб-медики Виллие и Стофреген рекомендовали императрице отправиться на лечение в Италию или на юг Франции. Но царственная чета выбрала в качестве курорта Таганрог. Близкие к императору люди терялись в догадках по поводу выбора такого захолустного места.

Именно выбор Таганрога, как замечает А. Крылов, стал у многих историков отправной точкой для создания легенды о превращении русского царя в монаха-отшельника Федора Кузьмича [2].

Еще с лета 1825 года начали появляться новые важные доносы о скором восстании [9]. Накануне отъезда царь знал о существовании тайного общества, состоявшего из офицеров Царского села и Санкт-Петербурга.

Цветков С.Э. пишет, что император выехал в Таганрог 1 сентября. На рассвете он посетил Александро-Невскую лавру, где, взяв благословение у митрополита Серафима, в соборе Александра Невского простоял службу, во время которой плакал, а когда читали Евангелие, попросил, чтобы книгу положили ему на голову. После службы царь посетил схимника старца Алексея, келья которого потрясла его – вместо постели старец спал в гробу

[7]. А. Крылов, как и С.Э. Цветков, упоминает, что перед отъездом 1 сентября император в одиночестве присутствовал на ночном богослужении в Александро-Невской лавре и после службы долго беседовал со схимником Алексием в полутемной келье. После этого царь стремительно выехал в Таганрог, отменяя по ходу своего движения все парады и аудиенции. В Таганроге он нашел успокоение, устраивал степные прогулки, готовил для императрицы апартаменты и посылал ей трогательные письма. 23 сентября в Таганрог прибыла Елизавета Алексеевна. Наступила пора, по словам великого князя Николая Михайловича, «вторичного медового месяца». Все окружающие были поражены добрыми отношениями между супругами, которые подолгу беседовали между собой и наслаждались уединением [2].

На некоторое время император посетил южные губернии и Крым, при этом возвращаясь из Севастополя, 27 октября сильно простудился. 5 ноября у него началась лихорадка. 13 ноября царь потерял сознание и, придя в себя, попросил исповедоваться и причаститься. 19 ноября, согласно официальным источникам, он умер. С позиций современной медицины причиной его смерти могла быть острая геморрагическая лихорадка, сообщает А. Крылов [2].

С.Э. Цветков описывает подробности, связанные со смертью императора. Он также говорит о поездке императора в Крым из Таганрога, упоминает о том, что 28 октября он почувствовал первые признаки недомогания. Вечером следующего дня, пишет С.Э. Цветков, царь двинулся в дорогу, и его коляску нагнал фельдъегерь Масков с депешей от генерал-адъютанта барона Дибича. Затем произошли следующие события: «Прочитав депешу, Александр приказал офицеру ехать за ним на тройке. Дорога была крайне ухабистая. Через какое-то время колесо открытого экипажа, в котором сидел Масков, с такой силой подскочило на кочке, что фельдъегерь вылетел из экипажа и буквально воткнулся головой в землю. Он умер на месте. Когда Александр, уехавший вперед, вечером слушал донесение Тарасова об этом случае, его знобило; царь сидел у очага и ежился, на лице его было тревожное и болезненное выражение» [7]. Именно после этого, по словам С.Э. Цветкова, император заболел лихорадкой. 14 ноября по совету императрицы Елизаветы Алексеевны он пригласил священника, протоиерея Алексея Федотова для исповеди, причем попросил исповедать его как простого мирянина. Исповедь длилась час с четвертью, после чего император причастился. После причастия два дня Александр был в полузабытии из-за сильного жара, а 19 ноября утром, в 10 часов 47 минут, как пишет С.Э. Цветков, скончался. Тело императора было забальзамировано, но из-за «недостаточной квалифицированности врачей лицо его почернело и сильно изменилось» [7]. До 29 декабря гроб с телом простоял в Александровском монастыре в Таганроге, а потом в сопровождении верного кучера Ильи Байкова и лейб-медика Тарасова, как пишет далее С.Э. Цветков, перевезен в Петербург. 13 марта 1826 года император был погребен в Петропавловском соборе.

Из-за того, что смерть случилась вдали от столиц, великий князь Константин отказался от трона, власть перешла младшему брату великому князю Николаю, и вскоре после смерти Александра I, т.е. 14 декабря, произошло восстание декабристов, в народе стали распространяться слухи о некоей тайне смерти. Стали говорить о том, что болезнь императора была имитирована, что в гроб был положен внешне похожий на царя фельдъегерь Масков, который разбился насмерть при падении из коляски. Инцидент с Масковым, подчеркивает А. Крылов, произошел за 16 дней до официальной даты смерти императора [2].

Цветков С.Э. также упоминает о том, что в народе после смерти Александра I ходили слухи, что на самом деле император не умер, а скрылся в Америку, и что похоронили не его. Позднее в Сибири появляется знаменитый старец Федор Кузьмич, который, по мнению многих, и был Александром, скрывшимся от мира. С.Э. Цветков убежден, что это просто легенда, что существует достаточно исследований, которые убедительно опровергают ее [7].

А. Крылов более осторожен в выводах о реальности легенды о Федоре Кузьмиче как скрывавшемся от мира Александре I и о захоронении вместо императора скоропостижно погибшего в Таганроге фельдъегеря Маскова. Этот исследователь подчеркивает, что появившийся в конце 30-х годов (а именно в 1836 году) в Сибири таинственный старец Федор Кузьмич отличался прекрасным образованием и был очень похож на Александра I. Есть сведения, что на просьбу своего исповедника открыть настоящее имя, Федор Кузьмич ответил: «Если бы я на исповеди не сказал про себя правды, небо бы удивилось; если же бы я сказал, кто я, удивилась бы земля» [2]. Известно, что старец был ровесником Александра I и скончался в 1864 году в возрасте 87 лет. Согласно А. Крылову, также есть сведения, что на его могиле во время путешествия по Сибири побывал будущий император Николай II [2].

Сибирский старец Федор Кузьмич за свое подвижничество был канонизирован Русской Православной Церковью: в 1984 году, по благословению Святейшего Патриарха Пимена, он был причислен к лику праведных в составе Собора Сибирских святых. В 1995 г. были обретены его мощи. Сейчас они находятся в Казанской церкви Богородице-Алексеевского монастыря в Томске. Современная комиссия по графологической экспертизе пришла к выводу, что почерк Федора Кузьмича и Александра I идентичный. Как утверждал в 2015 году в интервью программе «Вести» канала Россия ответственный секретарь Патриаршего совета по культуре архимандрит Тихон (Шевкунов) (в настоящее время митрополит Псковский и Порховский Тихон), подобная графологическая экспертиза с положительным результатом была выполнена известным криминалистом и историком А.Ф. Кони еще до 1916 г., но император Николай II не позволил это обнародовать. По этой же причине были засекречены сведения, найденные великим князем Николаем

Михайловичем Романовым. Современные исследователи считают, что генетическая экспертиза останков старца может окончательно доказать, что Александр I и Федор Кузьмич – одно и то же лицо [10].

О Федоре Кузьмиче и тайне смерти императора писал известный знаток биографии царя Н.К. Шильдер в четвертом томе своего труда об Александре I. Темой о Федоре Кузьмиче интересовался и Лев Толстой, который даже встречался с великим князем Николаем Михайловичем в Крыму в 1901 году по этому вопросу. В 1912 году в февральском номере журнала «Русское богатство» вышла повесть Л. Толстого «Посмертные записки старца Федора Кузмича, умершего 20 января 1864 года в Сибири близ Томска на заимке купца Хромова». Как пишет Эйдельман Н.Я., журнал был отпечатан в 17 тысяч экземпляров, а конфисковать властям удалось лишь 279 [9].

Немного проливает свет на тайну смерти Александра I рассмотрение архивных документальных материалов, связанных с фельдгегерем Николаем Масковым, а также свидетельства его потомков, оставшиеся в виде семейного предания.

Познакомимся сначала с формуляром, представляющим собой нечто наподобие характеристики фельдгегеря Николая Ивановича Маскова и подписанным неким Васильевым, командиром фельдгегерского корпуса, майором и кавалером:

«Фельдгегерь Николай Иванов сын Масков, 49 лет, саксонской нации, сын магистра, крестьян не имеет. Сначала в службу вступил в С. Петербургский почтамт почтолионом

798 г. мая 5, унтер офицером 804 г. мая 19, в фельдгегерский корпус фельдгегерем 814 г. февраля 4. По поступлении в сей корпус, в прошедшую французскую компанию в 1814 и 1815 годах, по случаю нахождения государя императора в армиях, с рапортом к его императорскому величеству, а также по России и за границу курьером. Российской и немецкой грамоте читать и писать умеет. В штрафах и отпусках не бывал. Женат на дочери мастерового Плахова Авдотьи Аникеевой, у них дети сыновья Андрей 25, Павел 21, дочери Мария 16, Елизавета 15, Александра 9 лет. Был в комплекте на лицо. К повышению аттестовался достойным. Подписал командир фельдгегерского корпуса майор и кавалер Васильев 3-й» [6].

А теперь прочитаем рапорт капитана Михайлова, в котором описаны обстоятельства скоропостижной смерти Маскова:

«Выписка из дела канцелярии вице-директора, св. 164-я №385, за 1825г.

Командиру фельдгегерского корпуса господину майору и кавалеру Васильеву 2-му. Капитан Михайлов.

РАПОРТ:

Имею честь донести вашему высокоблагородию, что фельдегер Масков, «следуевший» за государем императором, из Крыма в Таганрог, выехавши со станции Васильевки, 3 числа сего месяца, в 3 часа по полудня, на тройке обывательских лошадей, спускаясь с горы у означенного селения, ямщик не удержал лошадей, при таком случае на всей скачке фельдегера Маскова из телеги вышибло, и от полученного при сем сильного удара головою о землю помре в сем же означенном селении, 4 числа предан земле. При фельдегере Вельши, который был послан по приказанию начальника главного штаба Его величества из города Орехова. О таком приключении донес рапортом начальнику главного штаба его величества, с приложением следствия на месте учиненном под присягою от свидетелей бывших при сем случае равно и к вашему высокоблагородию и копии прилагаю. Подписал капитан Михайлов. 6-го ноября 1825 года. Таганрог» [1].

Отметим, что это документальное описание смерти фельдгегера Маскова в принципе верно передано Цветковым С., а также совпадает с утверждением А. Крылова, что смерть Маскова произошла за 16 дней до официальной даты смерти Александра I.

А вот документальное свидетельство за фамилией некоего А. Мурындина, который сообщает, что «Семейству Маскова пожаловано было по высочайшему повелению полное содержание, получаемое им при жизни и, кроме того, несколько раз отпускалась сумма на уплату долгов, а младшая дочь определена была на казенное содержание в мещанское училище благородных девиц (т.е. Смольный институт благородных девиц – Т.П.). А. Мурындин. № дела тот же 385» [6].

Почему семейству Маскову было оказано неожиданно такое внимание императора? Только потому, что смерть Маскова помогла Александру I замаскировать перед обществом свою «смерть» и скрыться. Кроме того, вероятно, сам император Александр I смог (как именно – это остается тайной) через своего уже коронованного брата Николая I позаботиться о семействе погибшего Маскова, т.к. оказался неожиданно обязан ему появившейся возможностью уйти от мира. Показания же медиков о смерти императора и ее обстоятельствах были тщательно проработаны для обеспечения правдоподобности.

Потомки Масковых передают хранившуюся семейную легенду так: в Петропавловской крепости вместо Александра I был похоронен фельдгегер Николай Масков, и семейство Маскова знало об этом, но, чтобы не было разглашения тайны смерти Александра I, вся семья не только была обеспечена финансово высочайшим повелением, но и была выслана в Забайкалье – в Троицкосавск (с 1934 года город имеет название Кяхта и находится в Бурятии, в 234 км к юго-западу от Улан-Удэ, в пограничной зоне у государственной границы Российской Федерации с Монголией. Таким

образом, ссылка семейства Масковых для обеспечения государственной тайны была действительно очень основательной. От Троицкосавска до Санкт–Петербурга, бывшего местожительства Масковых, – по современным дорогам, проходящим приблизительно на месте дорог XIX в., 6411 км. – Т.П.). Об этом осталось свидетельство правнучки Николая Маскова Софии Андреевны Масковой, которое можно прочесть в ее письме от 10 сентября 1968 г. Дубицкому Н.М., вероятно, историку, проживавшему в Ленинграде:

«Многоуважаемый Николай Маркович! Письмо ваше от 03.09 получили. Постараюсь ответить на ваши вопросы. Но прежде сделаю маленькое вступление. Мы тоже в преклонном возрасте – мне 75 лет, Марии – 80, Валентине – 72, Ольге 70. Много, что приходилось в свое время слышать, забылось. Да и в молодости этими вопросами не интересовались. Знали, что наш прадед похоронен вместо царя Александра I. Что дед в целях сохранения тайны смерти А. I был выслан с семьей в Кяхту – Троицкосавск и что говорить об этом не следует» [5]. В этом письме С.А. Маскова также пишет о копиях документов, связанных со смертью фельдъегеря Маскова, которые она послала указанному Дубицкому Н.М. (эти копии, или, возможно, только их часть, находятся в настоящее время в семейном архиве – Т.П.).

Не менее интересны свидетельства из письма другой правнучки Маскова Ольги Аполлоновны Бесперчей писателю Любимову Л.Д. от 26 марта 1966 г. (*Примечание: русский журналист и писатель Лев Дмитриевич Любимов (1902–1976) с 1919 г. по 1947 г. был в эмиграции, затем вернулся в СССР и с 1948 года жил в Москве. Находясь за границей, Любимов Л.Д. издал в Париже в 1938 г. книгу «Тайна императора Александра I». По всей видимости, после возвращения в Россию Любимов Л.Д. возобновил свои исследования этого вопроса, интересовался потомками фельдъегеря Маскова и, таким образом, нашел Бесперчую О.А., которую и попросил сообщить имеющиеся у нее сведения относительно смерти ее прадеда Николая Маскова*). Из этого письма можно увидеть, что великий князь Николай Михайлович Романов, занимаясь исследованиями обстоятельств смерти императора Александра I, несколько раз встречался с отцом О.А. Бесперчей. Ольга Аполлоновна пишет в этом письме о необычайном внимании царственных особ к семейству Масковых после смерти Николая Маскова, а также о семейном предании, что он был похоронен вместо царя:

«Уважаемый Лев Дмитриевич! Моя племянница передавала мне, что вы просите меня сообщить, какими материалами я располагаю относительно смерти и похорон моего прадеда Николая Маскова. Конечно, документов у меня нет никаких, но мне просто хочется поделиться с вами, поскольку вы заинтересовались этим вопросом, теми скромными данными, которые у меня сохранились <...> Если вы читали брошюру вел. князя Николая Михайловича,

то вы знаете о беседе с моим отцом профессором А.А. Курбатовым. Николай Михайлович неоднократно приглашал моего отца, и моя детская память сохранила некоторые подробности этих встреч. Пригласив к себе отца, Николай Михайлович, указывая на Петропавловскую крепость, сказал: «Я слышал, что ваш дед похоронен вот там», на что отец отвечал ему, что у них в семье действительно сложилось убеждение, что Масков похоронен в крепости вместо царя. Это убеждение было настолько сильно, что моя бабушка, дочь Маскова Александра Николаевна, специально ходила в Петропавловскую крепость и возлагала венки на могилу Александра I, будучи глубоко уверенной в том, что там лежит ее отец. После трагической гибели Маскова на всю семью посыпались разные милости, всех детей определили в привилегированные учебные заведения, а бабушку в Смольный институт. Семейству Маскова по высочайшему повелению было пожаловано полное его содержание и т.д. А ведь он был простой фельдъегерь и вот, что удивительно, что наряду со всеми этими милостями, семья его о месте похорон ничего не знала. Разве это не странно! Ведь не стала бы его дочь, будучи человеком верующим, носить венки на чужую могилу в крепость, хотя бы и на царскую. То, что впоследствии могила Маскова была как будто обнаружена на Чесменском кладбище, вполне возможно. Ведь зачем было бы держать его в царской могиле, когда церемония похорон была закончена? У вас ведь есть сведения, что могила царя оказалась пустой? А почему же опять-таки место захоронения Маскова так и осталось для его семьи тайной? Отец говорил, что дед Масков имел большое сходство с царем, да это и проскальзывало во многих печатных трудах» [3].

О.А. Бесперчая упоминает в письме некий «фельетон» из газеты «Новое время» от 1907 г. под названием «Загадочный человек», в котором описывается смерть Маскова, привезшего царю бумаги из Петербурга, и как он на каком-то повороте был выброшен из экипажа, ударился о камень и тут же умер. «И вот интересная выдержка оттуда, – пишет О.А. Бесперчая, – врач Тарасов, доложивший Александру I о смерти Маскова, рассказывает, что государь, услышав об этом, встал с места в слезах и позвонил в колокольчик, и он, Тарасов, ушел, пораженный видом Александра Павловича: в чертах его лица было какое-то необыкновенное выражение, представлявшее что-то тревожное и вместе с тем болезненное». Здесь в этой сцене и зародилось предположение, что неожиданная смерть и дала того, кто был положен в гроб вместо государя. Вел. князь Николай Михайлович все-таки не отрицал этого полностью, так как много лет спустя после смерти отца, примерно в 1912-1913 гг. он снова обращался к нашей семье, разыскивая потомков Маскова, – это я уже помню отчетливо, – но, кроме моей престарелой тетки, сестры отца, никого в жизни не осталось. Историк Александра I Н.К. Шильдер говорил отцу моего мужа, что вел. князь был убежден в этой легенде, но принципиально не опубликовал этого по чисто придворной этике» [3].

Далее в этом письме О.А. Бесперчей мы находим указания на новый интересный факт, которого нет ни у С. Цветкова, ни у А. Крылова – оказывается, лейб-хирург Тарасов, сопровождавший царя в его поездке в Таганрог и проводивший бальзамирование тела, по словам его племянника, профессора Московского университета, И.Т. Тарасова не служил по нем панихид до времени смерти таинственного старца Федора Кузьмича в 1864 году: «И вот еще одна интересная подробность, касающаяся Маскова, опубликованная в одном старом журнале, кажется, от 1909 г. К сожалению, названия я его не знаю, так как от него сохранились только две странички <...> В одном из подзаголовков «бальзамирование тела» приводится следующее: «операцию эту производил сопровождавший царя лейб-хирург Тарасов, племянник которого ныне еще живой (1909 г.), профессор Московского университета И.Т. Тарасов, рассказывает, что его дядя не любил разговоров о кончине Александра I и не служил по нем панихид до 1864 г., когда скончался Федор Кузьмич» [3].

Наконец, сохранилось еще одно письмо правнучки Маскова Софии Андреевны Масковой, которое было подготовлено ею для отправки в Академию наук СССР в институт истории (попало ли оно адресату, теперь установить трудно – Т.П.). В этом письме наряду с теми же фактами, которые указываются в вышеупомянутом письме С.А. Масковой Н.М. Дубицкому от 10 сентября 1968 г., имеются подробности о судьбе семьи погибшего Маскова и его ближайших потомков в XIX в.:

«Заметка, опубликованная в журнале «Знание сила» № 7 за 1963 год, стр. 38 «Крах одной легенды», – пишет София Андреевна, – заставила вспомнить, что у нас хранятся кое-какие документы, которые имеют непосредственное отношение к легенде «О таинственном старце Федоре Козьмиче». Мы являемся потомками фельдгегера Маскова по мужской линии трагически погибшего 3/11 – 1825 года при исполнении служебных обязанностей на глазах у царя Александра I. Историк Шильдер, работающий над разрешением этой загадки, не смог получить никаких сведений о семье Маскова лишь потому, что она, в целях государственной тайны и прекращения слухов о том, что фельдгегерь Масков похоронен вместо царя Александра I, была выслана царем Николаем I на самую окраину Сибири в Кяхту – Троицкосавск, где сыну Маскова была предоставлена работа в Кяхтинской таможне. Члены семьи Маскова были лишены права возвращения в СПб: и только в 1841 г. Маскову Павлу Николаевичу (наш дед) после непосредственного прошения на имя царя, была разрешена поездка в СПб на 4 месяца вместе с дорогой, которая совершалась на лошадях. Этот момент можем подтвердить тремя официальными документами: два отношения департамента внешней торговли и паспортом, выданным Кяхтинской таможней на вышеуказанный срок, на котором имеется подпись, что выдан он по указу царя Николая I. Имеется копия аттестата, выданная вдове Маскова

Кяхтинской таможней, которой подтверждается социальное происхождение Маскова П. и другие моменты из его жизни. Привожу выдержку из аттестата: «По прошению из-за слабости здоровья Высочайшим приказом, отданным по гражданскому ведомству 1 марта 1851 г., от службы уволен» [4].

«Невольно возникает вопрос, – пишет далее С.А. Маскова, – почему семья маленького ничем непримечательного человека, не совершившего никакого преступления, перенесшая тяжелую утрату мужа и отца, снимается с насиженного места, отправляется в глухомань и все время находится в поле зрения самого царя Николая I? Семья фельдгегера Маскова состояла из 3 человек: жены Авдотьи Аникеевны, сына Павла Николаевича и дочери Александры Николаевны. Последняя после смерти отца была определена для получения образования в Смольный институт. Александра Николаевна вышла замуж за гр. Аполлона Курбатова, жила и умерла в Верхнеудинске (ныне Улан-Удэ). Профессор химии технологического института Курбатов А.А., который был разыскан историком Шильдером и вызывался для беседы великим князем Николаем Михайловичем, является ее сыном. Курбатов подтвердил, что в их семье сложилось убеждение, что их дед Масков похоронен вместо царя Александра I. Все остальные умерли в Сибири и похоронены в Кяхте и В-Удинске. Мы являемся другим поколением и носим фамилию Масковых» [4].

С.А. Маскова сообщает также в этом письме, что в 1913 или 1914 году почти в канун 100-летней годовщины смерти Александра I в г. Харькове была создана специальная экспедиция историков, которая занималась розыском потомков Маскова и нашла их семью в городе Троицкосавске. Историки, чьих фамилий С.А. Маскова не знает, беседовали с отцом ее Масковым Андреем Павловичем, который был хорошо осведомлен в этом вопросе. *(Примечание: А.П. Масков (прадед автора статьи – Т.П.) был начальником уезда и управления, вышел в отставку в 1913 г. в чине действительного статского советника, умер в 1937 году [5].)* У С.А. Масковой мы находим еще один новый факт, подмеченный ею и говорящий в пользу правдивости семейной легенды о захоронении фельдгегера Маскова вместо царя Александра I. Она обращает в этом письме внимание на «путанные даты смерти Александра I (01 – 03.11, 19.11, 26.11)» [Там же].

Итак, выясняется, что дата 19 ноября 1825 года, которая указана как дата смерти Александра I у Сергея Цветкова, Александра Крылова, не одна! До революции 1917 года в публикациях о дате смерти императора, согласно свидетельству С.А. Масковой, кроме 19 ноября упоминались также даты – с 1 по 3 ноября и 26 ноября. Как верно отмечает правнучка фельдгегера Маскова, такое несогласие дат смерти в разных публикациях может говорить только о том, что в 1825 году Александр I вовсе не умер.

Историк и писатель Эйдельман Н.Я. (1930–1989) обращается к тайне смерти Александра I в третьей части своей книги «Первый декабрист». Он сообщает, что в 1921 г. произошло вскрытие царских гробниц в Петропавловской крепости – это произошло во время очередного организованного мародерства большевиков, приуроченного к кампании по изъятию церковных ценностей. Документов о вскрытии царских гробниц не сохранилось, однако историк приводит свидетельства нескольких человек (профессора анатомии А.А. Красуской, члена Академии художеств Граббе, архиепископа Ленинградского Николая (Муравьева-Уральского)), которые лично присутствовали на этом вскрытии, а также косвенные свидетельства других людей и, наконец, свидетельство Бориса Каплуна, входившего в то время в Петроградский совет и присутствовавшего на вскрытии с отрядом красноармейцев. Согласно всем свидетельствам, именно тогда и выяснилось, что гробница Александра I была совершенно пустой – в ней не было ни гроба, ни тела [9].

В целом Эйдельман Н.Я. собрал около тридцати свидетельств касательно тайны смерти Александра I, которые дали ему люди «с квалифицированным научным мышлением, со ссылкой на ряд авторитетнейших имен» [9]. Эти свидетельства позволили ему сделать выводы, что гробница Александра I, оказавшаяся пустой в 1921 году, была, по всей видимости, пуста и до 1917 года. «Немыслимо представить, – пишет Эйдельман Н.Я., – (на основании того, что нам известно о моральных и религиозных принципах правящей династии), чтобы царская фамилия разрешила потревожить одного из предков: либо в гробу в течение почти столетия вообще не лежало никакого тела, либо поначалу, во время похорон Александра I, был погребен в соборе другой человек, а после останки были оттуда изъяты» [Там же]. Таким образом, заключает историк, Александра I не хоронили в Петропавловском соборе в 1826 году, т.е. он не умер 19 ноября 1825 года в Таганроге и, скорее всего, как пишет далее Эйдельман Н.Я., скрылся от приближающегося декабристского удара.

(Конечно, судить о том, что было причиной такого необычного способа ухода Александра I из мира для того, чтобы оставшуюся жизнь провести в уединении и молитве, мы не можем: было ли это бегство от приближающихся революционных событий, как считает Эйдельман Н.Я., или же это был уход из мира по причине покаянных настроений, охвативших душу императора?)

Наконец, Эйдельман Н.Я. говорит о фельдъегере Маскове, который незадолго до официальной даты смерти императора в Таганроге на его глазах выпал из тройки и разбился. Историк пишет, что «потомки <...> фельдъегеря, вплоть до праправнуков, живущих в наши дни, нисколько не сомневаются, даже не понимают, как можно защищать иную версию, кроме той, что в гроб

под видом царя положили именно их предка, – Александр же скрылся» [Там же].

В настоящей статье приведены сведения и впервые опубликованы материалы, подтверждающие слова Эйдельмана Н.Я. Эти сведения и материалы хранятся в семейном архиве потомков Н. Маскова, к которым относится и автор этой статьи, потомок фельдъегеря Николая Маскова в пятом поколении по мужской линии.

Библиография

1. Выписка капитана Михайлова из дела канцелярии вице-директора, св. 164-я №385, за 1825г. Командиру фельдъегерского корпуса господину майору и кавалеру Васильеву 2-му // ЦГная (?) ф549 опись 1 дело 280 л 100.
2. Крылов А. Прелестная Елизавета // Новая Юность. – 2002. – № 3 (54).
3. Письмо Бесперчей О.А. писателю Любимову Л.Д. от 26.03.1966 г. / Рукопись. – Ленинград, 1966.
4. Письмо Масковой С.А. в Институт истории Академии наук СССР / Рукопись. – Улан-Удэ, б.г.
5. Письмо Масковой С.А. Дубицкому Н.М. от 10 сентября 1968 г. / Рукопись. – Улан-Удэ, 1968.
6. Формуляр командира фельдъегерского корпуса, майора и кавалера Васильева 3-й // ЦГная (?) ф549 опись 1 дело 280 л 101.
7. Цветков С. Э. Александр Первый, 1777-1825. – М.: Центрполиграф, 2005. – 589 с. – Ч. 5, III. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://thelib.ru/books/cvetkov_serгей_eduardovich/aleksandr_pervyy-read-31.html
8. Шикман А.П. Деятели отечественной истории. Биографический справочник. Москва, 1997 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.hrono.ru/biograf/bio_a/alexand1.php
9. Эйдельман Н. Первый декабрист. Повесть о необыкновенной жизни и посмертной судьбе Владимира Раевского. – М., 1990. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/NYE/FIRST/DEC01.HTM>
10. Программа Вести. Россия 29.10.2015 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?time_continue=303&v=VBRVGWvFZGg

Протоиерей Юлиан Евгеньевич Гоголюк
кандидат богословия,
заведующий магистратурой Белгородской
Духовной семинарии (с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
cradle77@mail.ru

Лингвокультурологическое исследование концепта «вера»

Аннотация. В данной статье концепт вера рассматривается одновременно как феномен языка и как феномен культуры. В статье делается попытка проанализировать данный концепт с точки зрения ментальности, национального характера и национальных духовных ценностей дает интересный результат. Языковые выражения оказываются связанными с восприятием мира и отражают его познание.

Ключевые слова: концепт; концептосфера; лингвистика; лингвокультурология; вера; ментальность; культура.

Linguoculturological investigation of the concept "faith"

Archpriest Julian E. Gogolyuk
Ph.D. (theology)
head of Magistracy
of the Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
cradle77@mail.ru

Abstract. In the article the concept of faith is examined simluteniously as a phenomenon of language and as a phenomenon of culture. An attempt to analyze this concept from the point of view of mentality, national character and national spiritual values gives an interesting result. Language expressions are associated with the perception of the world and reflect its cognition.

Key words: concept; conceptual sphere; linguistics; linguoculturology; faith; mentality; culture.

Необходимость лингвистических исследований для понимания национальной культуры, религиозного диалога не представляет сомнений.

Тем более, это исследование нуждается во взаимодействии языка, культуры и личности. В связи с этим мы прибегнем к лингвокультурологическому анализу. Попытаемся проанализировать наиболее важный концепт для человеческого общества во все времена – концепт «вера». Степанов Ю.С. определяет концепт как «сгусток культуры в сознании человека, то, в виде чего культура входит в его ментальный мир... Концепт – основная ячейка культуры в ментальном мире человека» [7, с. 158]. Важное замечание для понимания концепта делается В.В. Колесовым. Он рассматривает концепт как «основную единицу ментальности, ментально обусловленное, культурно значимое содержание, закрепленное вербально, проявляющее себя в образе – символе – понятии на уровне мировоззрения – мировосприятия – мироощущения, занимающее определенное место в национальной картине мира» [5, с. 40]. Таким образом, термин *концепт* становится синонимичным термину *смысл*.

По определению Лихачева Д.С., «совокупность концептов, образует концептосферу языка, богатство которой напрямую зависит от богатства той национальной культуры, которой принадлежит язык» [6, с. 283]. Между концептами в концептосфере возникает связь, поскольку уровень культуры человека, группы людей, народа – разный. Таким же разным бывает уровень религиозной или философской одаренности народа или отдельного человека как носителя языка. «Словарный запас языка можно представить как четырехуровневую иерархическую структуру: 1) лексикон; 2) значения слов; 3) концепты слов – заменители потенции значений, связанные с культурным освоением слов; 4) объединения, системы концептов, зависящих друг от друга как некие ценности – концептосферы. Характерная черта нашего осмысления концепта состоит в том, что в границах религиозной или философской культуры возможно выделение множества индивидуальных и коллективных концептосфер, поскольку «каждый концепт в данный момент времени может быть расшифрован в зависимости от контекста или культурного опыта носителя концепта» [6, с. 283]. Лингвистическое исследование дает нам возможность прикоснуться к явлениям в их взаимосвязи с культурой. Или, по меткому выражению Степанова Ю.С., раскрыть «особый фрагмент ментального мира и восстановить его специфические особенности» [7, с.71]. Поэтому мы говорим о лингвокультурологическом исследовании концепта вера, в противоположность формальному или специально лингвистическому.

Как в русском, так и в других индоевропейских языках, слово «вера» и однокоренные ему слова выражают уверенность, убеждение, твердое сознание, понятие о чем-либо. Этимологический словарь Фасмера [8, с.292] определяет древне-русское и славянское (*вѣра, вѣрѣть*) родственным болгарскому **вяра**, сербохорватскому **vjéра**, словенскому **véra**, чешскому **víra**, польскому **wiara**, верхнелужицкому, нижнелужицкому

wjera, авестийскому **var-** «верить», **varəna** «вера», осетинскому **urnun** «верить». Далее, вероятно, сюда же относится древне-верхненемецкое **wāra** ж. «правда, истина, милость», древне-исландское **vár** «обет, торжественное обещание», древне-верхненемецкое **wār** «правдивый, верный», древне-ирландское **fír** «правдивый, истинный», древне-англ. **wær** «союз», «обещание», «верность», «дружба». Таким образом, вера в своих древних корнях этимологически совпадает с правдой и истиной, а также близко к союзу, обещанию, верности и дружбе.

В Историко-этимологическом словаре Черных П.Я. выясняется, что к тому же индоевропейскому корневому гнезду относят готское **-wērs-** «истинный», «действительный», «верный», латинское **vērus, -a, -um** «истинный». Индоевропейский корень **uēr** – «расположение», «любезность» [10, с.141]. Отсюда оно созвучно латинскому **venus, f.** – «миловидность», «красота».

В.И. Даль в «Словаре Живого Великорусского языка» находит архаические пласты смысла слова «вера» в таких словах, как «клятва, присяга». У сибирских народов – это «обычай, то, что заведено, правило». У северных народов – это «охота, желание, намеренье, стремление» [3, с.348].

Замечательно, что русский язык придает идее «веры» два различных значения: одно связывает *веру* с потребностью *верить*, а другое — со способностью *веровать*.

Иван Ильин, пытаясь выяснить религиозный смысл философии, пишет: «*Верят* – все люди, сознательно или бессознательно, злобно или добродушно, сильно или слабо. *Веруют же* – далеко не все: ибо *верование* предполагает в человеке способность прилепиться душою (сердцем, и волею, и делами) к тому, что действительно заслуживает веры, что дается людям в духовном опыте, что открывает им некий «путь ко спасению» [4, с.96]. Далее русский религиозный философ выясняет, что верят и в карты, и в сны, и в гадание, и в астрологические гороскопы. Однако, область, связанная в сознании человека с Творцом, нуждается в глаголе *веровать*. В Бога – *веруют*. В суеверия *верят*. «Верят от страха и боятся от своей веры; и чем больше боятся, тем сильнее верят, и обратно. Но в то, что подлинно есть, – «*веруют*», и от этой веры получают спокойствие и перестают бояться. «Верящие» люди чаще всего не имеют единого и общего им всем духовного предмета, и потому их вера *разъединяет* их, не создавая ни религии, ни церкви. Но «верующие» люди имеют единый и общий им всем духовный Предмет; они вступают в творческое единение с Ним, а через это объединяются между собою; так слагается религия и церковь» [4, с.97]. Такой экзистенциальный подход дает возможность избежать поверхностного отношения к слову вера.

Важно отметить, что оба эти оттенка, передаваемые глагольной формой, сливаются и как бы исчезают в существительном «вера».

Терминология допускает такое словоупотребление: «верить» можно и в высшее – «я верю в Бога», «я не верю в бессмертие души»; но в низшее «веровать» нельзя.

Нельзя сказать: «я верую в карты» или «я верую в дурные приметы»... Подобно этому: в сильного человека, в вождя «верят», а не «веруют». Вера живет и в том, кто «верит», и в том, кто «верует». Она выражает у обоих склонность души видеть в чем-то жизненно-главное и руководящее и прилепляться к нему своим доверием и преклонением. Но эта приверженность души поднимает человека на настоящую высоту только тогда, когда она находит себе высший и достойный предмет.

О. Павел Флоренский занимался выяснением этимологических корней многих ключевых слов христианского богословия и выяснил, что русское «верить» означает «*доверять*», т. е. «содержать в себе указание на нравственную связь того, кто верит, с тем, кому он верит» [9, с.69]. Несколько подобно этому и немецкое **glauben** «верить», равно как и однокоренные: **erlauben** «позволять», **loben** «хвалить», **geloben** «дать обет», **lieben** «любить» и английское **believe** «верить во что-то, веровать», происходящие от **lub** и первоначально означали «почитать», «доверять» и также «одобрять».

Св. Кесарий Арелатский (VI в. по Р. Хр.), знаменитый галльский проповедник, в одной из своих проповедей дает любопытную этимологию латинского **fides** («вера»). Слово **fides**, говорит он, «происходит от глагола *fit*, то есть от того, что «исполняется» (*fiat*), поскольку в ней содержится основание всех вещей – не только божественных, но и человеческих. Поэтому, когда кто-либо какими угодно словами и со многими клятвами говорит о себе, что он имеет веру, если он говорит, что верит на словах, но не хочет исполнить этого на деле, это не есть вера, поскольку, «вера» берет название от глагола «исполняется» [1, с.315-316].

О. Павел Флоренский считал, что латинское **fides**, впрочем, как и греческое **πίστις**, в своих древних корнях имеет сакральное значение. Эти слова означают «внутреннее отношение, убеждение или доверие, связывающее человека с Высшим Божеством; а глагол **credere** происходит от санскритского **śraddhā**, т. е. «свое сердце полагать на (Бога)» [9, с.69]. Такое утверждение не совсем верно, потому что слово **πίστις** долгое время не имело религиозной окраски. Это показано в исследовании «Концепт вера в античной философии и библейском дискурсе» [2, с.115-122].

Таким образом, в основе рассматриваемого слова лежит корень, обозначающий правду и истину, а с другой стороны милость, любовь и красоту, и имеет нравственную связь с лицом, которое является носителем веры.

Библиография

1. Арелатские проповедники V-VI вв.: сб. исслед. и пер. / Ред. А.Р. Фокин. – М.: Центр библейск.-патрол. исслед.: Имперіум Пресс, 2004. – 392 с.
2. Гоголюк Ю.Е. Концепт «вера» в античной философии и библейском дискурсе // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. – № 20 (91). – Выпуск 14.
3. Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х т. Т. 1 / В. Даль. – Репр. воспр. изд. 1912–1914. – М.: Цитадель, 1998. – 1743 с.
4. Ильин И.А. Религиозный смысл философии. – М.: АСТ, 2006. – 704 с.
5. Колесов В.В. Концепт культуры: образ, понятие, символ // Вестник СПб университета. – 1992.
6. Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. – М.: Academia, 1997.
7. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. – М.: Академ. Проект, 2001. – 990 с.
8. Фасмер М. Вера // Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. Т. 1. – М., 1964. – 648 с.
9. Флоренский П.А., Свящ. Столп и утверждение Истины. Опыт Православной теодицеи в двенадцати письмах. – М.: Путь, 1914. – 350 с.
10. Черных П.Я. Вера // Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2-х т. Т. 1. – М.: Рус. яз., 1999. – 559 с.

УДК 27-75

Протоиерей Максим Васильевич Горожанкин
магистр богословия,
преподаватель Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
ierey_m.gorojankin@mail.ru

**Преподобный Паисий (Величковский) –
образец ученого монаха и подвижника**

Аннотация. В статье рассматривается роль и влияние преподобного Паисия (Величковского) как на своих современников, так и на последующие

поколения монашествующих, занимающихся переводами творений святых отцов на русский язык. Особый акцент в статье делается на принципах и методах работы переводчика, которыми руководствовался Паисий (Величковский) в своей работе. К основным выводам можно отнести следующие: важность праведной жизни для самого переводчика, положительное влияние преподобного Паисия на своих последователей, миссионерское значение переводов святоотеческой литературы для проповеди в современном мире.

Ключевые слова: монашество; Паисий (Величковский); русская патрология; переводы; Оптиная Пустынь; Киевская духовная академия; реформы Петра I.

Archpriest Maksim V. Gorozhankin
master of theology,
lecturer of the Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
ierey_m.gorojankin@mail.ru

The Monk Paisius (Velichkovsky) as an example of a monk scholar and ascetic

Abstract. In the article it is examined the role of St. Paisiy (Velichkovsky) and his influence both on his contemporaries and on subsequent generations of monastics engaged in translating of works of holy fathers into Russian. Particular emphasis in the article is made on the principles and methods of work of a translator, which were important for Paisiy (Velichkovsky) in his activity. The main conclusions of the article are as follows: importance of righteous life for a translator himself, a positive influence of venerable Paisiy on his followers, missionary meaning of translations of patristic literature for preaching in the modern world.

Key words: monasticism; Paisius Velichkovsky; patrology; translations; Optina Pustyn; Kiev Theological Academy; reforms of Peter I.

Изучение святоотеческого наследия в духовных школах Русской Православной Церкви занимает важное место. Наряду с Отцами «золотого века» святоотеческой письменности и Отцами периода Вселенских Соборов особое место нужно уделить творениям наших русских святых и подвижников благочестия. В миссионерском делании изучение святоотеческого наследия так же играет особую роль. Наставления подвижников-миссионеров способны

дать тот импульс в осмыслении своей роли в служении Церкви, который так необходим тем, кто еще только приступает к великому делу проповеди Евангелия. Святые отцы адресовали свои наставления разному кругу людей. Особое место в истории Церкви занимает миссионерско-просветительская миссия, которую осуществляли монашествующие. Монастыри часто становились центрами распространения веры, нравственности и образования. Начиная осмысливать роль русского монашества в его миссионерском делании, нельзя не сказать о человеке, чье благотворное влияние испытали многие и многие монастыри и монашествующие. Это преподобный Паисий (Величковский). Долгая жизнь этого человека складывалась совсем непросто, ему часто приходилось менять место жительства, чтобы сохранить верность тем принципам, которые он проповедовал и которые прививал своим духовным чадам. Рукоделие, физический труд, старец всегда сочетал с интеллектуальным подвигом. Паисий не представлял монашество без знания святоотеческого наследия. Монашествующие, воспитанные преп. Паисием, непременно должны были изучать отцов, и частым послушанием в монастыре было послушание переводчика или переписчика книг. Сам старец всегда подавал в этом пример. «Без книги и рукоделия не садись», – эти слова преподобный часто повторял и все свое время он посвящал молитве, наставлению братии и переводам Отцов.

Поступив в ранней юности в Киевскую Духовную Академию, Петр Величковский надеялся там постичь основы духовной жизни и изучить наследие Отцов Церкви, так необходимое для преуспевания в подвиге. К сожалению, его мечтам не суждено было исполниться. Академия не смогла удовлетворить его запросов, схоластика и зубрежка, господствующие там, привели к тому, что Петр покидает учебное заведение.

Юноша бежит из академии в период ее внешнего расцвета. С 1731 по 1737 гг. префектом, а затем ректором академии был епископ Амвросий (Дубневич), талантливый администратор, специалист в области нравственного богословия. Свою дисциплину ректор преподавал, руководствуясь схоластическими методами, и святых отцов на лекциях практически не цитировал. В 1739 г. ректор академии – архимандрит Сильвестр (Кулябка), двоюродный брат Иоасафа (Горленко), будущего Белгородского святителя, который также покинул академию ради опытного постижения основ духовной жизни. Архимандрит Сильвестр был энергичным преподавателем, он составил целый ряд руководств по преподаваемым им предметам. Ему принадлежали курсы лекций по риторике и богословию. Все руководства были написаны в «умеренно-схоластическом стиле» [4]. Будучи сам схоластом, Сильвестр не имел внутренних сил рассмотреть потенциал своих студентов, помочь им раскрыться как на научном поприще, так и в жизни духовной. Именно Кулябку, Петр упрекает в том, что в академии недостаточно времени уделяют Восточным Отцам аскетам.

Протоиерей Георгий Флоровский, размышляя над жизнеописанием преп. Паисия, пишет: «Есть что-то символическое в том, что, совсем юноша, он уходит из Киевской академии, где учился, странствует и идет в Молдавские скиты, и дальше на Афон. В Киеве он твердо отказывается и перестает учиться, ибо не хочет учиться той языческой мудрости, какой только и учили в академии: «слыша бо в нем часто воспоминаемых богов и богинь еллинских и басни пиетическия, возненавидех от души таковое учение». Из латинской школы Паисий уходит в греческий монастырь. Это не был уход или отказ от знания. Это был возврат к живым источникам отеческого богословия и богомыслия» [8, с.126].

Преподобный Паисий (Величковский), на наш взгляд, являет собой образец настоящего ученого монаха-подвижника. Формально он не имел высшего богословского образования, но вся его жизнь была посвящена изучению, переводу и изданию творений Святых Отцов. Выбирая между школой и монастырем, он отдает предпочтение последнему, и его выбор становится судьбоносным как для русского монашества, так и для науки. Никто из его учеников, а тем более он сам не преследовали карьерных целей. Епископский сан или солидная учебно-административная должность не были заветной мечтой для учеников преп. Паисия. «Ученики Паисия Величковского и последующие поколения видели главную заслугу старца в том, что он обновил монастырскую жизнь. С ним вернулось переживание монашества как захватывающего идеала» [2].

Сам преподобный в начале своего монашеского пути не имел постоянного духовного наставника, это давало ему еще большую решимость в изучении святых отцов [1]. Отцы-аскеты, над переводами которых он трудился, и были его наставниками. В письме к одному из учеников старец писал: «Не сподобился я в юности своей и в начале монашествования видеть ни от кого даже следа здравого и правильного рассуждения, совета и научения по учению святых отцов, даже следа здравого наставления от кого-либо не сподобился видеть. Они оставили меня жить без всякого духовного окормления» [9, с.58]. Вот результат реформы, начатой императором Петром I и продолженной его преемниками. Монашеское служение было низведено до общественного, административно-учебного, какого угодно, но только не того, в котором каждый мог исполнять заповедь Христа о совершенстве. Монашество должно было выполнять какие-то функции на службе у государства. Духовные запросы иноков оставались их личным делом и часто неразрешимой извне проблемой.

За 18 лет пребывания на Афоне преподобный осуществляет грандиозную по своим масштабам работу, о которой почему-то не задумывались в наших духовных академиях – перевод святоотеческих творений на славянский (тогда литературный) язык. Исключительность труда заключалась в том, что большинство греческих рукописей никто и никогда не

переводил на славянский. Те фрагменты переводов, которые преподобный имел под рукой, он счел совершенно непригодными и маловразумительными. В одном из писем старец жалуется на «неисповедимую неясность» тех сочинений, которые были переведены ранее [6]. Изначально преподобный пытается исправлять текст, сравнивая имеющиеся славянские переводы в разных редакциях. Под рукой у него было несколько вариантов переводов преп. Исихия Иерусалимского, Филофея Синаита, Исаака Сирина. Путем сличения текстов Паисий хотел реконструировать перевод, который был бы грамматически верен и понятен для читателя. Спустя какое-то время он придет к неутешительному выводу – переводить со славянского на славянский невозможно. «Егда же тако многократно пострадах, тогда познах яко всуе труждаюся во мнимом исправлении словенских со словенских книг» [9, с.60].

В скиту святителя Василия преподобный находит необходимые рукописи, но даже греки не могут их прочесть. «Книги сия самым чистым еллино-греческим языком суть написаны, егоже ныне кроме ученых лиц едва кто от Греков мало что разумеет, множайши же и отнюдь не разумеют; того ради и книги таковыя мало не в всесовершенное приидоша забвение» [8, с.126]. Выход из ситуации был только один – самостоятельно учить греческий язык. Находясь на святой горе Афон, старец старательно собирает греческие рукописи, которые часто никому кроме него не были интересны. В то время когда преподобный подвизался на Святой Горе, там находилась и знаменитая Афонская академия, где преподавал Евгений Булгарис, выпускник Падуанского университета. Старец Паисий не проявлял интереса к Академии, так как ее программа не отличалась существенно от той, из которой юный бурсак Величковский спасся бегством.

Переселившись в 1779 году вместе с учениками в Молдавский Нямецкий монастырь, он начинает активную переводческую деятельность. Преподобный осознавал, насколько тяжелый труд ему предстоит и самоотверженно принялся изучать языки. В своем монастыре он ориентирует братию на те же труды, что несет сам. Многих насельников обители он посылает не на тяжелые физические послушания, а в Бухарест изучать языки. «Како же писаше, удивлятися подобает: немощен бо телом отнюд бяше, и во всем правом боку бяху ему раны: на одре убо, идеже почиваше, окрест облагаше себе книгами: ту положени бяху словари разноязычнии, Библия Греческая и Словенская, Грамматика Греческая и Словенская, книга из нея же превод творяше, посреди же свещи: сам же аки малое отроча, седя согнувшеся всю ночь писаше, забывая и немощь тела и тяжкия болезни и труд» [8, с.127]. Результатом таких подвижнических трудов было составление славянского Добротолюбия – настольной книги для всего русского иночества. Первое издание Добротолюбия вышло еще при жизни старца – в 1793 году.

Переводческая деятельность преподобного Паисия носила сугубо практический характер. В святоотеческих творениях он видел единственно возможный путь для духовного совершенства инока. «Величие богословского метода старца Паисия заключается в том, что он не просто возвращается к святым отцам Церкви, но углубляется в суть их мысли, наследуя их дух, и тем самым приобретая непрелестное богословское понимание. Суть этого метода он выражает очень простыми словами в ответном письме простодушному монаху Афанасию: «И не говори, отче, что достаточно одной или двух книг для наставления душевнаго. Ведь и пчела не от одного или двух, но от многих цветов мед собирает. Так и читающий книги святых отцов одною наставляется о вере или о правом мудрствовании, другою о безмолвии и молитве... и, сказать кратко, от многих святоотеческих книг научается человек житию евангельскому» [2].

Наряду с переводами старец пишет и свои собственные труды. Его творения – это передача его собственного опыта монашеской жизни своим ученикам. Это важно для нас, поскольку современники преподобного часто прибегали и в проповедях и в трактатах к компиляции из сочинений протестантских и католических авторов. Исследователь жизни старца, митрополит Леонид (Поляков) пишет: «Он опытно познал, что только напряженная непрестанная борьба духа с плотью и воли со страстями, только величайшее усилие над собой может выработать нравственную дисциплину, способную создать реальное противодействие злу. Он твердо верил в возможность победы человека над немощью своей природы и над злом греха. На примерах древних подвижников он старался проникнуть в тайны перехода грешной души к праведности, в тайны зарождения и роста человеческой святости». Подробно эта тема раскрывается в произведении «Крины сельные или цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания о заповедях Божиих и о святых добродетелях» [3, с.45].

Труд состоит из 45 аскетических слов, в которых автор предстает перед читателем как тонкий знаток человеческой души. Старец указывает те условия, при которых человек может достигнуть спасения. «Вспомни, душа моя, ужасное и страшное чудо, что твой Творец ради тебя стал человеком, изволил пострадать ради твоего спасение. Его ангелы трепещут, Херувимы ужасаются, Серафимы страшатся и все небесные непрестанно славословят, а ты, несчастная душа, остаешься в лености» [3, с.3].

Одной из центральных тем труда является учение о молитве как непрестанном делании христианина. Именно благодаря данному сочинению русское монашество стало причастно Афонскому опыту непрестанной Иисусовой молитвы. Значения данного труда старца сложно переоценить, именно благодаря ему спустя совсем малое время в России воссияет старчество, которое преобразит и Россию, и Церковь.

Академическое монашество современное преподобному, но воспитанное под влиянием таких учителей, как Феофан (Прокопович) и Феодосий (Яновский), упражнялось больше в составлении проповедей и панегириков для особо торжественных случаев, которые приводили в восторг слушателей, не производя главного действия – покаяния. Ученики преп. Паисия, рассеявшись по русским обителям, будут полагать за основу авторитет Отцов, мудрость которых состоит не в плетении словес, но в опыте жизни во Христе.

Протоиерей Г. Флоровский, сравнивая опыт жизни архиепископа Феофана и преподобного Паисия, пишет замечательные слова: «Феофан Прокопович был весь в ожиданиях и в новизне, в будущем, в прогрессе. И старец Паисий, – он весь в прошлом, в преданиях, в Предании. Но именно он был пророком и предтечей. Возврат к истокам был открытием новых путей, был обретением новых кругозоров» [8, с.128].

Император Петр I своим указом отнимает у монашествующих чернила и бумагу, преподобный Паисий вдали от Родины исправляет эту ошибку, подавая пример многим и многим монашествующим в интеллектуальном подвиге. Оптина Пустынь и другие русские монастыри, следуя примеру Нямецкого старца, переводят труды святых отцов на русский язык. В наши дни образ преподобного также многому может нас научить. Изучая историю Церкви, назидаясь творениями святых отцов, мы можем в наших духовных школах следовать примеру наших предшественников и работать над осмыслением святоотеческого наследия. Это касается как трудов на древних языках, так и перевода святоотеческих произведений с русского языка XVIII–XIX веков на современный литературный язык. Совершая этот поистине миссионерский труд, мы сможем открыть для наших современников сокровищницу святоотеческой мысли на понятном для них языке.

Святейший патриарх Кирилл, размышляя о значении преподобного Паисия (Величковского), говорит: «Святой Паисий был человеком высокообразованным. Он владел языками, он принадлежал к двум культурам – романской и славянской. Кроме того, он владел и греческим языком, а значит, он принадлежал и к греческому миру. И восприняв многое от этих духовно-культурных источников, он осуществил некий синтез, который им был предложен в виде особой аскетической традиции. Нельзя, ссылаясь на святого Паисия, отказываться от чтения. Нельзя, ссылая на традицию святого Паисия, отказываться от образования. И конечно, нельзя, признавая авторитет святого Паисия, полностью посвящать себя мирским заботам. Молитва, созерцание, покой, внутреннее делание, осмысление прочитанного, ограждение себя от соблазнов мира сего – вот что заповедал нам святой старец Паисий Величковский» [7].

Библиография

1. Житие и писание молдавского старца Паисия Величковского. – М., 1847.
2. Илия (Читтерио), иером. Учение преподобного Паисия (Величковского) по письменным свидетельствам. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.p-seminaria.ru/paisij.htm>
3. Леонид (Поляков), иером. Старец Паисий Величковский как учитель аскетике. // ЖМП, 1956. № 10. С. 4.
4. Паничкин А., прот. Санкт-Петербургский архиерей – член Священного Синода архиепископ Сильвестр (Кулябка) (1750–1761) [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/2232547.html>
5. Паисий (Величковский), преп. Крины сельные или цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания о заповедях Божиих и о святых добродетелях. – Одесса, 1905. – 220 с.
6. Савчук В. Св. Паисий Величковский и возрождение исихастской традиции в Румынской Церкви в XIX–XX веках. // Труды КДА – № 2. – Киев, 1999. – 180 с.
7. Слово святейшего патриарха Кирилла при посещении Вознесенского Ново-Нямецкого монастыря. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3220557.html>
8. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – 599 с.
9. Хибарин И. Литературно-переводческая деятельность старца Паисия Величковского. // ЖМП. – 1956. – № 12. – 55 с.

УДК 908

Иерей Иоанн Валерьевич Залого,
преподаватель Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
ioanis@yandex.ru

Белгородская Иоасафо-Порфирьевская богадельня для лиц духовного звания

Аннотация. Статья представляет собой исторический очерк Белгородской Иоасафо-Порфирьевской богадельни. В этом учреждении оказывалась помощь пожилым и тяжело болеющим церковно- и священнослужителям и их вдовам из Курской епархии. Учреждение

подобного заведения стало ответом на обострившееся и весьма крайнее положение бедного духовенства. История богадельни насчитывает всего лишь двадцать три года, однако она выполнила свое предназначение и стала уникальным церковным социальным проектом в истории епархии.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви; Курская епархия; Иоасафо-Порфирьевская богадельня; бедное духовенство; социальное служение; благотворительность.

Priest Ioann V. Zaloga,
lecturer of the Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
ioanis@yandex.ru

Ioasaf and Porfiry alms-house for clergy in Belgorod

Abstract. The article is a historical sketch of the alms-house of Ioasaf and Porfiry in Belgorod. This institution provided assistance to the elderly and seriously ill clergymen and their widows from the Kursk diocese. Establishment of such an institution was a response to strained and extreme conditions of life of poor clergy. The history of the alms-house lasted only twenty three years, but it fulfilled its mission and became a unique Church social project in the history of the diocese.

Key words: history of the Russian Orthodox Church; Kursk diocese; Ioasaph and Porphiry alms-house; poor clergy; social service; charity.

В конце XIX – начале XX века на территории Курской епархии в городе Белгороде существовало уникальное учреждение социального призрения – Иоасафо-Порфирьевская богадельня. В краеведческой литературе о ней говорится очень мало, буквально тема исчерпывается несколькими предложениями [4, с. 168; 5, с. 24; 6, с. 275-276]. Однако именно это богоугодное заведение в самый нужный момент выполнило возложенную на него высокую задачу для помощи духовному сословию в трудной жизненной ситуации.

История белгородской богадельни для лиц духовного звания берет свое начало еще с времен епископа Порфирия (Крайского) (+1768). Владыка по своей мирной кончине завещал свои девять тысяч рублей на создание в городе Белгороде двух богаделен. Остаток средств необходимо было положить в банк под проценты, чтобы в дальнейшем использовать выплаты на содержание этих богаделен [4, с.99]. Однако только спустя почти столетие,

в 1883 году, на очередном ежегодном съезде духовенства епархии подымается эта тема. Поводом стало обращение епископа Курского и Белгородского Ефрема (Рязанова) в адрес Святейшего Синода с просьбой разрешить перевести Николаевское духовное училище в освобожденные здания семинарии в городе Белгороде, а помещения училища использовать для учреждения богадельни для церковно- и священнослужителей. Важность этого вопроса объяснялась тем, что необходимо было передать всю недвижимость бывшей семинарии в ведение и распоряжение духовенства Белгородского училищного округа, а помещения училища – Курскому епархиальному начальству. Письмо было одобрено, поэтому на съезде духовенства предлагалось дать название в честь знаменитого епископа – Иоасафа (Горленко), составить Устав, подобрать подходящих кандидатов для руководства заведением, определить штат призываемых, а также рассмотреть средства и источники содержания учреждения. Так как в вопросе призрения бедного духовенства более всего компетентным являлось епархиальное попечительство, то именно ему и было поручено решение поручений съезда [3, с.22].

В «Курских епархиальных ведомостях» публикуется весьма интересная хронология распоряжений Курского епархиального попечительства по делу учреждения в городе Белгороде богадельни для бесприютных лиц духовного звания. Дело касается вопроса передачи помещений зданий. Так, 6 апреля 1883 года Курская духовная консистория сообщает попечительству о разрешении Святейшего Синода передать бывшие здания семинарии Николаевскому училищу, а училищные приспособить под богадельню. 16 июня попечительство просит правление Белгородского духовного училища отписаться о сроках переезда, на что 30 июня получен ответ о том, что ремонт семинарских зданий затягивается и перемещение училища переносится на неопределенный срок. Однако уже 18 сентября правление Белгородского духовного училища сообщает о том, что училище уже переведено в бывшие здания семинарии. Помещения под богадельню свободны и необходимо их официально передать попечительству. В свою очередь Курское епархиальное попечительство собирает все копии переписки и готовит их к докладу на очередном съезде духовенства, которое состоится 12 октября 1883 года [10, с.171-173]. Вопрос официальной передачи бывших помещений училища все еще оставался открытым до съезда духовенства епархии. Отметим, что в декабре месяце правление Белгородского духовного училища снова направляет письмо с информацией о том, что для него весьма тягостно содержание сторожа этих помещений и просит ускорить процедуру передачи.

Порученный Курскому епархиальному попечительству вопрос об изучении судьбы завещанного денежного капитала епископа Порфирия (Крайского), освещается в епархиальных ведомостях таким образом: «Дела...

в попечительстве не имеется в подлиннике, а имеется в архиве не многие копии с сего дела, из коих «отчасти» усматривается, что подлинное дело находится в Курской духовной Консистории и большая часть капитала в распоряжении правления Курской духовной семинарии» [10, с.173].

Итак, здание для будущей богадельни было уже передано, и, скорее всего, сразу были начаты ремонтные работы по подготовке помещений для дальнейшего целевого использования. В 1885 году на очередном съезде духовенства был поднят вопрос о переименовании богоугодного учреждения. Связано это было с запланированной датой открытия – днем преставления епископа Порфирия [2, с.542-543]. В следующем номере «Курских епархиальных ведомостей» богадельня упоминается уже как Иоасафо-Порфирьевская [9, с.584-585]. Конечно, епископом Михаилом (Лузиным) была назначена и попечительница богадельни – игуменья Белгородского женского монастыря Людмила (Мясоедова). Определены задачи богадельни: призрение бедных престарелых, болеющих и оказавшихся абсолютно без приюта церковно- и священнослужителей, их вдов и сирот Курской епархии.

7 июля 1885 года Иоасафо-Порфирьевская богадельня была официально открыта. Она была расположена в городе Белгороде на улице Везельской. Занимала 8 641 кв.м. На территории располагалось двухэтажное каменное здание длиной 35,56 м и шириной 17,07 м. На первом этаже находилось пять жилых комнат на 14 женщин, две столовые, пекарня и кухня. На втором этаже – шесть жилых комнат на 38 женщин. Сундучная и кладовая. На каждом этаже есть по одному месту для VIP-персоны. Кроме этого, капитального здания во дворе было три флигеля: два в хорошем и один в ветхом состоянии. Первый деревянный и обложенный кирпичом, длиной 16,36 м и шириной 9,25 м, состоял из двух жилых комнат на 6 женщин и бани. В другом деревянном флигеле, длина 14,94 м. и ширина 8,53 м, было пять комнат на 14 мужчин и одна – отдельно для трех. Наконец, третий старый деревянный флигель вмещал помещения больницы и Александровский мужской приют. Служебные помещения состояли из каменного и деревянного амбара, каменного погреба, тесового сенника с коровником и ветхого ледника [11, с.6-7]. В самом центре возвышался каменный храм в честь святителя Николая Мир-Ликийского, построенного в 1768 году [1, Ф–127. Оп.1. Д.45. 30л.].

Из опубликованного «Отчета Курскаго Епархиального Попечительства о бедных духовнаго звания о сумме на содержание Иоасафо-Порфирьевской богадельни в городе Белгороде за 1888 год» [7, с.16-19] видно, что богадельня находится на финансовом обеспечении епархиального попечительства о бедных духовного звания. Указаны источники денежных средств за указанный год. Это пожертвования епископа Иустина (Охотина) и двух братьев-священников слободы Борисовки Грайворонского уезда, а также священника села Жиломостного Корочанского уезда. Весьма значительная

спонсорская помощь приходила и по пригласительным листам на имя причтов церквей. Конечно, проценты из вклада ценных бумаг тоже поступают и используются на содержание богадельни.

Несколько слов о самих призреваемых в Иоасафо-Порфирьевской богадельне в городе Белгороде. При открытии помощь оказывалась 5 мужчинам и 9 женщинам. В 1900 году всех призреваемых было уже 80 человек: 64 женщины и 16 мужчин. К декабрю 1906 года количество подопечных было то же число, только из них 66 женщин и 14 мужчин. Из них 20 человек были из Белгородского уезда, 10 – Грайворонского, 10 – Крочанского, 3 – Новооскольского, 7 – Старооскольского [11, с.7-8].

Среди исследований белгородского краеведа А. Крупенкова есть упоминание о том, что здания бывшего Николаевского монастыря сдавались внаем квартировавшей в Белгороде 31-й артиллерийской бригаде [5, с.24; 6, с.275-276]. Однако, изучая архивные документы, не находим других упоминаний об аренде помещений военными, кроме Екатерининских и Кондыревских казарм, а также бывших городских винных подвалов. Например, в адрес Белгородской городской Управы от Курского губернатора направлен документ от 9 декабря 1893 года, в котором говорится, что «31-я артиллерийская бригада в полном ее составе расквартировывается в г. Белгороде» [1, Ф-22. Оп.1. Д.3. 163л.]. Далее речь идет о размерах «контрактных платежей по найму у города для бригады Екатерининского дома и Кондыревских казарм с конюшнями» [1, Ф-22. Оп.1. Д.3. 164л.]. Упоминается в документе и «проект контракта по дальнейшему найму у Белгородской Городской Управы принадлежащих городу бывших винных подвалов под помещение интендантского обоза 31 артиллерийской бригады» [1, Ф-22. Оп.1. Д.3. 164л.об.]. В другом документе «Журнал Белгородской Городской Управы» от 20 декабря 1893 года также речь идет о двух упомянутых казармах и винных подвалах, конечно, в контексте установления размера суммы оплаты аренды [1, Ф-22. Оп.1. Д.3. 165л., 165 л.об.]. Кроме того, регулярно публикуемые отчеты Курского епархиального попечительства о бедных духовного звания по содержанию Иоасафо-Порфирьевской богадельни вплоть до 1908 года свидетельствуют о существовании богоугодного заведения [8].

Таким образом, 80-е годы XIX века стали удобным временем для открытия в городе Белгороде Иоасафо-Порфирьевской богадельни для лиц духовного звания Курской епархии. Это был ответ на возникшую острую ситуацию вокруг бедного духовного сословия, когда необходимо было оказать помощь пожилому и болящему, оказавшемуся без крова духовенству и их вдовам. Мотивом послужили проводимые в Российской империи реформы 60-70-х годов и, конечно, сложившаяся благоприятная ситуация со свободными помещениями. В начале XX века ситуация поменяется, потому что по распоряжению императора Николая II были

значительно увеличены пенсии и пособия для бедного духовенства, их вдов и сирот [1, Р-1528. Оп.2. Д.282. 55л.]. Именно поэтому появляется предложение расформировать Иоасафо-Порфирьевскую богадельню по уездным городам. К этому времени почти в каждом уезде есть похожие учреждения, например, в Белгородском уезде – в Томаровке, в Грайворонском – Борисовке, в Новом Осколе – Велико-Михайловке и Чернянке, в Старом Осколе – Орлике. Вот почему с 9 сентября 1908 года территорию Иоасафо-Порфирьевской богадельни и бывшего Николаевского монастыря занимает женское епархиальное училище [1, Р-1528. Оп.2. Д.282. 4л., 55л.]. Просуществовав более двадцати лет, Белгородская Иоасафо-Порфирьевская богадельня для лиц духовного звания все это время оказывала помощь заштатным пожилым церковно- и священнослужителям и их семьям из всей Курской епархии.

Библиография

1. Государственный архив Белгородской области (ГАБО).
2. Журнал № 6-й Курскаго Епархиальнаго съезда духовенства 1885 года января 17 дня // Курские епархиальные ведомости. – 1885. – Отд. оф. – № 11. – С. 539-544.
3. Журнал Курскаго епархиальнаго съезда депутатов, № 2-й, Октября 14-го дня 1883 года. Ст. 3-я: суждение относительно устройства богадельни // Курские епархиальные ведомости. – 1884. – Отд. оф. – № 1. – С. 22-23.
4. Кобец О., протоиерей, Крупенков А.Н., Крупенков Н.Ф. История Белгородской епархии. – Белгород: Белгородская и Старооскольская епархия, 2006. – 400 с.
5. Крупенков А. Белгородская старина. – Белгород: Константа, 2011. – 272 с.
6. Крупенков А. Пройдемся по старому Белгороду. – 6-е изд. – Белгород: Константа, 2012. – 740 с.
7. Отчет Курскаго Епархиальнаго Попечительства о бедных духовнаго звания о сумме на содержание Иоасафо Порфирьевской богадельни в городе Белгороде за 1888 год // Курские епархиальные ведомости. – 1890. – Отд. оф. – № 2. – С. 16-19.
8. Отчет Курскаго Епархиальнаго Попечительства о бедных духовнаго звания о сумме на содержание Иоасафо-Порфирьевской богадельни в городе // Курские епархиальные ведомости. – 1892. – Отд. оф. – № 9. – С. 171-176; – № 10. – С. 207-211; – 1893. – № 1. – С. 16-19, – № 2. – С. 28-33, – № 3. – С. 47-52; – 1894. – № 6. – С. 94-98, – № 14. – С. 238-241; – 1895. – № 8. – С. 102-108; – 1897. – № 24. – С. 306-311; – 1898. – Приложение. – С. 1-4; – 1899. – № 38. – С. 595-601; – 1902. – № 4. – С. 81-87, – № 43. – С. 533-539; – 1904. – № 14. – С. 259-263.

9. Предложение Его Преосвященства, Преосвященнейшего Михаила, Епископа Курского и Белгородского, Курскому Епархиальному попечительству о бедных духовного звания: о назначении Игуменнии Белгородского женского монастыря Людмилы попечительницею Иоасафо-Порфириевской богадельни // Курские епархиальные ведомости. – 1885. – Отд. оф. – № 12. – С. 584-585.

10. Распоряжение Курского Епархиального Попечительства по делу об учреждении в г. Белгороде богадельни для безприютных лиц духовного звания // Курские епархиальные ведомости. – 1884. – Отд. оф. – № 4. – С. 171-174.

11. Солодовников В., священник. Сведения о положении Иоасафо-Порфириевской богадельни в г. Белгороде // Курские епархиальные ведомости. – 1907. – № 1. – С. 6-12.

УДК 233.5

Иерей Николай Николаевич Михальцов
магистр богословия,
старший преподаватель Белгородской Духовной
семинарии (с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
mnn-st@mail.ru

Роль православного персонализма в решении актуальных вопросов антропологии

Аннотация: В данной статье рассматриваются различные персоналистические концепции православных и инославных авторов, излагается святоотеческая основа этих концепций. Православный персонализм представляется как методологическая основа в решении вопросов современной антропологии.

Ключевые слова: православный персонализм; личность; антропология; святые отцы; ипостась; сущность.

Priest Nikolai N. Mikhaltsov
master of theology,
senior lecturer of the Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
mnn-st@mail.ru

The role of Orthodox personalism in solving of topical questions of anthropology

Abstract: In the article various personal concepts of Orthodox and non-Orthodox authors are described, the patristic basis of these concepts is given. Orthodox personal doctrine is represented as a methodological basis in solving of problems of modern anthropology.

Key words: Orthodox personal doctrine; a person; anthropology; saint fathers; hypostasis; essence.

В XX в., а равно как и в настоящий момент, понимание термина «личность» определяет множество аспектов философской и социологической проблематики.

Современная техногенная цивилизация, точка отсчёта которой приходится на двадцатое столетие, выносит на повестку дня спектр проблем, о которых раньше трудно было себе представить. Это проблемы биоэтики, психологических наук, социологии, широкий круг философских вопросов. Для решения многих из них необходима чёткая методология, основанная на абсолютных принципах бытия.

В настоящей работе рассматривается такая методология – православный персонализм XX в. Кратко обозревая святоотеческие корни понимания личности, а также взгляды православных и инославных авторов по данному вопросу, мы предпринимаем попытку решить следующие задачи:

- определить значение святоотеческого понятия «лицо» в контексте становления персонализма;
- отразить основные черты персоналистических концепций православных и инославных авторов;
- рассмотреть персонализм в качестве методологической основы в решении актуальных вопросов антропологии.

Термин «лицо» в святоотеческом понимании святых отцов

Базируясь зачастую на античной философской традиции, православная терминология претерпела сложный период адаптации и изменения [5],[6],[20]. Рамки настоящей работы не позволяют подробно остановиться на этой проблеме. Для упрощения решения поставленной перед

нами задачи обратимся к трудам уникального систематизатора православной терминологии, преподобного Иоанна Дамаскина (2-я пол.VII в., Дамаск – до 754 г.), в трудах которого представлен некий итог развития православной богословской мысли вплоть до VIII в. В главе 44-й «Диалектики», одной из частей трилогии «Источник знания», прп. Иоанн даёт следующее определение термину «лицо» (πρόσωπον): «Лицо есть то, что в своих действиях и свойствах обнаруживается очевидным и отграниченным от однородных существ образом» [21, 7.0.44.2-4]. Подобное определение указанного термина соответствует святоотеческой традиции, где единичное (μερικόν) именуется лицом (πρόσωπον) и отождествляется с индивидуумом и ипостасью [21, 31.28-29].

Практически идентичное определение термина «лицо» мы находим у предыдущих православных авторов, например, в сборнике *Doctrina Patrum* [1, 41.19-21].

В качестве примера лица прп. Иоанном приводится архангел Гавриил, беседующий с Богородицей, «отграниченный от единосущных с ним ангелов присутствием в определённом месте» [21, с.41], а также апостол Павел, проповедующий на лестнице (см. Деян. 21:40), «своими свойствами и действиями (διὰ τῶν ἰδιωμάτων καὶ ἐνεργημάτων) он отделялся от всех других людей» [21, 44.8].

Через лицо ипостась проявляет и обнаруживает себя вовне: «Лицо же (πρόσωπον) – и как откровение (ἔνδειξις), и как обнаружение (ἐμφάνειαν) Его через дела, оттого что мы проявляем себя посредством лица (διὰ προσώπου)» [21].

Прп. Иоанн Дамаскин использует богатую палитру смысловых значений термина πρόσωπον. Это и обозначение поверхности чего-либо, и непосредственно лицо человека, его наружность. Термин может использоваться в чисто литературных целях, при образовании системы тропов и стилистических фигур. И все же ключевым моментом в применении термина «лицо» является употребление его в отношении к человеку как к индивиду. В таком контексте мы видим, что рассматриваемый нами термин принимает три основных значения:

1. Социальная роль.

2. Усвоение. В отношении Христа прп. Иоанн иллюстрирует это понятие следующими словами: «Он [Христос – свящ. Н.М.] молился, <...> прообразуя в Себе то, что было наше, и делаясь для нас Образцом» [9, с.281].

3. Сущность духовно-разумной природы.

Последнее из указанных значений представляется особенно важным. Хотя здесь мы пока не можем говорить о выработке некоей полноценной христианской концепции личности, тем не менее, у прп. Иоанна совершается значительный шаг в отношении разработки таковой. В конечном итоге

прп. Иоанн Дамаскин ясно представил ту панораму развития богословия личности, которая прослеживается вплоть до середины VIII столетия.

Понятие личности в западном персонализме

Проблему личности рассматривает целый спектр наук: философия, психология, социология и др. Каждая наука и, более того, каждая школа предлагает свой взгляд на концепт личности, свою интерпретацию этого понятия. Поэтому «на сегодняшний день не существует признанного всеми понимания и определения личности» [19, с.96].

Существует целостное философское течение, изучающее личность. Это персонализм. Персонализм – по преимуществу христианское течение. Он зародился в США в конце XIX в. Однако классическим персонализмом считается французский, наиболее яркие представители которого Эмманюэль Мунье, Жан Лакруа, М. Недонсель, Поль Рикер и др.

Согласно взглядам Мунье, материалистическая и идеалистическая картина мира являются ущербными. Персонализм утверждает единство материального и духовного начал. Забота о материальном и игнорирование духовных процессов, происходящих в человеке, не может дать положительного результата, потому что человек – существо духовно-материальное. И наоборот, идеализм, возводящий мир к безликому, безличному духу, игнорирует объективность и важность материальной составляющей происходящих процессов. Человек – уникальное средоточие духовного и материального, это особенный мир, человек – это неповторимая личность. Поэтому не случайно основными терминами персоналистов являются «вовлечение» и «трансцендентация». Главная задача персонализма – реальная, конкретная и, главное, целостная личность.

Каждая личность не может быть замкнутой – должна стремиться к самому источнику личностного бытия – к Богу. Как свободно действующая единица, личность призвана самоопределяться по отношению к Богу. Личность у персоналистов имеет большее смысловое наполнение, чем лицо у святых отцов. Личность – это не просто некая, «отграниченность от однородных существ», это уникальный мир, обладающий сложной материальной и духовной диалектикой.

Православный персонализм

Рассмотрим ключевые фигуры приверженцев православного персонализма XX в.

Священник Павел Флоренский придерживался персоналистических взглядов. Персонализм Флоренского базируется на понятии свобода. Существование окружающего мира обусловлено свободорождённостью. Свобода онтологична. Ведь только свободное «Я» способно возвыситься над эмпирической обыденностью, и это есть свидетельство высшей эмпирической природы личности. Через свободный акт любви, освободившись от зла, душа человека призвана устремиться к Богу. Однако в историческо-философской плоскости

человечество погружается в хаос, так как деятельность человека сопряжена с постоянным возрастанием индивидуализации, эгоизма и волевого произвола. Предмет истории – это лицо, поэтому оно обладает всегда новизной и уникальностью. Личность, по Флоренскому, не подпадает ни под какие определения. Только любовь является ключом к её пониманию.

Сходные с Павлу Флоренскому персоналистические взгляды имел протоиерей Сергей Булгаков. Последний также отрицал историко-культурный прогресс. История придёт к надисторическому.

Личность, по Булгакову, необходимо мыслить в апофатическом ракурсе. Личность трансцендентна существующему миру, но в то же время она преобразует мир, отражается в нём. Личность должна отрешиться от самости через свободный выбор, который даруется ей от Бога. Бесчеловечность индивидуальности – антропологическая аксиома Булгакова. Владимир Николаевич Лосский высказывал мысль, что Бог подверг Себя риску, сотворив личностные существа. Потому что главные свойства личности, свобода, может быть использовано человеком и для отречения от своего Творца. Но «тот, кто не идет на риск, не любит. Личная любовь есть любовь к иному, чем ты сам» [13]. Образ Божий в человеке есть личность как свобода. Путь к Богу – это путь борьбы за любовь через самореализацию посредством свободы. Именно любовь определяет межличностные отношения и проецирует отношения внутритроичные на социум. Восхождение личности – это отказ от себя в пользу других во имя любви. «Личность есть несводимость человека к природе» [12], – знаменитая концепция личности В.Н. Лосского. Это уникальное определение, не встречающееся в святоотеческих текстах, но соответствующее духу и сути святоотеческого богословия лица.

Философия Николая Александровича Бердяева также носит персоналистический характер. «Истинное решение проблемы реальности, проблемы свободы, проблемы личности – вот настоящее испытание для всякой философии» [4, с. 35], – считает он. Бердяев был поглощен экзистенциальным интересом к человеку, в «Самопознании» он отмечает: «...экзистенциальная философия... понимает философию как познание человеческого существования и познание мира через человеческое существование...» [3, с. 11].

Однако, в отличие от других философов-экзистенциалистов, писатель не удовлетворяется сопереживанием, его волнует не столько трагедия человеческого существования, сколько свобода человеческой личности и человеческого творчества.

«Персоналистическая революция», к которой стремился философ, «означает свержение власти объективации, разрушение природной необходимости, освобождение субъектов-личностей, прорыв к иному... духовному миру» [3, с. 280].

В центре мировоззрения Бердяева стоит проблема человека. Он определяет человека как существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе противоположности, ибо оно принадлежит к двум мирам – природному и сверхприродному. Духовная основа человека не зависит от природы и общества и не определяется ими. Человек, по Бердяеву, есть загадка не в качестве организма или социального существа, а именно как личность. Понятие личности он отличает от понятия индивида. Индивид – категория натуралистическая, это – часть рода, общества, космоса, то есть в этой ипостаси он связан с материальным миром. Личность же означает независимость от природы и общества, которые предоставляют лишь материю для образования активной формы личности. Личность нельзя отождествлять с душой, это не биологическая или психологическая категория, а этическая и духовная. Личность не есть часть общества или универсума. Напротив, общество есть часть личности, ее социальная сторона (качество), равно как и космос есть часть личности, ее космическая сторона. Этим объясняется, что в каждой личности есть и нечто общее, принадлежащее всему человеческому роду, тому или иному профессиональному типу людей и т.д., но не в этом ее суть. Личность призвана совершать самобытные, оригинальные творческие акты. Согласно Бердяеву, есть два противоположных пути преодоления человеком своей замкнутой на себе субъективности. Первый – раствориться в мире социальной обыденности, приспособиться к нему. Это приводит к конформизму, отчуждению и эгоцентризму. Другой путь – выход из субъективности через трансцендирование, которое означает духовное озарение, переход к жизни в свободе, освобождение человека от плена у самого себя, экзистенциальную встречу с Богом. Нередко личность человека раздваивается. Бердяев приводит примеры из сочинений Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского и других писателей, обращавших внимание на двойную жизнь человека: внешнюю, условную, исполненную лжи, неподлинную жизнь, приспособленную к обществу, государству, цивилизации, и внутреннюю, подлинную жизнь, в которой человек предстает перед глубинными первореальностями. В духе известного высказывания Ф.М. Достоевского о нравственной цене слезинки ребенка Бердяев восклицает: весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой.

Персонализм Николая Александровича Бердяева можно определить как «этику творчества». Это этика открытой личности, этика сомоотдачи.

Православный персонализм XX в. и богословие

Для митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа) понятие личности применимо, прежде всего, к ипостасям Троицы. Когда он говорит о человеке, то вводит два специальных понятия: биологическая ипостась и эклезиологическая ипостась [8, с.46]; последняя как раз соответствует понятию человеческой личности. Общение есть не просто межличностные

отношения (т.е. что-то вторичное, добавляемое к уже предсуществующим личностям), а единственно возможный «способ существования» личности: как таковая личность всегда есть личность-в-общении. В частности, Зизиулас сообщает именно такую интерпретацию (примат личности-в-общении над отдельными «субъектами» и тем более «сущностью») классическому каппадокийскому троическому богословию. Существенной динамической характеристикой личности является ее экстазис, устремленность к другому и способность выходить за свои пределы. В системе же Зизиуласа важность экстазиса также утверждается, но двунаправленный экстазис, оказывается, приложим, по всей видимости, только к одному Христу – в силу Его посреднического положения между Богом, с одной стороны, и миром, человеком и Церковью, – с другой [7].

Протопресвитер Иоанн Мейендорф писал: «Наша задача сегодня состоит не в простом повторении патристических формул, а в развитии в рамках Традиции христианского тринитаризма применительно к вопросам нашего времени. Невозможно приблизиться к пониманию личностного феномена человека без обращения к его божественному прототипу» [2]. При этом личностный феномен в человеке рассматривается о. Иоанном принципиально не как статический. Он предлагает динамическую модель человека, строящего личные отношения с Творцом и с себе подобными, как единственно соответствующую процессу обожения, основанному на паламитском богословии «воипостазированных», личных энергий Бога и человека.

По мысли о. Мейендорфа, первичность Личности над Сущностью в Боге основана, прежде всего, на опытности, а не отвлеченности, на жизненности христианского Откровения и богопознания через познание «Личности Христа и Его отношений с Отцом» [17, с. 13-14]. «Троичные проявления в творении и в домостроительстве Спасения отражают вечные отношения между Лицами Святой Троицы – отношения любви и взаимного предания Себя Друг Другу... Святые Отцы называли эти взаимоотношения особым термином: *περιχώρησις* (лат. *circumincessio*), – круговое движение... Эти внутритроичные, личностные, ипостасные отношения несводимы к Божественной природе» [17, с. 26], хотя и осуществляются посредством ее. Таким образом, глубоко заблуждаются те критики, которые думают уличить богословие о. Иоанна в представлении об онтологической «первичности ипостаси Отца в отношении к сущности» [15, с. 436]. Весь его «персонализм» сконцентрирован, как и у любимого им свт. Григория Паламы, вокруг опытной гносеологии христианства [15]. Именно из этого опытного подхода прот. Мейендорфа к богословию становится ясной и естественная взаимосвязь различных сфер его мысли посредством несущей оси его практического персонализма, укорененного в деятельном богословии отцов Церкви. Оно опирается на триадологическое понимание «термина ипостась –

так, как он сформулирован Каппадокийцами». В Триадологии о. Иоанна понятие «ипостась» «обозначает Божественные Личности и предполагает специфически двойственный характер собственно личного бытия – сохраняющуюся идентичность и открытость бытийному изменению» [17, с.16], создающую основание для всего домостроительства спасения человека, в том числе – для Воплощения Сына Божия.

Средством, которое делает возможным это человеческое приобщение Богу, с человеческой стороны является сообразность Богу в образе личного бытия. «Решающим фактором... является то, что Ипостась Слова есть тот Первообраз, образом которого является каждое человеческое существо» [16, с. 223-224]. Ипостасность человека, в видении о. Мейендорфа, предполагает общение с Богом и с себе подобными как «составной элемент истинного человечества, каким оно было создано изначала и каким ему суждено быть восстановленным в эсхатологическом Царстве. Это понятие... есть тот общий контекст, в который включается текст книги Бытия (1:26) о создании мужа и жены – по образу и подобию Божию». Ибо «тайна Божественной Личности является и откровением о человеческой личности, или ипостаси» [16, с.24].

Завершая наш анализ богословского персонализма прот. Иоанна Мейендорфа, отметим, что ему удалось построить целостную и стройную систему богословской мысли, опирающуюся на «концепцию лица или ипостаси, несводимую к природе или какой-либо ее части» и занимающую центральное положение и в богословии, и в антропологии. При этом персонализм о. Иоанна, хотя и прибегает к философской терминологии экзистенциализма, однако далек от абстрагирования от природного аспекта бытия настолько, что находит возможным даже говорить о законности понятия «христианского материализма», который «внутренне связан с библейским утверждением трансцендентности Бога» [14, с. 332-333]. В рамках взвешенного православного персонализма прот. Иоанн Мейендорф богословски убедительно и точно показывает, что человек «имеет цель и назначение выше тварного мира: его природа несводима просто к категориям тварного бытия; он подобен Творцу, он сам может творить и господствовать над тварным миром. Но господство это возможно именно в силу родства человека с Единым Творцом, а поэтому соединение с Богом и есть назначение его существования» [14, с. 219-220]. При этом именно богословский персонализм позволяет избежать крайностей деистического и пантеистического характера, соблазняющих человеческий ум, когда речь идет об общении Творца и творения [18].

Основа межличностного общения, согласно митр. Каллисту (Уэру), – любовь, источник которой есть Святая Троица. Внутритроичное общение – это отношение самоотдачи и ответа. Бог есть не одна Личность – Бог есть «триединство Личностей, любящих Друг Друга». Поскольку человек создан «по образу и подобию» своего Творца, внутритроичные отношения должны

бить проецированы на отношения межличностные. «Невозможно говорить о бытии Бога помимо понятия об общении – и так же невозможно выразить истину о бытии человека помимо понятия об общении». Характерными чертами человеческой личности, подобно Лицам Святой Троицы, являются любовь, самоотдача, солидарность, взаимность, ответ. Экзоцентричность человека определяет его личность [10].

В трудах православных авторов XX столетия понятие личность принимает онтологическое измерение. Концепт лица, выработанный в эпоху тринитарных и христологических споров, заложил прочную методологическую основу для разработки православной персоналистической парадигмы, дающей импульс развитию антропологии.

Православный персонализм и антропология

Понимание личности православными авторами XX в. определяет единство методологического подхода в ряде гуманитарных исследований. Утверждение того, что личность не может быть сводима к природе, представляет в ином ракурсе проблему отношения к физически и психически неполноценным людям, к внутриутробному развитию человека. Личность превосходит психику и соматику. Социокультурный контекст пребывания личности должен быть ориентирован на соответствие единству в любви, и, в конечном итоге, – к внутритроичному единству. Духовная скрепа любого социума – это любовь.

В отношении к обществу, а также и к отдельному человеку – в частности, необходимо руководствоваться не столько принципами материализма и детерминизма, сколько принципом уникальности и единственности каждой личности. С этих позиций не может быть оправдания любого вида технологиям, включающим в себя спекуляцию, навязывание и преподнесение заведомо искажённой информации, других нарушений христианских прав и свобод человека. Человек в контексте общественных отношений – не безликая маска, онтологически пустая роль, а живой, неповторимый, уникальный субъект, – личность.

Большое значение православная персоналистическая методология имеет в сфере психологических исследований (в психологии, психиатрии, педагогике). Здесь, с одной стороны, представляется возможным выявить методы и технологии, не совместимые с христианским взглядом на человека, с другой – предложить методологию теоцентрическую.

Актуальной сферой исследований является также сравнение различных современных персоналистических концепций с соответствующими концепциями православными.

Заключение

Разработанный святыми отцами термин «лицо» послужил основанием для развития персонализма. В контексте святоотеческого богословия термин приобрел онтологическое измерение по отношению к человеку.

Персонализм как таковой немислим без христианства, без восприятия человека с точки зрения христианской антропологии. Человек, созданный по образу и подобию Божию, отражает в своей личности важнейшие свойства своего Творца: свободу, открытость, уникальность, непознаваемость. Каждая личность, согласно персонализму, призвана к преодолению самости через упражнение в любви.

Православный персонализм – прочная методологическая основа в области антропологии. Православная антропологическая парадигма, в свою очередь, – богословский и философский базис для разработки социологических, психологических концепций, а также сравнительного анализа современных инославных персоналистических течений.

Библиография

1. Diekamp, F. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Eingriechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*, Münsteri. W., 1907.
2. *Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas – St. Gregory Palamas* / Ed. M. A. Fahey, J. Meyendorff. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1977. Пер.: иг. Феофана Арескина. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=2549>
3. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – М.: Книга, 1991.
4. Бердяев Н.А. Смысл творчества. – М.: АСТ, 2002.
5. Грезин П.К. Опыт краткого догматического лексикона святоотеческого богословия. Христология: Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. – Сергиев Посад, 2005.
6. Давыденков О., прот. Основная богословская терминология: учеб. пособие / прот. О. Давыденков, прот. Н. Емельянов, С.А. Чурсанов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2010.
7. Дементьев М. Общение как основание жизни церкви в трудах митр. Иоанна (Зизиуласа) и Н.А. Бердяева. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.sfi.ru/sretenskiechtenija/xvii-sretenskie-chtenija-19-fevralja-2011-g/dementev-maksimmoskva-sfi/#_ftn6
8. Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
9. Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания. / Пер.и комм. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. – М.: Индрик, 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5).
10. Каллист (Уэр), еп. Святая Троица – парадигма человеческой личности / Доклад на международной богословско-философской конференции

"Пресвятая Троица". Москва, 6-9 июня 2001 г. [Электронный ресурс] – URL: http://azbyka.ru/dictionary/17/svyataya_troitsa_kallist-all.shtml

11. Лега В.П. Современная западная философия. Персонализм. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/431862>

12. Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Боговидение. – М., 2003.

13. Лосский В.Н. Господство и Царство (эсхатологический этюд) // Боговидение. – Минск, 2007.

14. Мейендорф И., прот. Свт. Григорий Палама и православная мистика. – М, 2003.

15. Мейендорф И., прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. Изд. 2-е, испр. и доп. для рус.пер. / Пер. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. – СПб., 1997.

16. Мейендорф И., прот. Новая жизнь во Христе: спасение в православном богословии // И. Мейендорф, прот. Пасхальная тайна: статьи по богословию. – М., 2013.

17. Мейендорф И., протопр. Пасхальная тайна: статьи по богословию. Пер. с англ., фр. / протопресвитер Иоанн Мейендорф; сост.: И.В. Мамаладзе; предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. – М.: Эксмо: Православ. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2013.

18. Мефодий (Зинковский), иером. О богословском персонализме протоиерея Иоанна Мейендорфа. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/2455755.html>

19. Основы психологии и педагогики: курс лекций / Под науч. ред. Н.А. Дубинко. – 3-е изд., стер. – Мн.: Акад. упр. при Президенте Респ. Беларусь, 2006.

20. Спасский А.А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). – Сергиев Посад, 1914.

21. Joannes Damascenus. Dialectica. / TLG Workplace 7.0 .

Протоиерей Сергей Миревич Михальчук
преподаватель Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
pastuh@email.ru

**Антропология взаимодействия «мифа» и «логоса»:
аскетическая роль нравственности в «сознании»
(на примере досократовской философии)**

Аннотация: В статье рассматривается процесс индивидуализации «сознания» от его традиционно-родового и преимущественно мифологического состояния, до его современного состояния, индивидуально-персонального, преимущественно логосного. Понимание этого процесса, с точки зрения христианской философии, показывается как непрерывное и неизменное увеличение степени осознания логосом онтологического и аскетического значения нравственности, которое сохраняется в подсознательном переживании мифа. Показывается и доказывается тот факт, что сохранение гармонии между нусом и логосом является гарантией творческого развития «сознания», предохраняющей его от самых разнообразных диспропорций.

Ключевые слова: досократики, миф, логос; нус, сознание, подсознание, индивидуальность, социум, душевность, духовность, психология, пневматология, онтология, антропология, аскетика, страстность, бесстрастие, история философии

Archpriest Sergei M. Mikhal'chuk
lecturer of the Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
pastuh@email.ru

**Anthropology of interaction of «myth» and «logos»:
the ascetic role of morality in «consciousness»
(on the example of pre-Socratic philosophy)**

Abstract: The article deals with the process of individualization of «consciousness» from its traditionally tribal and predominantly mythological state,

to its modern state, individual and personal, mainly connected with Logos. Understanding of this process, from the point of view of Christian philosophy, is shown as a continuous and invariable increase in the degree of awareness by Logos of the ontological and ascetic significance of morality that is preserved in the subconscious experience of a myth. It shows and proves the fact that the preservation of harmony between Nous and Logos is a guarantee of creative development of «consciousness», which protects it from a wide variety of disproportions.

Key words: pre-Socratics; myth; Logos; Nous; consciousness; subconsciousness; individuality; socium; hearfulness; spirituality; psychology; pneumatology; ontology; anthropology; asceticism; passion; dispassion; history of philosophy.

Основным вопросом в проблеме выяснения истории становления философского мышления является процесс эволюции мышления от «мифопоэтической образности» к «понятийному умозрению» [2, с.63]. Механизм подобной «трансформации» осознания реальности – это процесс перманентный. Как говорится: «Он начался не вчера и не завтра закончится!» Мы попытаемся, в этой исследовательской работе, в качестве «предмета авторского рассмотрения», по-новому расставить акценты. Это помогло бы, с несколько иной точки зрения, осмыслить и оценить традиционную историко-философскую формулу – «от мифа к логосу» [2, с.63]. Не со стороны противостояния традиции, в том числе религиозной, и знания, а со стороны изменения интеллектуального отношения «сознания» к своей собственной нравственности и влияния этих изменений на то, как менялась квалификация «сознанием» таких феноменов, как: религия и вера; созерцание; познание и общение. И того, как она должна была бы меняться, в плане промышленности Откровения.

Многосложность и многоплановость этого перманентного процесса будет рассматриваться нами в нескольких аспектах, которые можно было бы обозначить следующим образом:

- Пневматология и психология «сознания»;
- Духовность и интеллект в мышлении;
- Нравственность и квазионтология.

Выявление и сравнение исторических различий мировоззренческих парадигм «мифосознания»: классического мифологического, предфилософского мифа и мифа философского, предпринята как попытка проанализировать феномен мифа и мифотворчества с целью установления закономерностей взаимодействия в мифе внесознательной разумности – нуса и формирующегося логоса, как, в том числе, и философского «сознания».

Целью ставится задача – показать миф качественным основанием и генезисной предпосылкой сохранения и необходимого развития той нравственности, которая только и может служить диалектическим противовесом опасности излишней рационализации зарождающегося логосного мышления. Для того чтобы философствование не осталось, в конце концов, окончательной пленницей той рациональности, которую оно пробудило в иррациональных глубинах «сознания», стремящегося к индивидуальной свободе. Той рациональности, которую философия сделала главным содержанием своего понимания логоса, смешав в нём все «плоды познания» и не заметив, при этом, что срывает их отнюдь не с Древа Жизни!

С этого вот, последнего, – стремления «сознания» к индивидуальной свободе, мы и начнём наш разговор! Ибо это стремление является самой начальной причиной и постоянно действующим побудительным мотивом всего того сложного и перманентного процесса индивидуализации, который и поставил «сознание» на его многотрудный и многоболезненный путь: «от мифа к логосу»...

Самой существенной чертой логосного мышления, всегда считалось и считается формирование личностного осознания самого себя индивидуумом, который прежде пребывал в полном подчинении социально-родовой и даже биологически-видовой, до того как современный человек утвердился одним единственным видом, индивидуальности. Другими словами, в том, что мы называем «душой» человека или его «сознанием», просыпается или формируется самоосознание им самого себя – или, выражаясь проще, – «самосознание».

«Самосознание» – преимущественно логосный образ бытия «сознания», в то время как «сознание» в целом, всегда было, и всегда будет оставаться преимущественно мифологическим образом бытия «сознания».

«Логос» – это не только личностность, но взаимодействие индивидуальности и личности, которая является таинственным знаком присутствия онтологии в психологии, инобытия в бытии, лица внутри личности и личности внутри индивидуальности, образа Откровения как собеседника «сознания». Индивидуализация «сознания» это его борьба за свой собственный «внутренний мир», существование которого отрицается предшествующим родовым индивидуализмом. Индивид хочет превратиться в индивидуума! Но хочет он этого не «сам из себя», а побуждаемый к этому Откровением.

Об этой глубине «сознания» необходимо всегда помнить и никогда не недооценивать её! «Логос», с самого своего появления, не пребывал и не пребывает в «сознании» в одиночестве, без «мифа». И их взаимодействие между собой гораздо более сложный процесс, чем простое освобождение

«логоса» от пленительных цепей «мифа», которое, в конце концов, оказывается – «вождедением будущего века».

«Миф» это такой тип мышления «сознания», при котором меж ним и Откровением всегда стоит некий «переводчик» – род или традиция. Этот «переводчик» – в достаточной, но не совершенной полноте – передаёт «сознанию» то, что имеет ему сказать Откровение. Поэтому мифологическое «сознание» не имеет – «неделимого суверенитета индивидуального мышления» [2, с.63]. Оно всегда «делит» его или «делегирует» самую существенную его часть, добровольно подчиняясь, до поры до времени, общественно-родовому мышлению. А Откровение – постоянно стремится пробиться, через этого переводчика, в самую сокровенную глубину «сознания», сквозь все его индивидуально-личностные барьеры для того, чтобы встретиться лицом к лицу с человеком!

На пути Откровения к человеческому «сердцу» стоят наследственность и психология, интеллект и те пневматологические конструкции, которые выстраивает сам себе человек, в своих размышлениях о самом себе и той истине, в поисках «созерцания» которой он находится. Откровение ищет человека среди всех тех «Я», которые человек нагородил сам в себе, отражая сам себя в том образе, который Откровение даровало ему в качестве «зеркала». В этом «зеркале» он и должен был найти, научиться видеть, Откровение в Его истинном образе и облике. И если человек не будет искать себя сам, в этих своих отражениях, отбрасывая ложных себя и свои ложные откровения самому себе, одного за другим, то Откровение не приблизится к нему на то духовное расстояние, которое необходимо для личного диалога. Так как человек будет постоянно отгораживаться от Откровения своими всё новыми и новыми ложными квази «Я»!

Недаром сказано: «Бог спасает нас не без нас!»

Поэтому, говоря о рождении того, что мы называем философствованием и, исследуя причины появления тех, кого мы называем философами, мы утверждаем именно этот «поиск себя как истины и истины в себе» в качестве фундамента и основания философии. А не поиск истины отвлечённой от самого философствующего «сознания».

Отделение себя от истины, преодоление антропоморфизма познания, является не более чем иллюзорной попыткой полностью и окончательно оторвать «логос» от «мифа», ведь познание всегда происходит в общении, хотя бы с самим собой. Но невозможно и не признавать того, что подобные попытки постоянно совершались и, как мы увидим, не очень-то успешно.

Всё сказанное касается, хотя и в разной степени, любого из «первых философов». Ибо все они двинулись навстречу Откровению, в попытках достижения полноты осознания того «зова богов», который звучит в каждом, но слышится немногими. Им удалось пройти, в этих поисках, разные пути. Каждый из них уникален и ценен для нас какими-то своими находками и

отмечен своими ошибками. Но обо всех «первых философах» можно сказать то, что говорил о себе Гераклит: «Я взывал к самому себе – ἐδίχησα μὴ ἐμεῦτόν» [1, с.177; с.194-195 В 101].

Уже классическая древняя философия посчитала начальный, досократический период своего становления, борьбой логоса с мифом. И вслед за этим классическим мнением, все последующие ему историки философии видят у всех досократиков это презрительное отношение к мифологии как к отжившей своей форме мышления и обращению к «детству» мысли. Декларируется их отрицательное отношение к мифопоэтической традиции, которое рассматривается залогом и доказательством самой их принадлежности к области философской мысли. И всё это происходит, несмотря на то, что фактические свидетельства указывают, как раз на обратное обстоятельство! Среди досократиков практически нет непоэтов! Прозаическая философия, как исторический факт, является признаком классического периода философствования. И классики ищут в начальной древности оправдание и основание своей прозаичности, приписывая, попутно, предшествующим основателям философствующего мышления, контрарное восприятие мифа и логоса, как противостояние, окончательно появившегося на поверхности «сознания» уже в классический период [2, с.63]. В то время как взаимоотношения этих понятий правильнее было бы описать, объявив понятие миф гиперэкономичным по отношению к понятию логос. Ибо миф содержит в себе и логос, в то время как понятие логос явится равновеликой и равноценной заменой мифу лишь тогда, когда будет восприниматься как Логос - Λόγος, то есть само Откровение, предлагающее общение «сознанию», «разуму» в целом, «как таковому».

Ведь «разум» – νοῦς – это нечто гораздо большее, чем «ум» или «рассудок» – λόγος.

И как раз эту искомую «сознанием» полноту и совершенство, для её осмысления, предлагает человеку миф. Конечно же, Первоначальный миф, а не тот каким он начал становиться с окончанием архаического и эдического периода своего существования.

Среди мыслителей досократического периода, конечно же, присутствовали и последователи мифотворчества, и те, которые стремились к возвышению логоса над мифом и даже к полному отрицанию мифа. Но показательным для нас является то, что наибольший исторический интерес и философское значение находят те, немногие, из них, которые нащупали свою мысль некую гармонию во взаимодействии того и другого. И самым «пикантным» в истории классической философской мысли Древней Греции можно назвать то, что самые классики этого классического периода опираются в своих построениях как раз на них. Хоть и резко выступают, как мы привыкли понимать, против мифа как такового. А может нам,

действительно, это только кажется, потому что мы привыкли и хотим так думать?!

Платон в «Федоне» пишет: «Одно дело в традиционном духе заниматься мифотворчеством, и совсем другое дело рационально отыскивать истину – ποιεῖν μύθους, ἀλλ' οὐ λόγους» [2, с.63]. Почему мы уверены, что и досократики, философствуя, мыслили в рамках именно этого понимания контрарности – как противостояния. Критицизм, не доверяющий преданию и традиции, может быть признаком как пробуждающегося к философствованию «разума», так и «ума» или «рассудка»! Вся разница в том, с кем будет беседовать «сознание»: с формальной традицией мифа – «рассудок», само с собой, как своим собственным логосом – «ум» или Логосом как Откровением, содержащимся в самом Первоначальном мифе, не выхолощенном рационализацией и ищущим себе слушателя и собеседника.

Всё это варианты собеседования «сознания» внутри себя!

Какой из этих вариантов мы припишем Гераклиту, который, по словам его толкователей, назвал философствование: «Мышлением, развертывающимся на собственном основании» – λόγος εαυτόν ἄξιον [1, с.251-252 В 115], [2, с.63].

Во всяком случае то, что большинство досократиков были поэтами, даёт надежду на нечто большее, в их беседах внутри себя. И, надеюсь, «дарит» нам основание говорить, что их собеседником в этой беседе был не только – ο λόγος, но – Λόγος.

Рациональный критицизм возникающей философии нечувствителен к этой иррациональной и инвариантной глубине! Он не способен исчерпать все связи «сознания» с «подсознанием», которые и называются традицией. Предшествующая религиозно-мифологическая жизнь «души» в большей степени «подсознательная», нежели «сознательная». И «сознание» способно заметить только самые одиозные, устаревшие и отжившие, грубые и безнравственные её проявления. То, что следовало назвать вульгарной или плотской религиозностью, заключённых, как правило, в систему религиозных запретов.

Освобождение от них для «сознания» представляется благом: и субъективно, и объективно.

Но подсознательные связи в каждом «сознании» и в социуме, в целом, продолжают связывать религию со всей полнотой жизни: с экономикой, политикой и культурой. А нравственность играет в них первейшую роль. Потому что в архаическом «сознании» сам термин миф – μῦθος означает совокупность абсолютных (сакральных = духовных = нравственных) ценностно-мировоззренческих истин. И именно эти связи, чрезмерная рационализация считает «инерцией культурно-исторического процесса», и этой «инерции» зарождающееся рационально-философское «самосознание» призвано противостоять, хоть и само признаёт, что «не имеет надежных

средств воздействия на него» [2, с.63]. Ведь обыденное и обычное «сознание», стремящееся к рационализации всех сторон жизни, оперирует повседневно-эмпирическими (профанными = душевными = морально-рассудочными) истинами. Сам Первоначальный миф, несомый Откровением «сознанию», это «сознание» пытается вульгаризовать, упростить, опустить до своего уровня, подмять под себя, а не подняться до него. Оно пытается превратить, преобразовать миф в эпос – ἔλοζ. А это не так-то просто сделать, как нелегко – «лишить небо его высоты»!

А почему?!

А потому что! – единственная возможность сделать это – «нагнать на небо тучи»! Единственным средством для надёжного разрушения этих связей религии и жизни остаётся только безнравственность! Ибо ничто разумное и рациональное, новое и творческое, само по себе, не может войти в антагонистические противоречия с нравственностью. Для этого «сознанию» нужно выстроить в себе другое бытие! – то, которого нет – небытие – то к которому Откровение не имеет никакого отношения!

Инобытие, уже имеющееся в его бытии, «сознание» не спешит приветствовать и даже отказывается от него, предпочитая само сконструировать, в себе и для себя, это другое бытие – квази инобытие. Без инобытия в своём бытии «сознание» просто не существует, потому что само появление «сознания» есть результат обращения Откровения – чистого или истинного бытия – к становящемуся бытию. И это их общение и называется благобытием или бытием «сознания».

Примечательна и очень показательна история использования слова «логос» – λόγος в архаическую эпоху. В пору аэдического существования мифа (Гомер) и в позднейший период перехода от архаики к истории, то есть в рапсодический период жизни мифа (Гесиод), это слово использовалось редко [2, с.63]. И даже очень редко! А всё по причине того, что оно отражало те рассудочные и прагматические процессы мышления, которые характеризовали социум, а не личность, общественное «сознание», а не индивидуальное. Ибо употреблялось, почти исключительно, во множественном числе – λόγοι. Что и указывает на вульгарно-рассудочные социальные устремления, а не на то, к чему стремится индивидуальное творчество. Хотя это и не умаляет рационализм и прагматизм сам по себе, но только в том случае, если «ум» – λόγος ищет себе опору и цель в том, что называется «разум» – νοῦς.

Очень символично, что «ум» – λόγος, оторванный в своём значении от «разума», – «используется для обозначения праздных и лживых речей» – ψευδέ αὖ λόγουζ [2, с.64].

Ничего так наглядно не свидетельствует нам о прямой и непосредственной связи развернувшегося процесса рационализации

«сознания» с развёртыванием безнравственности «сознания», как связь возникающей философии именно с этим словом, ставшим философским термином и понятием. Безнравственна сама постановка логоса в семантическую антитезу мифу и утверждение его в «правах выразителя сокровенной истины», что и привело понятие миф на позиции «критически третируемого заблуждения» [2, с.64].

Но необходимо напомнить, что смена системы употребления этих терминов – отрыв логоса от нуса, происходило постепенно и очень постепенно. На это не хватило всей рапсодической эпохи их существования и осуществилось окончательно лишь при расцвете классического периода древнегреческой философии.

Платон и Аристотель вполне свободно и привычно, противопоставляют понятия миф и логос. А в творениях же досократиков мы не обнаруживаем подобной свободы [2, с.64].

В истории философии принято считать, что досократики отбросили миф как «способ мирозерцания» и продолжали пользоваться словом миф, лишь в силу того, что ещё не было предложено слова «логос», с той, приблизительно, терминологической формулировкой, которая теперь знакома нам всем [2, с.64]. Слово «логос» и его терминологическое первоначало, как известно, предложил Гераклит. Считается, что и до него слово «миф» использовалось примерно в том же терминологическом значении. И философские доктрины досократиков использовали термин «миф», придавая ему, в общем-то, те рационалистические терминологические функции, которые, позднее, в классический период, окончательно сосредоточились в «логосе».

Так ли это на самом деле?!

Если мы будем обращаться непосредственно к источникам и фрагментам, то убедимся, что разными мыслителями миф понимался многосложно. В том числе и так, как нам привычно – его понимание рационализировалось, вместе с «сознанием». Но те, кто обращает на себя наше первоочередное внимание, не могут быть, так просто, причислены к числу рационалистов. Парменид одному из учеников предлагает свою «философскую речь», прямо называя её мифом – μῦθον [2, с.64]. «Метафизику бытия» называет «путём истины» или «мифопутём» – μῦθος ὁδῶю, характеризуя этот «путь», как тот – «следуя по которому, можно обрести истину» [2, с.64]. И здесь опять понимание слов Парменида полностью зависит от того, как его толкователи будут понимать слова «миф», «истина» и «путь», а не от того какое значение придавал им их автор на самом деле. Кто из ныне живущих толкователей способен предложить здесь окончательное знание?! Всё будет зависеть от того, что этот кто-то ищет сам!

Можно привести и слова Эмпедокла, которые ещё труднее объяснить в том контексте, который устроил бы рационалистов. Он обещает рассказать своему собеседнику, Павсанию, те мифы – *μύθων κλύθι*, которые воспитывают «разум» – *γάρτοι φρέναζ αύξει* [2, с.64]. «Разум» понимаемый как целостное «сознание», мыслительный процесс без каких-либо изъятий.

То есть, связывая с мифом, непосредственно и воедино, «разум» – *νοῦς* и «ум» – *λόγος*.

А если вас не убеждает это, то вот другое место из Эмпедокла! В нём они просто напросто именуется мифом – «пророческое знание» – *θεοῦ πάρα μῦθον* [2, с.64].

Какие ещё нужны обоснования для того, чтобы увидеть поиск и логосное осмысление в мифе того Первоначала, которое и именуется Откровением и которое не имеет никакой связи с рационализацией логоса, отделением его от нуса.

Ищется именно тот «путь», который был впоследствии утерян и на который, позднее, вернула античную философию Библия!

Миф – явление не только психологическое, но и социальное! Поэтому рождение древнегреческой философии невозможно рассматривать вне процессов социогенеза древнегреческого общества [2, с.64]. Это, кстати, лишний раз указывает на то, что исследование зарождения и истории развития философии Древней Греции совершенно неверно рассматривать как логистический процесс и только. Всё духовное и созерцательное, а в этом качестве и зародилась философия, происходит большей частью через общение, а не в одном лишь познании.

Процессы индивидуализации, протекающие внутри «сознания», привели к отделению культуры от религии. Когда же всё это проникло из «сознания» в социум, дошло и до секуляризации экономики и политики. И это послужило мощным толчком к ускорению процессов индивидуализации «сознания», в том числе процессу формирования и созревания философского мышления. Особую роль тут следует признать за политикой и становлением греческой государственности. Миф и здесь показал своё исключительное значение, ибо полисность и политика, как реальность взаимоотношений полисов и политических отношений между ними, стала закладываться именно в мифологии – в культах местных богов, проникнув затем в культуру, политику и экономику.

Возникновение философствования требует наличия такой индивидуальности, которая достигла определённой степени зрелости. Понятно, что социум, как целое, просто не способен к рождению философской мысли, так как она достаточно оторвана от быта, в отличие от мысли религиозной. Между ними большие логосные различия. Лишь через индивидуальность философская мысль может так организовать свою связь с

бытом и социумом, что приобретёт себе авторитет и традиционность мысли религиозной.

Необходимым условием «философской рефлексии» является наличие в социуме некоторых экономических и политических возможностей (свобод) для того, чтобы индивид, склонный и способный к философствованию, мог заниматься им. Поэтому философия не появляется вдруг, сама собой, в качестве случайно сделанных находок и открытий. Это результат долгой и сложной борьбы индивида с социумом за то, что каждый из них считает важным для себя [2, с.64].

Невозможно установить хоть сколь-либо точные временные рамки этого длительного процесса, опирающиеся на какие-то конкретные даты. Даже называют этот период в истории философии по-разному: «переломным моментом», «культурным переворотом», «архаической революцией» [2, с.64]. Этот процесс имеет характер эволюционный. Начинаясь с психологической эволюции индивидуального «сознания», он не завершается, а перманентно продолжается как социальная эволюция общества. Начинаясь с общения «сознания» с Откровением, через познание этого общения в самом себе, «сознание» продолжает его как общение с другими «сознаниями». Эта длящаяся столетия эволюция имеет, конечно же, какой-то, хоть бы примерный, «хронологический эпицентр» или, уже упоминаемый, «переломный момент», который большинство историков философии относят к IX-VI векам до н.э. [2, с.64].

Причиной подобной неопределённости выступает таинственность процесса индивидуализации «сознания», созревания и явления миру «самосознания». Ведь всё это – скрытые и подсознательные процессы. Никак невозможно предугадать, когда пойдёт тот или иной ребёнок. Ещё невозможнее определять тот срок, когда он заговорит. С подобными и ещё большими неопределённостями мы сталкиваемся и здесь, ибо имеем дело не с одним сознанием, а с обществом – социумом.

Преобразование доисторического «сознания» в историческое «сознание» – это нравственный процесс, течение которого представляется диалектическим взаимодействием рационального и иррационального в «сознании». Поэтому всплески рациональности (логос) мы можем встретить в описании жизни людей легендарных: мифологических персонажей и героев [2, с.64]. А в исторических жизнеописаниях деятелей древнегреческой истории часто встречаемся с вполне легендарными фактами (миф) [2, с.64-65].

Континуальность истории философии – это проникновение друг в друга и сопричастие не только двух «мыслительных эпох»! Это сопричастие духовности и душевности, которые не следовало бы противопоставить друг другу. А сделать это возможно лишь одним способом, признанием того, что в обоих состояниях «сознания» нравственность остаётся первоплановым качеством во всех характеристиках этих состояний. В

сущности, за кажущейся противоположностью мифа и логоса скрывается разное логическое качество присутствия в них нравственности. Если для мифологического «сознания» довольно подсознательного присутствия нравственности где-то рядом с «сознанием», в мифе, в традиции, то для логосного «сознания» присутствие нравственности возможно только в нём самом, путём постоянного волевого, нравственного усилия. Ибо миф, традиция, религия, весь внешний мир, перестают иметь для логосного «сознания» первостепенное значение. На первый план выходит внутренний мир «сознания» и то, что оно думает по поводу происходящего вовне.

В этом заключается откровенный замысел о бытии «сознания». И осознание этого связывает обе эпохи воедино, в нечто единое и развивающееся, в чём миф и логос постоянно пребывают друг с другом, поддерживая друг друга и дополняя.

Целостность, полнота, совершенство и гармония «сознания» заключается в нравственном единстве всего рационального и иррационального.

Возникающее логосное «сознание» стремительно увлекается именно этим – «своим» отношением к внешнему миру. Можно даже сказать – прельщается самостью этого отношения! И на естественное и положительное протекание процесса индивидуализации «сознания» налагается неестественные искажения, выражающиеся в забвении первенства совести над логосностью в «разуме» – нусе.

В качестве примера естественного протекания процесса индивидуализации «сознания», можно привести – «тенденции к систематизации и натурализации традиционной картины мира», который стал намечаться уже в аэдический период существования мифа [2, с.65]. Сюда же относится и переход центра внимания «сознания» от теогонического эпоса к героическому эпосу.

Роль мифа в жизни социума меняется вместе с состоянием или конструкцией самого социума. «Родовое мирозерцание», которое не могло и помыслить о критическом отношении к мифу, постепенно стало вытесняться «индивидуальным мирозерцанием». Оно и дало начало тому, что по своим формальным признакам оценивается обычно как «демифологизация» [2, с.65], что, в общем-то, ошибочно, ибо сущность и внутреннее содержание этого процесса – совсем иные. Они заключаются в переконструировании взаимоотношений между мифом и логосом, иррациональным и рациональным в «сознании». Но всё это должно происходить при постоянном внутреннем нравственном контроле «сознания», так как внешний традиционный контроль главенства нравственности, постепенно ослабевает и перестаёт быть возможным.

Исследователи этих процессов, протекающих в жизни древнегреческого «сознания», заняты совсем другим – формальной

систематизацией творчества легендарных и исторических личностей. Это выглядит достаточно забавно, когда Гомеру приписывают «эстетический рационализм», а Гесиоду – «генетизм» и «мифопоэтический концептуализм» [2, с.65].

Все эти формальности, вне зависимости от степени их обоснованности, не имеют никакого значения, в проблеме того, что та или иная личность привнесла в многосложные и многотрудные процессы «осознания индивидуумом онтологической роли нравственности в самом себе». Главный вопрос: «Как изменилось взаимодействие мифа и логоса именно в этом “сознании”, по сравнению с тем, каким оно было в “сознаниях” предшествующих ему?»

Естественно, что первые результаты индивидуализации «сознания» являют себя задолго до того, как социум становится сообществом индивидов. И, наблюдая за историей этих явлений, мы, с сожалением и печалью, убеждаемся в том, как совершенно недостойное место занимает во всём этом правильное отношение к нравственности, к её онтологическому значению, как инструменту, обеспечивающему реальное общение «сознания» с Откровением, то есть совершенному слышанью «зова богов».

Как редко оказались те фигуры, в которых это общение присутствовало в достаточной мере! И какую важную роль сыграли они в истории древнегреческой культуры.

Невнимание историков философии к этим проблемам сыграло свою роль в том, что «первые философемы» были тесно увязаны с «десакрализацией древнегреческого этоса» [2, с.65]. В результате, и «предфилософский процесс», и деятельность «первых философов» стали восприниматься как процесс рационализации нравственности и умаления его онтологической роли. И хотя справедливость этого невозможно отрицать, явная несправедливость заключается в том, что не замечаются те редкие попытки сопротивления этому отдельных «сознаний», которые явно имели место. И самое несправедливое заключается в том, что – чем активнее было это сопротивление, тем более значительную роль сыграло это «сознание» в становлении философии в доклассический период.

«Сознание» и социум стали на «пути обмирщения» внутреннего мира человека и межличностных отношений, в целом. И постоянно подталкивали друг друга, побуждая к активности на этом «пути». Это и послужило основой и фундаментом для конструирования «индивидуального мирозерцания» – символических представлений о мире, в том числе и философских.

Архаическое предание считается не критическим! И это объявляется его главным недостатком [2, с.65]. И совсем не ценится и не замечается его нравственное основание, которое было его главным достоинством! Индивидуальное «сознание» развило в себе критические способности, но не

сохранило своего нравственного основания! А это, во многом, обесценило новые приобретения «сознания».

И оно стало ждать нового предания, обещанного ему Откровением. Его семена были уже посеяны Откровением в почву древнегреческого философствования.

Сутью общения Откровения с «сознанием» является стремление последнего к индивидуальной свободе! Это та движущая сила, которая переконструирует социум. И в процессе этого переконструирования раздвигаются «возможности и пределы умозрительных конструкций» каждого индивидуального «сознания». В этой свободе умозрительного конструирования открывается способность любого индивидуального «сознания» влиять на состояние всего социума, что было немыслимо в архаическую эпоху.

Ускоренная развивающимся умозрением, динамика социального развития ставит, конечно, перед «сознанием» новые проблемы! Но общение с Откровением всегда может помочь «сознанию» справиться с ними. «Зов богов», понимаемый правильно, как свидетельство онтологического главенства совести над интеллектом, надёжно обеспечивает такое пребывание религиозно-мифологической картины мира в «сознании», которое требуется «здесь и сейчас», и не отягчается измышлениями и экстраполяцией на современное умозрение предыдущих умозрительных конструкций, устаревших и отживших своё. А опирается на живой опыт и содержание человеческой жизни, который всегда имеет нравственную основу.

Деятельность «первых философов» отмечена именно тем, что они стали обращать внимание на логосную часть «сознания». Как раз те самые умозрительные конструкции, о которых мы сейчас говорим.

Всякое отражение окружающего мира в «сознании» приводит к тому, что в этом «сознании» начинают присутствовать и взаимодействовать два аспекта:

- Первый аспект, это отражение в «сознании» причины существования окружающего мира – миф;

- Второй аспект, умозрительные конструкции «сознания» по поводу мира и причины его существования – логос.

Любой процесс, протекающий в «сознании», начиная с религиозного процесса, не может быть свободен от умозрительного конструирования! Наиболее ярко это показал Ксенофан – «всякое боготворчество – не более чем искаженное выражение человеческого самосознания» [2, с.65]. Но умозрение не может исчерпать полностью, ни одного из процессов, протекающих в «сознании». Оно не может выступать единственным основанием «сознания», ибо слишком изменчиво и динамично! Умозрительные конструкции чересчур часто меняют друг друга. И только логос, укоренившийся в Откровении,

ищущий в мифе саму его суть – «зов богов», становится присущим тому нравственному постоянству, который хранит в себе миф. Он становится «умом христовым», – как говорит апостол Павел.

Эта предфилософская и, ещё в большей степени, философская рефлексия разрушает косное отношение к мифу, освобождая его от ненужного психологизма и антропоморфизма. Возвращает ему возможность сохранять живость и свежесть в новых условиях существования традиции. В качестве примера можно привести Гесиода и Анаксимандра. «Внушительна пропасть» (enormous gulf) разделяющая их, смысл её мы и сейчас «не можем окончательно уяснить» [2, с.65]. Но нельзя не увидеть реальность их общения с Откровением. И надо сказать, что в этом и состоит, на самом деле, сама суть феномена «греческого чуда» [2, с.65].

Уже на примере самого Ксенофана Откровение показывает нам несостоятельность единоличных претензий логоса на пробуждение «сознания» от «мифологического сна». И выдача им авансов «сознанию» на то, что впредь оно будет защищено от «антропоморфных заблуждений». Ксенофан требует отказа от мифа (Гомера), видя лишь в этом единственный способ расстаться с «нелепостями предков» – *πλασματά τῶν προτέρων* [2, с.65-66]. В Гомере, а не в чём-то ином, он видит причину «порабощения людей его антропоморфной онтологией» [2, с.66]. Постановка вопроса о «роли личности в истории» и ответ на него является одной из очевиднейших «лакмусовых бумажек» нравственности состояния «сознания» и социума.

Отбрасывая от себя «мифопоэтические иллюзии», наше «сознание» самоутверждает логос в себе. Отказываясь от «дара» Откровения, само создаёт себе собеседника, наделяя его «правом предстояния». Его как бы охватывает «безумие», в котором он вожделеет чистоты «созерцания», освобождения объективного космоса от малейших следов субъективного присутствия человека. Оно видит гарантией истинного постижения «сущего» – отказ от мифопоэтических ошибок! Только рацио способно к истинному «созерцанию»! Поэтому всякое общение с причиной мира и «сознания» изгоняется из «созерцания». И оно превращается только в познание. Нет более полного и более образного описания этого вожделения, чем то, которое приводит Библия, в главах Бытия о Творении: «Плод же был вожделен и прекрасен на вид, ибо нёс знание».

Очищение бытия от присутствия «сознания» – вот в чём видится задача и достижение раннегреческой философии современным историкам философии [2, с.66]. Но очевидно, что достижения сомнительны, а задача не решена и по сию пору.

Почему?!

По той причине, что неверно понимается поставленная задача!

Очищение бытия от присутствия «сознания» сливается в понимании «сознания» с бесстрастным изображением бытия:

- Какова же должна быть реальность, сама по себе, «без антропоморфных примесей»?

- Что есть бесстрастность? – полное отсутствие чувственности или что-то иное?

- В чём выражается очищение бытия от присутствия «сознания»? – присутствия как такового, или только от присутствия страстного.

Ответы на эти вопросы были и остаются «непосильной задачей» для философии как явления социального. Это видно из того, философское мышление общественного «сознания» стало искать путей построения безличной и объективной онтологии, тщательно пытаясь освободить её от присутствия хоть какого-нибудь субъективного опыта, как индивидуального, так и социального. Ввиду этого логос, с точки зрения этой философской идеи, прямо-таки объявил войну мифу!

Но как поступали сами философствующие индивидуумы – «первые философы», чтобы они об этом сами не говорили? «Преодолевая границы традиционного мифа», они как-то не очень-то и спешили отказываться от привычного. От «антропоморфно-качественной семантизации явлений» [2, с.66].

И опять возникает вопрос: почему?!

Зайдём с ещё одной стороны. Что представляет собой «самосознание» вообще и первоначально философствующее «самосознание» в частности? С точки зрения, конечно же, интересующего нас контекста. Рационалистическая трактовка «самосознания» предлагает нам очень простую и наглядную схему – «Я» – это тот инструмент, с помощью которого «сознание» овладевает «подсознанием». И не считается чем-то недопустимым то, что «Я» выступает в ней как-то уж очень предметно. Главное, чтобы несубъектно и непозитивно.

Главным свойством «Я» предполагается некий порог логосности или «порог чувствительности» [2, с.66], но не чувственности. В идеале, эта логосность, как «собачий нюх», должен чувствовать малейшее присутствие мифологичности, проникающей в «сознание» из «подсознания». И, избавляясь от мифологичности, «Я» переводит эту область во владения «сознания». На практике же логосность имеет максимальный уровень своего проявления. Как для индивида, так для социума в целом. Миф изгоняется из «сознания» только до этого порога чувствительности логосности «самосознания», а за её пределами сохраняется «первичная аналогия» мифологическая и традиционная [2, с.66].

Переходя от мифа к логосу, считает рациональная философия, «сознание» не может избавиться от своего антропоморфизма автоматически, как бы самим фактом обретения логосности, как это представлялось ранее. Антропоморфность в «сознании» меняется с изменением тех умозрительных конструкций, которые логосность порождает в «сознании». Он преобразовывается, меняется, мимикрирует, прячется: «Непосредственный

антропоморфизм становится опосредованным. Антропоморфизм, как чувственно-наглядный образ творчества трансформируется в утончённые спекулятивно-умозрительные построения» [2, с.66]. Но никак не хочет исчезать бесследно!

Переход, лучше сказать перетекание, одного образа формализации мышления – его логосного конструирования, в другой медленен и постепенен, протекает через многочисленные промежуточные и индивидуальные градации. Поэтому антропоморфизм мышления так труден для систематизации. Ведь совершенно неслучайно и не без оснований, некоторые исследователи утверждали и утверждают Гесиода – «в качестве протагониста философского дискурса» [2, с.66].

Напоминаю, такова точка зрения рациональной философии!
Как же всё это объясняет христианская философия?

Следует начать с напоминания том, что мифологизм и логосность не могут и не должны противостоять друг другу. Чувственность и бесстрастность не являются антиподами. А очищение бытия от присутствия «сознания» есть не более чем призрак, ибо бытие – это бытие сознания». Вся проблематика заключена лишь в правильности выполнения «сознанием» своей функции в бытии – «созерцания».

Поэтому антропоморфизм «созерцания» – понятие сложное, многоплановое и неоднозначное. И если «сознанию» и следует избавляться от антропоморфизма своего «созерцания», так это от антропоморфизма физического и психологического. От антропоморфизма же пневматологического, «сознанию» избавляться совсем ненужно, да и вряд ли возможно.

Физический антропоморфизм «созерцания», с яркой критикой которого выступил Ксенофан, и стал объектом борьбы «досократиков» за чистоту и истинность «созерцания».

А вот метафизический антропоморфизм «созерцания» – и по сию пору оказывает сопротивление логосности «сознания». И это неудивительно! – ибо рациональность бросается бороться со всякой иррациональностью, совсем не понимая, что перед нею: ещё «душевность» или уже «духовность». Психология или пневматология. И если душевный антропоморфизм рационален ещё как-то, пусть и не сразу, может обнаруживать и постепенно справляться с ним, то духовный антропоморфизм не обнаруживается рациональными способами. Духовность же причастна чувственности, не менее душевности! Но в отличие от душевности, которая может быть как страстной, так и бесстрастной, духовность только лишь бесстрастна, хоть и антропоморфна, как и любая чувственность.

Говоря о духовности бытия, о духовном бытии, мы, как вы, надеюсь, понимаете, имеем в виду общение «сознания» с Откровением! «Сознание»

будучи бытием общения или бытием собеседования, основывается на той онтологии, большая часть которой недоступна для разума вне общения. Это – онтология иррационального, онтология нравственности или онтология совести, как их не называй, составляющая, так сказать, саму несущую волну «зова богов», религиозности и традиционности любого «сознания». На неё, сверху, не искажая самой волны, но затрудняя рациональный доступ к ней, накладывается огромный комплекс душевно-психологической информации, страстность и бесстрашие, истинность и ложность которой нуждается в проверке. Именно этим и следует заниматься логосу, а не интеллектуальными спекуляциями о его борьбе с мифом – с самой несущей волной, благодаря которой существует и сам логос.

Поэтому антропоморфизм, открывающийся нам в философствовании досократиков, совсем неправильно называть «остатками», «пережитками», «рудиментами» мифологизма их «сознания» [2, с.66]. Напротив, этот феномен сыграл свою важнейшую роль в формировании их мышления! Его «режиссирующая роль» продолжается в мышлении каждого «сознания», приступающего к философствованию.

Эта «режиссирующая роль» естественна и соприродна присутствию «сознания» в бытии, осуществлению им «созерцания» как своей функции в бытии. И этого нельзя не учитывать при рассмотрении философствования каждого конкретно-исторического «сознания», имеющего «мыслительную самобытность» своего умозрения. Но всему этому, конечно, не противоречит присутствие в каждой конкретно-индивидуальной мировоззренческой мыслительной системе элементов, моментов и следов каких-то предшествующих, устаревших и уже отмерших умозрений. Надо лишь только и следить затем, чтобы «режиссер» в нашем «сознании» не становился неким механизмом, автоматом, настроенным на одну единственную программу. Умозрение не должно быть автоматическим и механическим, то есть – пребывающим в самодовольстве и самодавлении, вне нравственного контроля и общения. В первую очередь, общения с идеальным собеседником – Откровением.

Нам надо понимать, что антропоморфизм «созерцания» не есть следствие попыток формализации мифа логосом. Совсем напротив! Антропоморфизм предшествует логосу и сопутствует ему в его формализаторской деятельности. И поэтому формирует саму эту деятельность, хоть он и несвободен от того, что затрудняет и искажает эту деятельность логоса. Логос способен преодолеть эти недостатки и препятствия антропоморфизма, но только опираясь на миф, точнее на «зов богов» в нём содержащийся, а не в борьбе против всего мифологического. Нравственные основания чувственности должны становиться онтологическим основанием деятельности логоса.

Современная история философии приходит к пониманию того, что: «Антропоморфизм – это не формальный элемент миропонимания; он образует исходную предпосылку в качественном взгляде на мир, конститутивный момент при классификации и объяснении явлений» [2, с.66].

Задачей исследования истории философствования, таким образом, становится отделение, в антропоморфизме каждого конкретного философствующего «сознания», всего физического и того психологического, которое не определяется пневматологией этого «сознания», от всего того нравственного, что только и имеет признаки реальной онтологии. Для того чтобы установить границы той умозрительной свободы в «критическом преодолении мифологии» [2, с.66], которую «сознание» считает допустимой и не переступить через ту меру необходимой традиционности, которую это «сознание» устанавливает себе.

Несомненно, что подобная антропологическая инерция, как бы противостоящая логосу, служит неким психосоциальным механизмом, нивелирующим остроту конфликта между индивидом и обществом при активизации процессов обмена логосностью между основными формами «сознания»: индивидуальным и общественным.

На какие же черты этой антропологической инерции можно было бы указать?

Пытаясь ответить на этот вопрос, каждому надо просто вспомнить свой собственный опыт общения, в тот момент, когда вы начинаете общение с новым, ещё не знакомым вам собеседником. Или со знакомым вам, но на такую тему, которую вы с ним никогда не затрагивали ранее. Или на ту тему, которая уж очень чужда его интересам.

Что, какая первоначальная проблема общения объединяет все эти случаи?

Конечно же, проблема языка, языковой семантики – что каждый из вас подразумевает под теми словами, которые произносит сам и слышит от собеседника.

Примерно тоже происходит и при общении «сознания» с самим собой в те моменты, когда «сознание», в своих духовно-пневматологических аспектах, соприкасается с чем-то «новым», полученным в подсознательной беседе с Откровением. И это «новое» требует осмысления. А осмысливается, при этом не какая-то новая информация, не новое знание, а то старое первоначальное отношение «сознания» к миру, которое уже забыто и потому представляется «сознанию» чем-то «новым». Этот «новый – старый» – миф, основу которого составляет духовно-нравственное качество, необходимо по-новому формализовать, в условиях современного уровня развития логосности, не потеряв при этом того нравственного сокровища, которое в нём находится.

В этом состоит та трудность, с которой сталкивается первоначально философствующее «сознание», не компилирующее в себе предшествующие мысли, а пытающееся черпать из Первоначального мифа. Это была проблема не только досократиков, но и всех мудрецов и поэтов, предшествующих им. Но та степень логосности «сознания», которая была достигнута ко времени жизни первых философов, явно обострила эту проблему: «Несоизмеримость революционизирующего характера мышления «первых философов» и консервативная инертность их философского словаря, несоответствие новых понятий (идей) и старого глоссария, в котором они выражаются» [2, с.66].

Общение «сознания» с Откровением, подсознательно, но реально, меняет его мышление, а семантический опыт использования языка остаётся прежним!

Чем можно было бы объяснить этот «семантический зазор» между мышлением и языком?

По-видимому, тем же расхождением между мифом и логосом, при котором мышление более консервативно и традиционно в своём отношении к мифу, чем язык.

Как видите, здесь мы сталкиваемся с формально-логическим противоречием! С одной стороны, утверждается революционность мышления и консерватизм языка, а с другой стороны, консервативность мышления и динамизм языка. На самом деле, противоречивость этого утверждения кроется в самом «сознании»: «Имея сами в себе осуждение смерти, да не будем уповать на себя, но в общении с Откровением да пребудем!» Диалектическое взаимодействие консерватизма и революционности как раз и заключено в том, что любые революционные преобразования в «сознании» инициируются его общением с Откровением. И, в тоже время, консерватизм «сознания» есть не что иное, как результат общения с Откровением. Но воплощение откровенных инициатив всегда спотыкается о противоречия меж нусом и логосом.

Мышление, опирается на всю целостность «разума»! Если хотите, его основу составляет нус. В то время, как язык существует в наиболее подвижной части мыслительной среды – даже не «уме», а рассудке. И его связи, как и связь логоса с нусом, это проблема религиозно-нравственная, а не только рациональная и интеллектуальная. Теряя свои связи с религией, язык всё больше превращается в умозрительную конструкцию, рассудочную, а не сакрализованную, какой он был при своём появлении. Поэтому, и проявление логосности «сознания» – язык, может становиться консервативным аспектом на пути развития «сознания», и традиционное мышление может возвращать «сознание» к тому, что воспринимается как «новое».

В этом видится причина появления всё более и более расширяющегося «семантического зазора» между мышлением и языком.

Кроме того, здесь кроется и наше недопонимание, ибо современное «сознание» ставит целью и смыслом мышления первых философов то, что

появилось, как цель стремления, позже, в классический период древнегреческой философии.

Например, они и думать не думали изобретать категории и понятия, создавать специальный язык философствования. Пытаясь по-новому выразить Первоначальный миф в своём творчестве, они по-новому пытались использовать поэтический язык. Все новизны, которые привносились ими в язык, заключались в опробовании новых форм в использовании уже существующих смыслов и связей слов и фраз. Они пытались высказать новые мысли через контекст новосоставленных словосочетаний, который бы привносил нечто «новое» в значение прежних слов. И это значение было отнюдь не только рациональным. Поэтому так затруднено понимание их учений даже для тех рациональных философов классического периода, которые, вроде бы, так недалеки от них по времени: всего несколько веков. А какова разница в их мышлении! В первую очередь, с точки зрения онтологии нравственности – качества слышанья «зова богов».

«Терминология досократиков напоминает детскую игру в кубики, или, лучше сказать, в конструктор, когда ребёнок, из имеющихся деталей, пытается собрать то, изображения чего нет в приложенной к конструктору инструкции».

Нетрудно догадаться, какие причудливые образы выходят порой из рук подобного детствующего инженера-конструктора [2, с.67]. Но их объединяет одно – они, по преимуществу, неуродливы и непошлы, как многие из тех, какие появлялись позже и появляются до сегодняшнего времени.

«Аминь, аминь, говорю вам! Пока не будете как дети, не сможете войти в царство небесное».

Теснота связи нуса и логоса в «сознании» проявляется, в частности, в мировоззренческой значимости языка. Его структурно-семантическая организация, с одной стороны, определяется метафизикой бытия, а с другой – сама определяет метафизику бытия «сознания». Диалектика взаимодействия «сознания» с «подсознанием» такова, что, чем интенсивнее «сознание» формализует, через язык метафизику своего бытия, тем сложнее и совершеннее становится семантическая структура языка. Подсознательный же уровень воздействия метафизики бытия на «сознание», отдаёт язык на откуп бытовым факторам его развития.

Лишь только в первом случае язык становится инструментом творения космоса – «генезисной картины мира» [2, с.67]. Здесь мышление предшествует языку, направляя его, как поэт – слово, скульптор – резец, а художник – кисть.

Во втором случае всё происходит ровно наоборот, язык предшествует мышлению, которое ограничивается бытовой картиной мира.

Не будем забывать, что историческое начало философствования протекало среди того общественного «сознания», которое вполне довольствовалось бытовой картиной мира. Но рождалась философия в том индивидуальном «сознании», которое жаждало «созерцать» космос! Именно поэтому в своём возникновении философия неизбежно и неотвратимо испытывала на себе давление и ограничения языка, ибо он был продуктом социума.

Не следует, однако, и не учитывать противоположное движение в диалектике уже самого языка. Забывать о том, что язык развивается вместе с логосностью «сознания». Его интеллектуально-логический потенциал увеличивался в связи с мыслительной деятельностью индивидуального «сознания»: поэтов и мудрецов, предшествующих досократикам веков. Творческий потенциал общения с Откровением уже присутствует в языке предшествующем формальному рождению логоса. В языке Гомера и Гесиода, как «подсознание в сознании», незримо присутствует рациональная проблематика логоса [2, с.67]. Правда в том качестве, которое не противопоставляет рациональное и иррациональное в «сознании». Так что философская рефлексия всегда имеет два пути в «реализации предисторической языковой возможности»: в собеседовании с Откровением или в диалоге «сознания» с самим собой.

Необходимо заметить, что индивидуальное «сознание», находящееся в собеседовании с Откровением, в наибольшей степени влияет на социум. А следовательно, и на язык.

Конечно же, не может быть для «сознания» более сложной задачи, чем выходить за свои собственные пределы. Но и нет задачи более достойной! Ибо только в этом и может заключаться смысл общения «сознания» с Откровением. Это, безусловно, касается и выхода за «границы традиционных языковых значений» [2, с.67]. И это «стремление за пределы» не может не сказываться на восприятии языка первых философов. Оно придаёт их языковому творчеству некую архаичность и мистичность, роднит их учения с мифом. Но лишь формально! Так как степень логосности их мышления гораздо выше степени рационализации даже того мифа, который бытовал в современном им общественном «сознании». Не говоря уже о предшествующих, более традиционных, формах существования мифа.

Это воспринимается многими как бунт против этого мифа [2, с.67], давно ставшего литературой, а не символом сакральности и таинственности жизни в её общении с Первопричиной. Но это верно лишь тогда, когда «сознание» общается в себе само с собой. Только в этом случае его интересует именно этот миф – формальный и десакрализованный. Оно не видит Первоначального мифа и не знает Его. Когда же «сознание» находится в общении с Откровением, то лишь только Первоначальный миф увлекает его, и оно не обращает внимание на формальный миф. Поэтому и не может

бунтовать против него, а преодолевает его сопротивление, переживая это как нравственный акт, не превращая это в спектакль, саморекламу и политику.

Но сложившиеся в социуме языковые традиции не могут так – просто и запросто – быть изменены никаким индивидуальным «сознанием». На это необходимо время! Ведь жизнь языка это исторический феномен. Сам по себе язык как традиция – действительно «авторитетная и неустранимая реальность» [2, с.67]. И то, что досократики могли предложить обществу, так это то, что они и сделали – предложили каждый свою собственную, индивидуальную и мировоззренческую, «новую семантическую систему» для уже существующего языка – его «мировоззренческую пересемантизацию» [2, с.67]. О чём мы и упоминали выше. Предложив истории и социуму оценить её и сделать свой выбор.

Привычное бытовое значение слов заменяется чем-то «новым». Во фразы включают непривычные, а может забытые, «смысло-содержательные измерения» [2, с.67].

Каковыми оказались результаты этого творчества?

Картина «семантической инверсии языка» [2, с.67], предложенная досократиками – это, воистину, – «живая картина»! Она есть зарисовка реальной духовности – общения индивидуального «сознания» с Откровением. В этой зарисовке, каждый зафиксированный на полотне персонаж, имеет несомненную самоценность, заключённую, в первую очередь, в нравственном качестве его мышления. Ценность имеет не интеллектуальная сторона предложенной им системы, а его попытка отразить полноту Первоначального мифа в новых координатах взаимодействия нуса и логоса. Привнести забытое и потерянное нравственное качество в современную жизнь.

Рациональный взгляд на творения первых философов, выявляет лишь индивидуализм предлагаемых ими критериев, плюрализм и полемизм той интеллектуальной системы, которая складывается при только логосном подходе к восприятию их философствования. Напомню, что мы ведём речь лишь о той части их творчества, в которой они выступают собеседниками Откровения, а не обо всём объёме их размышлений, рациональная часть которых вполне укладывается в систему существующих исторических мнений. Ведь полнота собеседования «сознания» с Откровением – вещь очень тонкая и редко встречаемая, ибо остаётся, по преимуществу: «вождедением будущего века, царства небесного – грядущего небесного града Иерусалима»!

Например, рациональная история философствования видит главнейшее расхождение у досократиков в том, что они «не соглашались между собой не столько в частностях, сколько в исходных смыслообразующих предпосылках» [2, с.67-68].

Их воззрения на «единое» – единую и неизменную сущность, лежащую в основании всего, показывает нам их единоедушное устремление к

Первоначальному мифу. Но современному «рацио» интересно не это! «Рацио» легко оставляет это единомыслие досократиков о «едином» и устремляется к рациональной конкретике рассуждений о том, что же такое это единой и из чего оно состоит! Уже Аристотель (Soph. 10, 170 в) замечает, что «единое» первых философов по своей природе многозначно.

А ведь от представлений о конкретной природе «единого» совершенно не зависит полнота восприятия Первоначального мифа и, следовательно, «зова богов», ибо духовность и нравственность скрыты в самом факте признания первопричины, без дальнейшей конкретизации того, что эта первопричина из себя представляет. Главное, для «сознания» всегда мыслить в контексте существования первопричины и действовать (энергировать) в пределах этого контекста.

И вот тут-то скрывается основание «семантического конфликта» между языком философствующего индивидуального «сознания» и языком общественного «сознания» – социума.

Предлагаемая досократиками «семантическая инверсия языка» [2, с.68] оказалась не просто очередным шагом по пути усиления логосности «сознания», а попыткой возвращения в современных условиях к первоначальному взаимодействию нуса и логоса в «сознании». Возвращением к «традиционному значению слов». То есть современному «сознанию», живущему в не очень высоких духовно-нравственных координатах, привычных для него, предлагалось возвращение к духовно-нравственным высотам предшествующего мифа: героического и даже эпического. И этим обуславливалась успешность предлежащего ему логосного развития.

Разве могла такая попытка не породить конфликта между философствующим «сознанием» и социумом?!

Но самое интригующее в этом конфликте оказалось заключено в том, что эта философская мысль, стремящаяся возродить духовно-нравственные основы Первоначального мифа, вошла в противоречие с современным себе религиозным мифом, символизм которого уже претерпел такую глубокую рационализацию нравственности, что потерял всякую связь с Первоначальным мифом [2, с.68]. Официальный мифологический символизм древнегреческой религиозности увидел угрозу для себя в творчестве первых философов. Он решил противопоставить свой авторитет их философствованию, бросив, тем самым, досократиков в объятия чрезмерной рационализации их мышления; заглушив тот «зов богов», которому они внимали; затруднив первым философам его правильное восприятие.

Этот конфликт общества и философствующего индивида привёл к возникновению той уникальной ситуации в эволюции древнегреческого языка, которая фиксируется историками философии. Единое прежде древнегреческое мировоззрение окончательно разделяется надвое. К факторам, существующим в языке прежде: сакральности и профанности,

которые, в общем-то, лишь слегка наметили какое-то деление единого языка, добавилось новое деление. Деление на «подлинное слово» и «слово смертных» сформулированное Парменидом: «Есть “подлинное слово” истины – πιστόζ λογοζ, способность к которому философ не без гордости приписывает себе; и есть “мнения смертных” – βροτῶν δόξαζ, в этих “мнениях” нет достоверной истины» [1, с.273 В 1], [2, с.68]. Оно впоследствии привело к разделению общества на людей посвящённых и непосвящённых; на людей знающих «тайное» и не ведающих его. И привело, в конце концов, к появлению мистификаторов и шарлатанов.

Интеллект и нравственность, в мышлении первых философов, оказываются связанными настолько тесно, что становятся чем-то единым! Уж не тем ли самым единым, которое и является первопричиной всего сущего? И правильнее было бы воспринимать критику Гераклита, обращённую к «толпе», не только как критику её интеллектуальной лени, как это обычно принято:

- Он пеняет этой «толпе», обличая её «наивность» и недоверие «традиционному значению слов», из-за чего она «не разумеет то, с чем имеет дело»;

- «Большинство» – πολλί, рассуждает так, словно спит и бредит во сне, пребывая в плену галлюцинаций;

- Они не заботятся об обретении логоса в себе, не стремятся постичь «скрытую гармонию вещей» и поэтому как-бы не родились вовсе, ибо «ещё не проснулись для созерцания истины и жизни в ней»;

- Бодрствуя – ἐγερθέντεζ, они остаются спящими – εὔδοντεζ [1, с.191 В 17], [2, с.68].

Но и как нравственное порицание её за обыденно-привычное невнимание к нравственному качеству своей жизни, которое, в общем-то, и является причиной их интеллектуальной пассивности и немощи.

Окончательная победа в этом «семантическом споре» досократиков с социумом, конечно же, не была ими достигнута [2, с.68]. Единственное, что им более или менее удаётся, так это обличить ложность и безнравственность бытовых мифологем, так сказать, одержать сравнительную победу над бытовым, физическим антропоморфизмом «сознания», в том числе и религиозного. Но и это, по праву, можно и необходимо считать большим достижением! Ибо первые философы расчистили нравственные умозрительные пути для «сознания», позволив ему приблизиться к метафизике нравственности. Привлекли к ней внимание «сознания».

Открытый ими мир метафизических сущностей, мир «самодостаточной истины» – Ἀληθείηζ ἐνκυκλοζ Парменида [2, с.68], показан ими как нравственная параллель чувственно-воспринимаемому физическому миру, в котором нравственность играет не менее важную роль! То есть –

нравственность мысли не менее важна, чем нравственность действия, поступка.

Но победа над психологическим антропоморфизмом «сознания» оказалась не по силам первым философам. Поставив перед собой целью достижение духовной интеллектуальности (логосности), они не смогли справиться с неочевидным антропоморфизмом и проблемой нравственности интеллектуальности (логосности) душевной.

Выстраиваемая досократовской философией космическая картина мира, не смогла в достаточной степени онтологизировать нравственность «сознания», отделить её от видимой чувственности человеческого существования. Ей не позволила это сделать та оторванность мышления от религиозности, которая уже достаточно сформировалась во времена первых философов. Рассматривая проблематику первопричины, они не смогли ввести её в область осознанного общения! Она продолжала для них оставаться категорией «что», а не «кто». И они беседовали не с ней, а о ней с Откровением, остающимся где-то в области «подсознания».

Поэтому первопричина оставалась для них первоэлементом! А те образные краски, которыми писали свой космос поэты-мудрецы до них, они заменили «буквами» $\sigma\tau\omicron\chi\epsilon\iota\omicron\nu$ вселенского бытия [2, с.68], представив космос «текстом», написанным ими самими, пусть и в собеседовании с неведомым собеседником. Но это никак не умаляет их достижения, которое заключается в том, что «текст», написанный досократиками, это «напоенное нравственностью умозрительное произведение», в котором нус и логос по-прежнему едины. И следовательно, этот «текст» несёт на себе след своего откровенного происхождения.

Первопричина всего сущего $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ не стала для досократиков чем-то «дружественным», а осталась «законом» и «властью». Это с очевидностью показывает Анаксимандр [2, с.68]. Поэтому, первоначало и выражено этим словом $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$, обозначающим право начальствования, господство и государственность. Отсюда «правитель» и должностное лицо – $\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu$. Заметьте открывающуюся здесь возможность восприятия первопричины! Это очень важная возможность восприятия. Она потенциально содержит в себе отношение к первопричине как к собеседнику.

Космос первых философов так и не достиг понимания «дара», данного человеку от первопричины существования человека и космоса. Досократики не пробились к исходным глубинам Первоначального мифа! Но тем ценнее их попытка.

Уже то, что понимание космоса, оставшись произведением вполне человеческим, стало воплощением изящества и симметрии, упорядоченности и красоты, делает их творчество нравственной ценностью. Ведь прежде, в доисторический период, $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ увязывался не с гармонией и красотой, а с «государственным порядком, насаждаемым силой» [2, с.68]! Относился к

политической и военной сферам человеческой жизни, а не к области культуры и искусства. А здесь трудно, не то чтобы говорить, а даже помыслить, о какой-либо онтологии нравственности.

О чём свидетельствует нам и в чём нас убеждает вся история досократовской философии?

О том, что возможно очистить бытие от чувственно-физического присутствия «сознания». Но гораздо сложнее происходит очищение бытия от чувственно-метафизического присутствия «сознания»! И всё потому, что связи нравственности с культурой «сознания» намного тесней и прочней, чем с бытом «сознания». А так как освободить бытие от нравственного присутствия «сознания» невозможно, да и не нужно, то освобождение миропорядка – космоса от следов (аффектов) присутствия чувственности, требует очищение чувственности от страстей (страстности). Достижение же бесстрастия чувств и является процессом онтологизации нравственности в «сознании». При этом происходит осознание (выведение из «подсознания») того, что нравственность есть последствие присутствия духовного собеседника в «сознании». Само «сознание» – не что иное, как собеседование нетварного и тварного: духовного собеседника – Откровения и душевного собеседника – человека. Поэтому нравственность, как и «сознание», это духовно-душевный феномен. И овладение логосностью заключающееся в преодолении душевности ради «созерцания» духовности – переходе от человека плотского к человеку душевному, а затем, к человеку словесному, духовному, различающему добро и зло, не может заключаться в преодолении нравственности, как просто чувственности. Ибо истинная нравственность, как духовность, это бесстрастная чувственность, в отличие от нрава, характера и морального устройства «сознания». Всё перечисленное, это – душевность (психика), а не духовность, так как не укоренено, само по себе, в бесстрастии и вполне открыто для страстности. А страстная душевность, в том числе то, что касается морали и нрава, как раз и является тем метафизическим антропологизмом, который препятствует логосному развитию «сознания» и посему подлежит изгнанию из него в своих страстных проявлениях.

Бытие, как естественный мир, отображается «сознанием» в себе самом! И это отражение переконструирует хаос *τοῦταρον*, каким первоначальному страстному «сознанию» представляется естественный мир, в космос – *κόσμος*, тот искусственный мир, который конструирует в себе философствующее «сознание», пытающееся преодолевать свою страстность [2, с.68].

Надо ли напоминать о том, что это переконструирование происходит субъективно и индивидуально, внутри конкретного «сознания». Фоном и лейтмотивом этого переконструирования является не только конституирование субъектом самого себя, как интеллектуальное преодоление

своего интеллектуального неведения ἀλεῖρία [2, с.68-69], «относительно своих границ и возможностей». Более важным и главнейшим здесь является – конституирование! Это аскетическое действие индивидуального «сознания» по преодолению своей собственной хаотичности и страстности, заключающейся в безнравственности – неведении об онтологической роли нравственности как в физике, так, тем более, в метафизике «сознания».

Все попытки последующих досократикам философов по очищению бытия от психического антропоморфизма «сознания» оказались столь же малоуспешны, как и у первых философов. Укоренённость словесности «сознания» в онтологии нравственности оказалась непреодолимой даже для классической философии. Логический рационализм Аристотеля, в попытках выстроить строго научное и объективное теоретическое мышление, не смог достичь конечного результата. Все усилия логического рационализма разбились о нравственный антропоморфизм бытовой лексики [2, с.69]. Сам язык не позволил сконструировать такие категории, которые были бы полностью свободны от антропоморфизма нравственности. Логосу оказалось невозможным покинуть пределы мифа, освободиться от его телеологии.

Мы не можем быть уверены, так сказать, «на сто процентов», в стремлении Стагирита полностью освободить мысль от ответа на вопрос – «Зачем, с какой целью, появилось бытие?», какое ему приписывается рациональной историей философской мысли [2, с.69]. Во всяком случае, он пользуется такими психо-антропоморфными терминами как: спасение σωθήσεσθαι и страдание πάθος. Например:

– «Вечно сохраняющаяся природа, не будучи подвержена возникновению и уничтожению, тем самым “спасается” от гибели – σωζομένη»; и другое:

– «Изменчивый лик природы, вызывает в воображении образ зыбкости и ненадёжности всякого конечного существования, наводя на мысль о “страдании” – πάθη».

Рациональная философия уверяет нас, что при использовании этих терминов Аристотель искусственно идеологизировал их семантику, как беспристрастную и объективную [2, с.69], свободную от присутствия нравственного антропоморфизма «сознания».

Так ли это на самом деле, остаётся вопросом, по крайней мере, для христианской философии.

Первые философы, преодолев бытовой барьер восприятия Первоначального мифа, открыли для себя умозрительный аспект звучания «зова богов». Они, с очевидностью говорим о тех, кто действительно двинул вперёд «сознание» в его поиске истины, открыли для себя то, что умопостигаемая истина νοητά, нравственна ещё в большей степени, чем здравый смысл обыденного «сознания». И осознание того, что образ нравственного мышления не передаваем социально, на традиционном

языковом уровне, не мог, конечно, не приносить им страдания. Не каждый, далеко не каждый человек, мог стать учеником философа Первоначального мифа. И, тем более, не было никаких социальных гарантий успеха его ученичества. Всё решалось во внутренних нравственных глубинах индивидуального «сознания».

Нравственность, по сути, как духовный феномен, оказалась чем-то несоциальным и внеязыковым! Философствующее об истине – онтологии нравственности, «сознание» пользуется теми же словами, что и «большинство» πολλοί, но мыслит качественно иначе [2, с.69]. И это открывается социуму через энергичность этого «сознания», его поступки, которые увенчивают его славой мудреца, делая его слова словами мудрости и воздымая его язык над обыденным языком. К этому языку влечётся всё общество! Именно энергия философствующего о нравственности «сознания», делает его язык ориентиром эволюции для общественного языка, меняет его жизнь и стимулирует его развитие.

Но, по свидетельству того же Гераклита, этот процесс весьма причудлив. Своей жизнью философ вкладывает величайшие глубины в слово «логос», а для обыкновенных смертных оно непостижимо: «ни до, ни после того, как они о нём впервые услышат» [1, с.189 В 1], [2, с.69]. Ибо общественное «сознание» не стремится своим «здравым смыслом» к обнаружению в себе нравственной энергичности! Поэтому, слыша о логосе, они могут лишь профанировать его в своих рассуждениях, не имея основания для умозрительного ноэтического νοητόζ контакта с нравственностью и её онтологией.

Пусть даже обыденное «сознание» сталкивается с логосом «ежемгновенно», – заявляет Гераклит, – но его невосприимчивость к логосу – безнравственная энергичность, приводит к тому, что обыденность мысли постоянно «чужеродствует» διαφέρουται, не сливается, не соединяется и не смешивается, с этим встречаемым ею логосом [1, с.191 В 72], [2, с.69]. И этот логос, представляющий собой нравственное единство, в котором объединяются все вещи, не замечается ими. А всё «созерцаемое» в мире таким «сознанием», представляется ему разрозненным, живущим «самим по себе», «не имеющим отечества», как бы кажущимся существующим ξένα φαίνεται [2, с.69].

Досократики, столкнувшись с этой проблемой, проблемой того, что умозрение о нравственном основании «сознания» невозможно передать от одного «сознания» другому с помощью привычных и обыденных социальных инструментов, в том числе и языка, попытались создать некий «новый язык», выполняющий свою коммуникативную функцию, в совершенно других условиях. Целью создания этой «новой языковой среды» было то, что бы

привычные слова звучали на таком смысловом фоне, который разрушал бы сложившиеся обыденные ассоциации «сознания», связанные с этим словом. И основным фактором, созидающим эту «новую языковую среду», была, нравственная энергичность учительствующего «сознания»! То есть те поступки, которыми предельно обнажалось присутствие нравственности в быту «здорового смысла», что делало возможным наполнение слов учителя тем умозрением о нравственности, которое могло быть обнаруживаемо учеником, выведенным (выбитым, выдернутым) из обыденного состояния своего «сознания».

Подобная практика наиболее заметна в философском наследии Парменида и Эмпедокла, Ксенофана и Гераклита [2, с.69]. Суть всех вариантов практикования таких методов, заключена в создании вокруг обыденного действия, атмосферы мистерии, и использовании её для влияния на восприятие слова. В более поздние, христианские, времена подобное будет названо – сутью молитвы. Это внесловесная сакрально-символическая связь учителя и ученика, аналогичная, в общем, тому, что у христианских подвижников – аскетов называлось – «молчанием».

Мистирию с молитвой роднит то, что оба этих действия стремятся вывести «сознание» с «заезженной дороги» – *πολύτερον ὀδόν* обыденного рассудка [2, с.70]. Стремятся вырвать «сознание» из-под пресса «общепринятой семантики». Для внесловесного «созерцания» умозрительной нравственной истины, стоящей за словами, произносимыми учительствующим. Но мистерия стремится принудить своего адепта! Поэтому использует повелительный тон, возвещая эти истины [2, с.70]. Например, у Парменида и Эмпедокла: *λεῦσσα, χλῦθι, νόει, δέρκευ*. А молитва – молчит, без слов призывая ученика личным примером учителя. Кто-то из досократиков пользовался тем или другим методами, а кто-то и обоими сразу.

Насколько можно понять из дошедших до нас источников, подобной молитвенной методой пользовался Фалес Старший, в своих поучениях. А Парменид [2, с.70] своим ученикам рекомендует не нарушать умозрение истины:

- «обманчивым зрением» – *ἄσκολον ὀμμα*, то есть – любопытствующими взглядами;
- «грохочущим ухом» – *ἤχησσαν ἄκουην*, то есть – невоздержанным слухом; или
- «болтовнёй» – *νομάνυ...λῶσσαν*, то есть – нескромным языком.

Нечто подобное же, призывающее к сосредоточенности мысли и отвлечении её от безнравственной страстности, мы видим и у Гераклита, с его презрением к «многоучёности» – *πολύμαθῆ*, мешающей умному пониманию истины [1, с.195-196 В 40], [2, с.70].

Совершенно естественно то, что обучение «созерцанию» онтологии нравственности, как достижению бесстрастия, невозможно без внимания и

доверия, которые в христианской антропологии и аскезе называются очень ёмким словом – благоговение – то есть вожделение блага. Парменид прежде всего и без обиняков указывает на внимание и доверие как на непрерывное условие «созерцания» умозрительной истины. Само мышление, как процесс общения учителя и ученика, показывается им в образе «шагающего вперёд Убеждения» – *πειθοῦδ κέλευθοῦζ*, «доверительного шествия туда, куда тебя ведут» [2, с.70]. Самое интригующее заключается в том, что Убеждение, рисуемое Парменидом с прописной буквы, очень похоже на то самое Откровение, которое ведёт само учительствующее «сознание». Получается, что во всём, касающемся обучению поискам истины, которая переживается как нравственность, согласно Первоначальному мифу, заключается в том, что учитель показывает ученику то, как он сам умеет учиться!

Дополняя Парменида, Эмпедокл называет препятствием к постижению философской истины – «обеднённость ума доверием» – *δυσζηλοζ ἐλί Φρένα Πιστιοζ ὀρμή* [2, с.70]. Буквально это звучит, как «бедность на тормозящую веру», противостоящую всему тому, что не позволяет «сознанию» слышать Откровение! То есть противостоит страстности. И заметьте, опять мы видим написание слов, имеющих отношение к Откровению, с прописной буквы – *Φρένα Πιστιοζ*, – «Тормозящая Вера».

Раз мы поняли, что имеем дело с идеями «сознания» о молитве и вере, то нам становится очевидным, насколько трудна и практически невыполнима одними лишь человеческими силами, без таинственного участия Откровения, задача по научению вере и молитве. Научению как чему-то только интеллектуальному. А Откровение так и оставалось, пока, в подсознательных глубинах «сознания». Как учащего «сознания», так и учащегося. Поэтому все попытки иррационального обучения онтологии иррационального, оказались малоперспективными! Обыденность языка побеждала «поэтические пристрастия» единичных энтузиастов [2, с.70]. И рациональный подход к философскому мышлению легко вытеснил иррациональное мышление с поля деятельности древнегреческого общественного «сознания».

То, что рационализм победил в философской школе, мы видим на примере Зенона, ученика Парменида, который перешёл от общения, понимаемого в контексте Первоначального мифа, к общению в его современном понимании, активному диалогу учителя и ученика [2, с.70].

Общение Откровения с индивидуальным «сознанием», которое досократики попытались вывести на просторы «сознания» общественного, опять вернулось в свои индивидуальные глубины. Укрылось там до лучших и более благоприятных времён для новой попытки явления себя социуму.

Осталось упомянуть о Пифагоре и пифагорейцах, несколько обособленных в своём творчестве от того ряда первых философов, который мы рассмотрели.

С самого начала нужно отметить совсем иной путь «созерцания», по которому двинулось пифагорействующее, так сказать, «сознание» [2, с.70]. Этот путь осмысления Первоначального мифа отличался от того, который мы рассматривали, своим изначальным рационализмом. Пифагор и его последователями, как и прочие досократики, вряд ли отрицают миф в пользу логоса! Но логос, без сомнений, ставится ими в главенствующее положение. Следствием этого становится превозношение логоса над нусом, отодвигающее нус на задворки «сознания». Значительный объём разумной иррациональной деятельности «сознания» как бы скрывается в подсознательной области.

Что же при этом происходит с «сознанием»?

Пифагорействующее «сознание» не ищет в глубинах Первоначального мифа своего откровенного собеседника. Оно предпочитает сконструировать себе собеседника путём рационализации Первоначального мифа. Но ему не удаётся полностью «экранировать» себя от «зова богов», звучащих в нём! Поэтому иррациональная онтология – онтология нравственности, которую не стремится воспринять это «сознание», искажаясь в его психологическом восприятии, порождает хорошо знакомый нам пифагорейский мистицизм. Уже Гераклит, имея, по-видимому, для этого какое-то основание, прямо называет пифагорейский мистицизм надувательством: «(Пифагор) - предводитель мошенников» (по другому толкованию: “изобретатель надувательств”) [1, с.196 В 18 (0)].

Но и пифагорействующему «сознанию», в его попытках превратить космос из текста в соотношение чисел, для того, чтобы освободить бытие от малейшего присутствия чувственности, не удаётся этого сделать! Потому что язык – порождение «сознания». И язык чисел оказался пригодным для присутствия в нём страстности, ибо какой бы язык не использовало страстное «сознание», оно будет продолжать выражать им свою страстность.

Там, где не онтологизируется нравственное чувство, с целью борьбы со страстностью и достижения бесстрастия, там не может быть достигнута победа над психологическим антропоморфизмом!

Успехи пифагорейского философского рационализма лежат не в области «созерцания» онтологии реальности. А в области создание языка не столько философии, сколько науки, отделившейся от общекультурной сферы «сознания», вслед за философией. Именно здесь лежат «интуиции и предвосхищения пифагорейцев» [2, с.70]. В своих попытках избавления мышления от физического антропоморфизма они применили количественное моделирование реальности [2, с.70], в отличие от тех качественных моделей первоначала, которые мы рассматривали выше.

Мировоззренческим фундаментом пифагореизма стал экономический практицизм полисной государственности древних греков [2, с.70]. В то время как основой мирозерцания Фалеса и других досократиков была культура и

политика в её державном измерении. Архаический практицизм, выражающийся как в геометрическом художественном стиле [2, с.70], так и в архаической математике и зодчестве, получил мощнейший толчок в своём развитии с расцветом полисной торговли. И эта мощнейшая струя в мышлении «сознания» просто не могла не оказать своего влияния на мировоззренческую и философствующую мысль.

Олимпийская картина мира, известная преимущественно своим эпическим, легендарным и героическим романтизмом, не могла удовлетворить прагматическую струю мышления, свойственную пифагорейцам. Ни в этико-религиозном плане, ни в их логико-умозрительных стремлениях [2, с.70]. Совершенно неслучайно позднейшие пифагорейцы и их последователи стояли у истоков мистического практицизма и мистерий, символом которого стал Гермес Трисмегист.

Язык романтизма, общеупотребительный для древнегреческого общества, казался им искусственным и фальшивым [2, с.70], прячущим и искажающим «истинное бытие вещей»! И они погружали себя в обет «молчания» для того, чтобы иметь возможность обрести истинный язык, в котором сутью слова становилось то или иное мистическое соотношение чисел.

Пифагорейцы первыми выдвинули идею такого понимания истиной реальности, образом которой стала модель совершенного и гармоничного соотношения чисел между собой. В этой математической модели всё чувственное, «неподлинное» и антропоморфное, в том числе и нравственное, было заменено мистикой числовых соотношений, чтобы оно не мешало постижению «подлинной» природы истины [1, с.434-435]. Можно себе представить, к чему могло бы привести и к чему привело подобное разрушение традиционных канонов восприятия мифа!

Пифагорействующее «сознание» обожествило того собеседника, которого само же для себя сконструировало. И свою конструкцию объявило единственным инструментом верного познания истины: «Чтобы быть познанной, – говорит Филолай, – самостная природа нуждается в божественных, а не человеческих средствах познания» [1, с.442 В 6], [2, с.70-71].

В этом и кроется основание всего пифагорейского мистицизма!

Если естеством Первоначального мифа была нравственность, именно она скрывалась за эпитетом «божественный», применительно к Первоначальному мифу, то пифагорейский рационализированный миф был в своём естестве весьма нетрадиционен. Естественной – φυσικωτάτην сердцевиной мифа и мышления «сознания» объявлялась математика, которая считалась свободной от случайностей и субъективности и прочно основанной на самой себе [1, с.434-436 А 13], [2, с.71].

Математика заняла место нравственности в пифагорейской онтологии! Это ли не идеальная и в то же время самая разрушительная для всего духовного мистика? И совсем неслучайно, что диалектика рационального и иррационального привела к тому, что искусственное лишение рационализма нравственности породило, в конце концов, вполне иррациональную мистику – оккультизм!

Не понимая того, что любой язык, в том числе и математический, есть лишь инструмент мышления «сознания», пифагорейцы поставили телегу впереди лошади! Объективировали математический язык, выведя его из субъективной области «сознания». Вместо того, чтобы опереться на объективную область «сознания», которая скрывается за психологическим феноменом его нравственности. Ведь духовность скрывается в душевности. А что может быть объективнее духа в метафизике, также как нет в физике ничего реальнее материи. И вот вместо того, чтобы обеими ногами опереться на самое объективное там и тут, пифагорействующее «сознание» полагает в основание своей философии математику, искажённую мистикой.

Неудивительно, что математика, взятая сама по себе, имела успех там, где она применялась ради научного познания. Мистическая же философия пифагореизма, основанная на мистике числовых отношений, в своих мировоззренческих притязаниях, вполне закономерно потерпела поражение. И, к нынешнему времени, от неё мало что сохранилось.

Математическое познание – это познание «в соответствии с природой, а не по человеческому установлению» – φύσει καί ὀυνόμῳ, заявляют пифагорейцы. Они убеждены, что сама природа говорит этим языком, существующим помимо «сознания». И поэтому язык математики полностью свободен от каких-либо антропоморфных качеств, добавляющих ложь в истину: «Ложь, – говорит Филолай, – ни в каком виде не обитает в числе, поскольку она чужда и ненавистна его сущности. И наоборот, истина испокон веков родственна и соприродна числу» [1, с. 442-443 В 11], [2, с.71].

Математические соотношения видятся пифагорейцам как нечто первичное по отношению к природе, а не только к «сознанию». Сначала появилась совокупность знаков, состоящая из десяти первых чисел натурального ряда – своего рода азбуки вселенной, а уже потом двинулся Хаос. И двинулся Он согласно тому сущностному языку природы, который и составила вся бесконечность соотношений этих десяти первых натуральных чисел.

Сравните с библейским: «Да будет свет!» Но насколько плоско, механистично, схематично и упрощённо, воспринимается пифагорейский образ творения, так как в нём не присутствует творящее «сознание», отчётливо читающееся меж строк откровенного текста Шестоднева.

Но встреча философской мысли с Откровением постоянна и неизбежна и всегда находится ещё впереди! И пифагорейская мысль не

осталась непричастна этой будущей встрече с библейским Откровением. Она, всё же, несмотря на весь свой мистицизм, внесла свою лепту в формирование уже христианского Откровения.

А пока же: «Великая, всеовершенная и всеспособная» декада, взятая в своих внутренних отношениях и зависимостях, была положена в фундамент всего сущего. Она объемлет всё многообразие и разнообразие «божественного, космического и человеческого миропорядка». Объективный язык математики, по утверждению Архита: «Прекратил споры и породил согласие между людьми» [2, с.457-458 В 3], [2, с. 71].

Во всём, что касалось физики природы, как уже упоминалось, применение чистой, без флера мистики, математики, уже в древнейший период пифагореизма, привело к возникновению теоретического естествознания [2, с.71]. В этом, без сомнения, видится влияние мировоззренческого практицизма пифагорейской мысли.

Но философский мистицизм, в конце концов, разошёлся и с прагматизмом, и с рационализмом, приведя к тому, что математическая мысль отказалась обслуживать не только мистицизм, но и вообще, всю мировоззренческо-философскую проблематику [2, с.71].

Мистический антропоморфизм, воистину, стал бичом пифагорейской философии. Она вошла в очевидное противоречие не только с метафизическим умозрением, но и с очевидностью «здорового смысла» на его физическом уровне. Пифагорейская мистика оказалась в конфликте не только с той самой наукой, которую породила пифагорейская же философия, но и с политикой и, даже, экономикой. С государством и обществом. Философский мистицизм пифагорейцев, просто-напросто обанкротился. Фальшь мистики чисел стала очевидной для общественного «сознания». И миф, и религия, «открестились» от неё. И тогда она нашла себе прибежище в магии и оккультизме. Пифагорейская философия окончательно «вляпалась» в то, против чего поднялась на борьбу в самом своём начале.

Объективировав математику, поставив её на то место в «сознании», которое всегда занимала онтология нравственности, пифагорейцы не могли не получить в результате некую мистификацию, в которой числа были вынуждены играть трагикомическую роль традиционного нравственно-религиозного опыта, ибо мышление не может происходить вне разумности, то есть вне нуса.

В результате, математика превратилась в какой-то театр, чуждый самой сути логоса.

Числа и их отношения превратились в пифагорейской мистике в мифологему, в мистический символ [2, с.71-72]. В системе этих мистических символов, центральное место заняла цифровая нравственная мистика.

Например, четвёрка включает в себе справедливость, шестёрка – одушевленность, семёрка – ум и здоровье, а восьмерка – любовь и дружбу и т.д. и т.п. [2, с.72].

Очередная попытка обойтись без нравственного чувства, провалилась, породив причудливый нравственный мистицизм!

Этот нравственный мистицизм представлял собой нечто совершенно не вписывающееся в общий и кардинальный процесс индивидуализации «сознания», который служит фоновым контекстом общения, предложенного Откровением «сознанию». В упомянутом контексте предполагается преобразование того взаимодействия мифа и логоса, которое характерно для родоплеменного общинного «сознания», в такое их взаимодействие, при котором возрастает энергийный объём логоса, но сохраняется главенствующее положение нуса. Так как нус составляет основу мифа, содержа в себе ту онтологию нравственности, которая и является предметом осмысления логоса. Логос призван перевести иррациональное содержание мифа, в содержание рациональное, подсознательное содержание в содержание сознательное. Это происходит с помощью духовно-нравственных механизмов откровенного общения.

Нравственный мистицизм пифагорейцев вступил в прямое противоречие с историческим разворачиванием и осуществлением этого контекста. Потому что тяготел к первобытной сакральной культуре, к традиционным, подсознательным ритуально-символическим представлениям о мифе [2, с.72]. В результате, процесс развития логосности индивидуального «сознания» исказился и, по сути, обратился вспять.

Разрушение логоса в пифагорейском мистицизме было отмечено уже Аристотелем: «Впервые заговорив о добродетели, – замечает Аристотель, – Пифагор сделал это неподобающим образом – οὐκ ὀρθῶς, ибо, отождествив добродетели с числами, он создал неудачную – οὐκ οἰκείαν теорию добродетели» [2, с.72].

И это совершенно верно! Так как никакие числовые соотношения не могут заменить собою нравственность.

Заканчивая это наше исследование, подведём общий итог.

Как бы ни относилось «сознание» к откровенности (откровенному происхождению) своего бытия, оно не может игнорировать тот непреложный факт, который свидетельствует об онтологической роли нравственности во всём строе его мышления. Отрицание этого факта и отказ от нравственной «гигиены мышления» приводит к самым причудливым и опасным последствиям как само индивидуальное «сознание», так и социум в целом.

Нравственность, в её онтологическом и духовном измерении, представляет собой необходимую меру трезвения в мыслях и воздержания в

осуществлении своих желаний. Отказ «сознания» от чрезмерной свободы для действия в себе своей собственной страстности и желательность хоть какого-то стремления к её умалению. То есть стремления к совершению аскетического действия.

Невнимание к нравственности становится препятствием на пути развития творческих потенций «сознания», а попытки какого-либо противодействия нравственности, сознательного исключения её из мышления и быта «сознания» ставят под угрозу благополучие самого бытия «сознания» и искажают самыми причудливыми диспропорциями жизнь общества.

Библиография

1. Лебедев А.В. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических космогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989.
2. Семушкин А.В. Антиномизм Мифа и Логоса в генезисе философского знания // Вестник РУДН, серия Философия, 2008. – № 2. – С. 89–102.

УДК 253

Почепцов Сергей Сергеевич
кандидат философских наук,
старший преподаватель Белгородской Духовной
семинарии (с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
pocheptsov@bsu.edu.ru

Миссионерская деятельность святителя Иннокентия (Вениаминова) на Аляске

Аннотация: Миссионерская деятельность всегда занимала важное место в Православной Церкви. Особо на миссионерском поприще выделяются

подвижники Русской Православной Церкви, чьими трудами и молитвами были крещены и освящены Светом Истины многие племена и народности как в России, так и за её пределами. В XVIII веке было положено начало освоению Аляски и близлежащих островов русскими экспедициями. Вслед за предпринимателями и промышленниками шли миссионеры, неся местным племенам Свет Евангелия. Среди имен выдающихся проповедников особо выделяется имя святителя Иннокентия (Вениаминова), получившего за свои миссионерские труды титул «Апостола Аляски».

Ключевые слова: Иннокентий (Вениаминов); Аляска; миссия; православие; проповедь; «Апостол Аляски».

Pocheptsov Sergey S.
Ph.D.,
senior lecturer of the Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
pocheptsov@bsu.edu.ru

Missionary work of St. Innokenty (Veniaminov) in Alaska

Abstract: Missionary activity has always occupied an important place in the Orthodox Church. In the missionary field ascetics of the Russian Orthodox Church are especially outstanding: thanks to their works and prayers many tribes and nations, both in Russia and abroad were baptized and consecrated by the light of Truth. In the XVIII-th century development of Alaska, as well as surrounding Isles began by efforts of Russian expeditions. After businessmen and industrialists missionaries arrived there, bringing to local tribes light of the Gospel. Among names of outstanding preachers the name of St. Innocenty (Veniaminov), who received the title of «Apostle of Alaska» for his missionary work, stands out greatly.

Key words: Innokenty (Veniaminov); Alaska; mission; Orthodox; preaching; «Apostle of Alaska».

Официальное открытие североамериканского берега со стороны России приписывают второй экспедиции капитанов В. Беринга и А. Чирикова 1741 года, результатом которой явилось окончательное установление берегов двух континентов Евразии и Америки. Первые торгово-промышленные экспедиции достигли окраин североамериканского континента в середине

восемнадцатого столетия. Со второй половины XVIII в. приток русских переселенцев на Аляску и прибрежные к ней острова значительно увеличился.

Распространяя своё влияние на вновь открытые территории, русские промышленники приобщали местное население к техническим и культурным достижениям современного общества. В то же время особое внимание уделялось и духовно-нравственной стороне жизни обитателей новых российских земель. Особый вклад в деле просвещения языческого населения внес Г.И. Шелихов. Как дальновидный государственный деятель, он увидел необходимость в более основательной и упорядоченной работе на поприще Евангельского благовестия посредством миссии. Для чего по прибытии в Россию в 1787 году он подаёт ходатайство в Св. Синод о необходимости создания православной миссии в «Русской Америке».

Прибывший на о. Кадьяк для устройства дел миссии иеромонах Гедеон (Федотов), делал всё возможное для нормализации отношений между служащими компании и миссионерами. Непосредственно миссионерская и проповедническая деятельность иеромонаха Гедеона была непродолжительна по времени. Иеромонах Гедеон перевел на кадьякский язык молитву Господню, но более всего просветительские труды его были воплощаемы в устройстве школы. Помимо прочего, иеромонах Гедеон готовил кадры для самой школы из числа миссии – иеродьякон Нектарий, монах Герман. В июне 1807 года иеромонах Гедеон отбыл в Россию в силу вверенных ему полномочий и поручил о. Герману (Попову) управление всеми делами миссии.

По прошествии не более трех лет Св. Синод закрыл Кадьякскую кафедру и решил направить в миссию представителей из числа белого духовенства. После закрытия Кадьякской епархии деятельность духовной миссии ослабевает. Из миссионеров первой волны деятельное служение продолжал лишь монах Герман, к тому времени живший на необитаемом острове Еловом. Прочие же миссионеры по старости лет и по состоянию здоровья покинули пределы миссии, выехав в Россию. Со смертью о. Германа (13 декабря 1837 г.) заканчивается первый этап в истории миссии Русской Православной Церкви в Северной Америке [3].

Возрождение миссии на Северо-Американском континенте начинается с прибытием в 1824 году на Алеутские острова миссионера - священника Иоанна Вениаминова (будущий святитель Иннокентий), труды которого в течение более четверти века принесли ему титул «Апостола Аляски».

В начале 1823 года епископ Иркутский Михаил (Бурдуков) получил Синодальный указ отправить одного миссионера на о. Уналашка. Владыка обратился к духовенству епархии с воззванием, но желающих не нашлось. Было решено метать жребий среди дьяконов. Тот, на кого вначале пал жребий, заявил: «Лучше я пойду в солдаты, чем поеду в Америку» [4, с.25].

Отказался сначала и о. Иоанн. В это время в Иркутске находился Иван Крюков с о. Уналашка, рассказы которого произвели такое впечатление на будущего святителя, что тот загорелся желанием ехать в далёкую Америку. 7 мая 1823 года молодой миссионер с матерью, женой, сыном Иннокентием и братом Стефаном отправился к месту своего назначения на о. Уналашка.

К моменту прибытия о. Иоанна на острове находилось около десяти поселений, число жителей в которых составляло менее пятисот человек, включая алеутов, креолов, русских. Молодой священник и его семья поселились в убогой землянке. Но эти трудности не могли поколебать в нем веру в промысел Божий [3]. Так начинается служение Иннокентия (Вениаминова) на Алеутских островах.

К своим миссионерским обязанностям о. Иоанн приступил с апостольской ревностью. 1 августа в деревянной часовне он отслужил литургию и благодарственный молебен. В честь этого события впоследствии было установлено ежегодно, в этот день совершать крестный ход вокруг селения. Первой заботой миссионера была постройка храма, который является объединяющим началом, центром каждого прихода.

Будучи умелым мастером, о. Иоанн начал передавать свои знания алеутам, обучая их плотническому, столярному и кузнечному ремеслу. Постройка храма началась 1 июля 1825 года, а 29 июля 1826 года храм был освящён в честь Вознесения Господня. Этот храм сохранился до наших дней.

Миссионер отчётливо сознавал главное, для чего он был послан в этот отдалённый дикий край, это просвещение народа Светом Евангелия. Понимая важность ведения проповеди на народном языке, о. Иоанн составил алеутскую азбуку, употребив при этом славянскую и русскую буквенную графику. Далее в 1833 году он переводит на алеутский язык Евангелие от Матфея и Катехизис, в том же году пишет огласительное поучение на алеутском языке «Указания пути в Царствие Небесное».

Тем самым о. Иоанн достиг двух целей: просвещал народ Светом Евангельского благовестия, с одной стороны, а с другой, обучал туземцев грамоте. По словам самого миссионера: «Когда они увидели книги на своём языке, то есть Катехизис, переведённый мною и напечатанный первым изданием, то даже старики начали учиться грамоте для того, чтобы читать по-своему (и потому теперь умеющих из них читать более чем шестая часть)» [1, с.52].

В 1829 году, с благословения иркутского епископа Михаила, о. Иоанн предпринял путешествие на материк Америки в Нушеган. Народ, никогда не слышавший о Христе, оказался весьма расположенным к принятию христианства, и в непродолжительный срок число крестившихся достигло более двухсот человек. Так прошли десять лет миссионерских тяжелейших трудов о. Иоанна. В 1834 году его переводят на о. Ситху, в Новоархангельский порт, столицу Русской Америки [3]. Миссионер прибыл

на новое место своего служения в конце 1834 года. Местное население составляло самолюбивое, недоверчиво настроенное к русским племя колошей.

Прибыв на Ситху, о. Иоанн начал с изучения языка, быта и нравов местного населения. На протяжении двух лет миссионерство шло весьма вяло в силу различных причин. В 1836 году на острове случилась эпидемия ветряной оспы, опустошившая поселения индейцев-колошей более чем на половину. Болезнь способствовала перемене мыслей туземцев о русских и поколебала веру в языческих духов и шаманов, которые не только не помогали, но и сами умирали. Гордый народ обратился за помощью к прибывшим русским, и те с готовностью откликнулись. Врач, находившийся в этих колониях, всем желающим делал прививки, и те, кто их получил, остались невредимы.

Обращение колошей шло медленно, но они уважительно относились к проповеднику, принимали его у себя в жилищах, а главное – не создавали препятствий желающим креститься.

Заботясь о просвещении колошей, о. Иоанн, так же как и на Уналашке, открывал школы для детей, обучал местное население различным ремеслам, чем снискал любовь и расположение островитян. При каждом возможном случае он говорил туземцам проповеди и поучения. Также о. Иоанном было продолжено изучение местных наречий. Результатом этих исследований стала книга «Замечания о Колошском и Кадьякском языках и отчасти о прочих наречиях в Российско-Американских владениях, с прибавлением Российского словаря». Наряду с этим он заканчивает своё сочинение «Записки об островах Уналашкинского отдела».

Имея пятнадцатилетний опыт миссионерского служения, о. Иоанн приходит к убеждению о том, что духовные и образовательные потребности Аляски столь велики, что без поддержки из России дальнейшее обращение язычников в христианство и утверждение новообращённых туземцев в вере не может проходить успешно. В то время ситуация была такова, что в русских колониях находились только четыре священника, ощущалась резкая нехватка средств, выделяемых на миссионерское дело, на строительство Церквей, обеспечение их утварью и необходимыми книгами, на содержание священнослужителей и церковного клира. Таким образом, для продолжения с успехом начатого мужественными первопроходцами дела распространения христианства, необходимо учреждение постоянной миссии и назначения клира из России. Для этого о. Иоанн составляет план развития и улучшения положения Церкви на Аляске для дальнейшего рассмотрения и утверждения в Св. Синоде. Вместе с тем им были представлены на рассмотрение в Синод переведённые на алеутский диалект литургические тексты.

В 1838 году, предварительно отослав свою семью на родину в Иркутск, о. Иоанн лично отправляется в Петербург для решения проблем миссии. Святейший правительствующий Синод удовлетворил все его

просьбы, ему было обещано увеличение субсидирования Аляскинской Церкви и пополнение штата священнослужителей.

Во время пребывания в Петербурге о. Иоанн получил скорбное известие о смерти жены. Митрополит Московский Филарет склонил его к принятию монашества, а 15 декабря 1840 года архимандрит Иннокентий был возведён в сан епископа Курильского и Алеутского с пребыванием кафедры в городе Новоархангельске (остров Ситха).

С возвращением епископа Иннокентия в сентябре 1841 года начинается новый этап в жизни «Русской Америки», который называют «Золотой век Ситхи».

Епархия епископа Иннокентия была весьма обширной, простираясь на 1500 километров, включая в себя территорию Аляски, Алеутских и Курильских островов, Камчатку, побережье Охотского моря. На этой большой территории обитали многочисленные племена, нуждавшиеся в просвещении Евангельским учением.

Святитель Иннокентий оставался епископом Аляскинским вплоть до 1850 года, за это время на о. Ситха была открыта богословская школа, которая в 1844 году преобразована в семинарию и получила устав Российских Духовных школ с учётом специфики служения в этом регионе. Учебная программа новой семинарии была разработана святителем Иннокентием и утверждена Св. Синодом. Этот грандиозный проект, целью которого было воспитание национального православного духовенства, реализовать так и не удалось. Этому помешало множество причин, упомянуть следует лишь две: местные жители, как правило, не обладали необходимыми умственными способностями, и для окончания курса требовалось продолжительное напряжение всех сил. После 1850 года епископ Иннокентий не мог далее управлять учебным заведением, что нанесло урон молодой семинарии (в связи с расширением епархии, официальной резиденцией епископа Иннокентия становится г. Якутск).

В своём отчёте от 1 мая 1850 года архиепископ Иннокентий приводит следующие данные о текущем состоянии Северо-Американской и Алеутской епархии, имелось: 9 церквей, 37 молитвенных, 9 священников, 2 дьякона и полный штат причетников, количество окормляемых составляло около 15 тысяч человек [4, с.52]. В этом отчёте епископ отмечает «жертвенный апостольский характер служения священника-миссионера, плоды этого служения суть оставление местным населением прежних языческих верований, улучшение нравов, просвещение» [4, с.57].

Продажа в 1867 году Аляски внесла значительные изменения в условия миссионерской деятельности Русской Православной Церкви в Америке и положение клира. Благодаря активному участию Архиепископа Иннокентия, в договор о продаже был внесён пункт о том, что всё имущество (земельные участки, храмы, часовни) РПЦ на Аляске оставались

собственностью Церкви. По решению Св. Синода, на содержание епархии ежегодно отчислялся один процент от суммы, вырученной от продажи Аляски. Достигнутые в ходе переговоров о продаже Аляски договорённости в отношении деятельности миссии очень часто нарушались администрацией Соединённых Штатов, тем самым осложняя работу миссии.

Библиография

1. Барсуков И.П. Иннокентий, Митрополит Московский и Коломенский, по его сочинениям, письмам и рассказам современников / И.П. Барсуков. – Репр. воспр. с изд.: М., 1883. - М.: Фирма Алесь, 1997. – 840 с.
2. Иванов А. Православие в Америке // ЖМП. – 1955. - № 1. - С.52.
3. История Православия в Америке. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://acathist.ru/en/novosti/item/605-istoriya-pravoslaviya-v-amerike>
4. Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского / Собр. Иваном Барсуковым, действ. член. о-ва истории и древностей рос. при Моск. ун-те... Кн. 1-3. – Санкт-Петербург: О-во ревнителей рус. ист. просвещения в память Александра III, 1897–1901. - Кн. 1: 1828–1855. – 480 с.

УДК 821.161.1

Фокина Анастасия Владимировна
кандидат филологических наук,
доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин
Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
aperetyagina@mail.ru

Отголоски пушкинской традиции в повести И.С. Тургенева «Ася»

Аннотация. В статье рассматривается повесть И.С. Тургенева «Ася» сквозь призму отголосков в ней пушкинской традиции. Несомненно, творчество А.С. Пушкина оказало глубинное влияние на художественный мир

И.С. Тургенева. На примере повести «Ася», написанной в период выхода из творческого кризиса, прослеживается, как влияние Пушкина на писателя вступает в органический синтез с лично пережитым и передуманным.

Ключевые слова: И.С. Тургенев; Полина Виардо; пушкинская традиция; «Ася»; художественный мир писателя; реминисценция; сюжетные параллели; «Евгений Онегин».

Fokina Anastasia V.
Ph.D. (philology),
associate professor of the department of
social and humanitarian disciplines of the
Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
aperetyagina@mail.ru

The echoes of Pushkin's tradition in the novel of I.S. Turgenev «Asya»

Abstract. The article deals with the story of I.S. Turgenev «Asya» through the prism of echoes of Pushkin's tradition in it. Undoubtedly, the work of A.S. Pushkin had a profound influence on the artistic world of I.S. Turgenev. On the example of the story «Asya», written in the period of way out of the creative crisis, one can see how Pushkin's influence on the writer comes into organic synthesis with what had been personally experienced and thought over carefully.

Key words: I.S. Turgenev; Pauline Viardot; Pushkin's tradition; «Asya»; the writer's artistic world; reminiscence; plot parallels; «Eugene Onegin».

Идейно-художественное развитие Тургенева отмечено постоянными исканиями, крупными поворотами, непрерывным расширением творческого горизонта, глубокими изменениями воззрений, принципов художественного обобщения жизни. И именно творчество А.С. Пушкина представлялось Тургеневу образцом объективного воспроизведения действительности, только не холодного, не бесстрастного, а согретого внутренним огнём, озарённого романтическим светом. Влияние идейного содержания пушкинского творчества лишь укрепляло и проясняло сложившееся в самом писателе. Любовь к человеку, стремление раскрыть его несомненную духовность, вера в конечное торжество добра – всё это составляет пафос творческой деятельности Тургенева.

По мнению Г.Б. Курляндской, известного исследователя-тургениведа, в творчестве Пушкина Тургенев нашёл высший синтез мысли и чувства [1, с.11]. Именно пушкинская поэзия, а не проза, где лирико-созерцательное начало приглушено, оказалась наиболее близка Тургеневу. В поэтическом темпераменте поэта его поразила «эта особенная смесь страстности и спокойствия, или, говоря точнее, эта объективность его дарования, в котором субъективность его личности сказывается лишь одним внутренним жаром и огнём» [6, с.,15, с.61].

Произведения А.С. Пушкина поражали Тургенева соразмерностью и красотой. В своей речи на открытии памятника Пушкину в Москве в 1880 году он вспоминал, что П. Мериме «сравнивал Пушкина с древними греками по равномерности формы и содержания образа и предмета, по отсутствию всяких толкований и моральных выводов» [6, с.15, с.70]. Эту гармоничность Пушкина, способность изображать жизнь объективно и с пафосом – страстью, идущей изнутри, Тургенев считал следствием внутренней духовной свободы величайшего поэта. Себя по природе своего таланта он относил к пушкинскому направлению [1, с.11].

Повесть «Ася» (1857 г.) создаётся в сложный для Тургенева период выхода из душевного и творческого кризиса. В этот период он переживал глубокую размолвку с Полиной Виардо, тревожился за судьбу находившейся на воспитании в её семействе своей дочери Полины. Драматические ноты глубокого разочарования в жизни звучали тогда в его письмах к друзьям: «О себе говорить не стану: обанкрутился человек – и полно; толковать нечего. Я постоянно чувствую себя сором, который забыли вымести» [П., 3, с.91]. «Да, любезнейший Павел Васильевич, – тяжёлую я провел зиму, такую тяжёлую, что, кажется, в мои лета уж и не след бы...» [П., 3, с.103]. «Тёмный покров упал на меня и обвил меня; не стряхнуть мне его с плеч долой» [П., 3, с.161].

«Проведя зиму в одинокой, холодной парижской квартире, потрясённый, выбитый из колеи Тургенев нажил мучительную болезнь, ещё более усугубившую переживаемую им душевную драму. О возвращении в Россию нельзя было и мечтать: он нуждался в срочном лечении. Летом Тургенев отправился в курортный немецкий городок Зинциг, уничтожив все записи, все планы задуманных произведений. К физическим недугам прибавилось изнуряющее чувство пустоты, творческого кризиса, полной человеческой беспомощности. Он искал уединения...

Городок ему понравился своим местоположением у подошвы двух высоких холмов, своими дряхлыми стенами и башнями, вековыми липами, крутым мостом над светлой речкой, впадавшей в Рейн. Он любил бродить по городу тёплыми июльскими вечерами, смотреть на величавую реку и размышлять о своих отношениях с Виардо, с дочерью, просиживая долгие часы на каменной скамье под одиноким ясенем.

Однажды после вечерней прогулки он шёл домой, уже ни о чём не размышляя, но со странной тяжестью на сердце, “как вдруг его поразил сильный, знакомый, но в Германии редкий запах”. Тургенев остановился и увидел возле дороги небольшую грядку конопли. Её степной запах мгновенно напомнил ему родину и возбудил в душе страстную тоску по ней. Ему захотелось дышать русским воздухом, ходить по русской земле. “Что я здесь делаю, зачем таскаюсь в чужой стороне между чужими? – подумал он, – и мертвенная тяжесть, которую он ощущал на сердце, разрешилась внезапно в горькое и жгучее волнение”.

Это было начало повести “Ася”, наиболее полно передающей тургеневские раздумья о судьбе дочери, о своей несчастной любви, о потерянной, как ему казалось, жизни» [2, с. 328-329].

«Обнимаю тебя за повесть и за то, что она прелесть как хороша, – писал Тургеневу Некрасов. – От неё веет душевной молодостью, вся она – чистое золото поэзии. Без натяжки пришлась эта прекрасная обстановка к поэтическому сюжету, и вышло что-то небывалое у нас по красоте и чистоте. Даже Чернышевский в *искреннем* восторге от этой повести» [4, с.101]. Некрасову вторил Панаев: «Повесть твоя – прелесть. Спасибо за неё: это, по моему, одна из самых удачных повестей твоих. Я читал её вместе с Григоровичем, и он просил написать тебе, что внутри у тебя цветет фиалка» [7, с. 100]. О лиричности, поэтичности повести писали по выходе произведения многие, и уже в самых ранних отзывах отмечалось сходство сюжетов «Аси» и «Евгения Онегина».

Даже Д.С. Мережковский, который считал, что вся послепушкинская русская литература с каждым шагом – с каждым новым писателем – всё более и более удалялась от Пушкина, изменяла его нравственным и эстетическим идеалам, считая себя при этом их верною хранительницею, признавал Тургенева «...в некоторой мере законным наследником пушкинской гармонии и по совершенной ясности архитектуры, и по нежной прелести языка» [3, с. 161].

Повесть «Ася» интересна уже тем, что в ней отсылки к Пушкину лежат на поверхности текста. Однако, благодаря этой открытости, с особой наглядностью обнаруживается то, как пушкинские мотивы и образы, вплетаясь в тургеневскую повествовательную ткань, обретают новую мелодическую окраску, обрастают новыми значениями, становятся строительным материалом в становлении тургеневского художественного мира [5, с. 98].

Практически в первой фразе повести появляется раскавыченная цитата из Пушкина, где излагаемые события обозначены как «дела давно минувших дней», – и далее таких цитат, реминисценций, аллюзий будет немало. Творческая преемственность одного писателя относительно другого выражается не в самом факте цитирования или даже использования чужих

образов и мотивов, а в созидательной активности этих элементов в рамках нового художественного целого. Тургеневская апелляция к Пушкину, несомненно, носила концептуальный, принципиальный характер [5, с. 98].

По мнению Г.М. Ребель, начиная с «Евгения Онегина», над судьбами героев русской литературы довлеет роковое «но». «*Но* я не создан для блаженства...» – «*Но* я другому отдана...». Так перекликаются Евгений Онегин и Татьяна Ларина в художественном пространстве пушкинского романа, своими «но» пространство это формируя, сюжетно предопределяя и композиционно стягивая. Содержательно «но» оказывается сильнее того, чему оно противоречит: ожившему душевному трепету – в случае Онегина и выстраданной годами любви – в случае Татьяны. Структурно и, шире, художественно «но» – движущая сила, энергетический источник и архитектурная скрепа пушкинского романа [5, с. 99].

Пушкиным задана и сюжетная формула, в которой с максимальной эффективностью срабатывает это «но»: «А счастье было так возможно, / Так близко!.. Но...» В русской литературе XIX века эта формула с успехом прошла многократные испытания на несомненную жизнеспособность и художественную продуктивность.

Именно к этой формуле, наращивая на неё новую художественную ткань, восходят повести о любви и романы И.С. Тургенева, в том числе и «Ася», сюжет которой строится как неудержимое и беспрепятственное движение к счастью, венчающееся неожиданным и неизбежным обрывом в безысходное «но».

В первый же вечер, который Н.Н. проводит с Гагиными, для него преображается картина окружающего мира: раздвигаются его рамки, и уютный маленький городок оказывается всего лишь частью доступного взору пространства, простирающегося в неоглядную даль и высь. Изменяется и оркестровка этой картины: звуки доносящейся издали музыки теперь «казались слаще и нежнее», и, словно в ответ на волнующий и томящий ланнеровский вальс, «все струны сердца» героя «задрожали», в душе его затеплились «беспредметные и бесконечные ожидания», и вмиг нахлынуло – как озарение, как дар судьбы – неожиданное, необъяснимое, беспричинное и несомненное чувство счастья. Попытка рефлексии по этому поводу: «Но отчего я был счастлив?» – категорически пресекается: «Я ничего не желал. Я ни о чём не думал...». Важен чистый остаток: «Я был счастлив». (Здесь уместно вспомнить пушкинскую «Сцену из “Фауста”»: «А был ли счастлив?»).

Так, в перевёрнутом своём состоянии, минуя необходимые этапы возможности и близости, игнорируя какие бы то ни было обоснования, перескакивая через все предполагаемые сюжетные подступы, сразу с конца, с итога, недостижимого для героев «Евгения Онегина», обречённых лишь на финальный вздох: «А счастье было так возможно, так близко...», –

подчёркнуто полемически («Я был счастлив») начинает в тургеневской повести свою работу пушкинская формула счастья [5, с.100].

В черновой рукописи Тургенев более резко и определённо проводил линию внутреннего сопоставления истории любви своих героев с трагической любовью героев «Евгения Онегина». Тема пушкинской Татьяны, её судьбы сопоставляется с судьбою Аси. В черновом варианте текста упоминалось имя Пушкина, несколько ниже герой упрекал себя в том, что он мог девушке, признавшейся ему в любви, «холодно читать <...> наставления» – слова, не вошедшие в окончательную редакцию и представляющие собой скрытую цитату из «Евгения Онегина».

Повесть «Ася», как и роман «Евгений Онегин», построена на попытке понять, что такое человек, каково его отношение к другому, какова его жертва во имя другого. Человек может любить не только себя, но любить другого больше, чем себя. Однако герой повести «Ася», как и Онегин, не знает, что такое любовь, и когда любовь пришла, он не узнал её, как не узнал Онегин Татьяну на светском балу в Петербурге.

Любовь – дыхание Божие в человеческом сердце, и влюблённость – одно из его проявлений. Неслучайно начинается повесть описанием «маленькой статуи Мадонны с почти детским лицом и красным сердцем на груди, пронзённым мечами» [С., 7, с.73], которая скорбно глядела из ветвей одинокого огромного ясеня, и заканчивается, как бы окантовывается, той же печалью в глазах «маленькой <...> Мадонны» [С., 7, с.120]. Богоматерь, пронзённая мечами, умягчает злые сердца, прибавляет великодушия и милосердия.

Завершая разговор об «Асе» Тургенева, будет уместным вспомнить анонимный отзыв в «Санкт-Петербургских ведомостях» (1858 г., № 26), в котором критик отмечает сходство сюжетов «Аси» и «Евгения Онегина» и утверждает, что невольное воспоминание о знаменитом романе в стихах не вредит восприятию «Аси»: «Такой тёплой кисти в обрисовке характеров, такой благородной нежности в изображении душевных движений, какую мы встречаем у г. Тургенева, нет ни у кого другого из наших писателей».

Библиография

1. Курляндская Г.Б. Пушкинское начало в творчестве Тургенева (К 200-летию со дня рождения Пушкина). – Спасский вестник. – № 5. – 1999. – С. 10–15.
2. Лебедев Ю.В. Тургенев. ЖЗЛ. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 328–329.
3. Мережковский Д.С. Полн. собр. соч. Т. 18. – М.: Типография И.Д. Сытина, 1914.
4. Некрасов Н.А. Полн. собр. соч. и писем: В 15 т. – Т. 14, кн. 2. – СПб.: Наука, 1999.

5. Ребель Г.М. Пушкинские мотивы и образы в повести И.С. Тургенева «Ася» // Вестник Удмуртского университета. – № 5(1) – 2006. – С. 97–110.

6. Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем в 28 т. Сочинения в 15 т. Соч. – Т.15. – М.; Л.: Наука, 1968. – С. 71. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте с указанием серии (Сочинения – С, Письма – П), тома и страницы.

7. Тургенев и круг «Современника». Неизданные материалы. 1847–1861. – М.; Л.: Академия, 1930.

УДК 82

Лопин Роман Анатольевич
кандидат философских наук,
доцент кафедры миссиологии
Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
lopin_ra@mail.ru

Лопина Мария Романовна
магистрант кафедры философии и теологии
НИУ «БелГУ»,
Россия, г. Белгород
lopinamarya@yandex.ru

Воспитать «маленьких людей» в любви к Отечеству и Богу: Лидия Чарская в детской литературе православной России

Аннотация: Статья посвящена литературному наследию Л.А. Чарской, его месту и значению в духовно-нравственном патриотическом воспитании подрастающего поколения, проблеме включения литературных произведений Л.А. Чарской в современную систему воспитания.

Ключевые слова: детская литература; чтение; книга; патриотическое воспитание; отечественная культура; Российская империя; духовно-нравственные ценности.

Lopin Roman A.
Ph.D.,
associate professor of the Department of missiology
of the Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
lopin_ra@mail.ru

Lopina Maria R.
graduate student of philosophy and theology department
of Belgorod State University,
Russia, Belgorod
lopinamarya@yandex.ru

**To educate «little people» in love to country and God:
Lydia Charskaya in children's literature of Orthodox Russia**

Abstract: the article is devoted to the literary heritage of L.A. Charskaya, its place and importance in spiritual and moral patriotic education of younger generation, as well as to the problem of inclusion of literary works of L.A. Charskaya into the modern educational system.

Key words: Children's literature; reading; a book; patriotic education; national culture; Russian Empire; spiritual and moral values.

Огромная роль чтения в образовании, развитии и воспитании человека общеизвестна. В процессе приобщения человека к чтению, уже с детского возраста, книга для него является источником всевозможных знаний, развивает кругозор, мышление, фантазию, память, учит грамотно говорить и писать, определяет в его сознании понятия добра и зла, рассказывает о правилах поведения, формируя духовно-нравственные, мировоззренческие ценности человека.

В отечественной культуре детское чтение всегда было значимо. В процессе ее развития в словесности, а позднее и в литературе не был обделен вниманием детский жанр, нашедший свое выражение как в поэтических произведениях, так и в прозе. К XIX-му столетию в ней детская литература окончательно оформляется как самостоятельное явление, обладающее уникальной художественной и культурной ценностью [4]. Басни И.А. Крылова, баллады В.А. Жуковского, лирические стихотворения, поэмы и сказки А.С. Пушкина, произведения Н.В. Гоголя, М.Ю. Лермонтова, П.П. Ершова и многих других русских писателей и поэтов составили драгоценный пласт литературного наследия этой эпохи, адресованный детям.

Тенденция развития литературного детского жанра, не прерываясь, продолжилась до революционного периода XX столетия (продолжилась она инертно и после революции, но только с более идеологическим окрасом), фактически ни один русский писатель не обходил детской темы. Многие из дошедших до нас произведений таких классиков, как Л. Толстой, А. Чехов, Е. Поселянин, И. Шмелев и др. говорят об этом. К периоду рубежа эпох принадлежит и незаслуженно забытое имя одной из самых читаемых писательниц того времени, стоявших в одном ряду с известными классиками, Лидии Чарской. По результатам анкетирования, проведенного Е. Данько в 1934 г., Л. Чарская по степени популярности стоит в одном ряду с А. Пушкиным, М. Лермонтовым, Н. Гоголем [3].

Лидия Алексеевна Воронова, в замужестве Чурилова, известная под псевдонимом Чарская, оставила детям серию замечательных повестей и рассказов, около трех десятков стихотворений, а также несколько произведений для взрослых. За весь период творчества в свет вышло более восьмидесяти ее книг [8].

Свой жизненный путь Л. Чарская описала в нескольких произведениях: детство – «Моя жизнь», время обучения в институте – «Большой Джон», юность – «На всю жизнь», взрослые годы – «Мой принц». Несмотря на яркие волшебные образы, живущие в этих произведениях, основные биографические линии жизни писательница в них достоверно сохранила. Хорошим литературным произведением стал и ее дневник, вышедший в печать под названием «Записки институтки».

Л. Чарская начала свой литературный путь еще в детстве, принявшись сочинять стихи с 10 лет, а вести дневник – с 15-ти [1]. Ее способность запоминать различные события, происходящие с ней, а также с ее друзьями и подругами детства, отразилась в сюжетах ее книг, которые представляют собой фрагменты воспоминаний, отрывки чьих-то жизней, переплетения пережитых и еще переживаемых чувств. Искренность, открытость, доброта, справедливость, четкое разделение героев на положительных и отрицательных, увлекательный сюжет – все это характерные черты произведений Л. Чарской. Ее книги, адресованные детской и юношеской аудитории, но с удовольствием читаемые и взрослыми, можно разделить на четыре направления: исторические («Газават», «Грозная дружина», «Один за всех» и др.), о любви («Ее величество любовь», «На всю жизнь» и др.), приключенческие («Лесовичка», «Сибирочка», «Щелчок» и др.) и посвященные школьной жизни («Записки институтки», «Приютки», «Таита» и др.). Работы для взрослых малочисленны в сравнении с количеством написанных детских произведений: статья «Профанация стыда», исторический роман «Евфимия Старицкая», романы «Чужой грех», «Мошकारа», «Право сильного», «Во власти золота», «К солнцу!», «Песни земли» и др. [9] Особую страницу творчества писательницы занимают сказки.

Их необычность выражается в том, что конец, зачастую, оказывается грустным. В предисловии к книге «Сказки голубой феи» детский поэт, писатель, драматург, переводчик Р.С. Сеф утверждает, что сказки Л. Чарской «победили время, а точнее безвременье», их правдивость и содержательность, по его мнению, могут учить будущие поколения «доброте, отваге, честности и бескорыстию» [12].

Талантливая в жанре прозы, Л. Чарская была не менее талантлива и в стихосложении. Три выпущенные ею книги: «Веселая дюжинка», «Голубая волна», «Смешные малютки» (в четырех выпусках) [5] – содержали в себе стихотворения различной тематики: начиная от фантастических сказочных сюжетов («Фея весны», «В старом саду») и стихов для самых маленьких («Друзья», «Большая стирка»), заканчивая философскими зарисовками («Туда», «Озера»), красивыми описаниями природы («Зима», «Кувшинки»), любовной лирикой («Туман»), а также патриотическими мыслями о долге солдата («В полевом лазарете»), о русской славе («В Карпатах»). Особого внимания заслуживает духовное направление в ее поэзии («Два венца», «Ангел у постели ребенка», «Детская молитва», «За лучистой звездой», «Земля и солнце», «Колокола» и др.).

Популярность Л. Чарской в начале XX века подтверждается словами педагога и историка Н.В. Чехова: «Если считать наиболее популярным писателем того, чьи сочинения расходятся в наибольшем количестве экземпляров, то самым популярным детским писателем должна быть признана в настоящее время госпожа Лидия Чарская» [11, с.4]. Это явление описывает журнал «Задушевное слово»: «В истории новейшей детской литературы, на наших глазах, произошел факт совершенно небывалый: появилась писательница, которая буквально заполонила сердца юных читателей, стала их кумиром <...>, писательница, произведениями которой дети всех возрастов положительно зачитываются, писательница, которую они ставят рядом с величайшими корифеями русской художественной литературы» [13, с.111]. О признании ее таланта свидетельствует стихотворение «Памяти Нины Джаваха», написанное М. Цветаевой, посвященное одному из самых ярких и любимых детьми образов Л. Чарской – Нине Джаваха, образу, который не мог не затронуть чуткое детское сердце, в том числе сердце будущей великой поэтессы.

С изменением государственной идеологии после 1917 года Л. Чарская, как и многие представители дореволюционной культуры русского слова, «изгоняется из литературы», книги и журналы с ее публикациями изымаются из библиотек. До сегодняшнего дня не составлена полная библиография автора, так как следствием изъятия произведений стала безвозвратная утрата некоторых из них. «Новый взгляд» на творчество Л. Чарской был предложен критикой К.И. Чуковского. С его подачи вплоть до 90-х годов XX столетия писательница считалась «гением пошлости».

Выражаемые в произведениях патриотические чувства, передаваемые любовью к Государю и Отечеству, вера в Бога – все это было несовместимо в произведениях Л. Чарской с новым политическим строем и введенной идеологией.

Запрет публиковаться и лишение творческой деятельности оставили Л. Чарскую без каких-либо средств к существованию. С большим трудом писательница смогла впоследствии опубликовать несколько маленьких книжечек для малышей под псевдонимом Н. Иванова. Любители ее творчества оказывали посильную помощь, но не могли в силу сложившейся политической ситуации в стране обеспечить ей достойное существование. Л. Чарская умерла в полной нищете в возрасте 62 лет и была похоронена на Смоленском кладбище г. Ленинграда.

Новую жизнь произведения Л. Чарской обрели в 90-е годы XX века. Издательства Москвы, Ленинграда, Риги, Иркутска, Саратова и других регионов принялись издавать некоторые повести, рассказы, сказки писательницы, которые сразу же заслужили любовь читателей. В 2005 году издательство сестричества во имя святителя Игнатия Ставропольского при храме Сошествия Святого Духа на Лазаревском кладбище г. Москва совместно с некоммерческим фондом Содействия книгопечатанию «Русская миссия» начали издание полного собрания сочинений Л. Чарской. Хотя это издание имеет ряд недостатков: беспорядочное расположение произведений, переименование некоторых из них, отсутствие точных сведений об авторе, изменение оригинальных текстов редакцией, да и неполнота полного собрания сочинений, – все же оно обладает огромной ценностью, а именно, благодаря ему современное поколение узнало имя замечательной писательницы Л. Чарской и смогло ознакомиться с весомой частью ее творчества. В свет вышло 54 тома. Чуть позже издательство «Терра-Книжный клуб» выпустило 5-томное собрание сочинений. Сегодня внимание к жизни и творчеству Л. Чарской уделяют многие издания. Не обошел ее имени для своей популяризации в российском обществе и американский женский журнал «Космополитен», поместив статью о некогда любимой в России русской писательнице в рубрике «Женщина века» [2].

Заслуживают внимания и экранизации произведений Л. Чарской, к сожалению, не многочисленные: «Миражи» (1915 г.), «Сибирочка» (2003 г.) [6]. Детская православная просветительская программа «Доброе Слово» – проект телеканала «Радость Моя» – ряд своих выпусков посвящает творчеству Л. Чарской, предлагая для детей чтение ее книг, сопровождаемое ярким иллюстративным материалом, например, «Записки маленькой гимназистки», «Лишний рот». В другом проекте этого телеканала «Сказки и истории» тоже отводится место литературному творчеству писательницы: в виде маленького телеспектакля разыгрывается «Сказка про короля “Серебряную бороду”». Не остались без внимания произведения Л. Чарской и в проекте библиотеки-

филиала № 8 МУК ЦБС г. Арзамаса Нижегородской области «Я прочитал и вам советую...» – один из роликов, размещенных в сети Интернет, знакомит аудиторию с биографией автора и с ее произведением «Записки маленькой гимназистки» [7], имеются ролики и о других произведениях Л. Чарской, например, «Сибирочка», «Лесовичка».

Востребованность творчества писательницы подтверждается не только существованием различных печатных изданий, но и изобилием аудиокниг. «Счастливчик», «Грозная дружина», «Смелая жизнь», «Княжна Джаваха», «Генеральская дочка» и многие другие произведения оживают для детей голосами талантливых исполнителей.

В настоящее время функционирует интернет-сообщество, посвященное творчеству Л. Чарской (www.diary.ru/~charskaya) [10], на котором размещена библиография и биография писательницы, статьи о ее творчестве, тексты некоторых произведений, а также ведется активный обмен мыслями между участниками в созданных тематических обсуждениях.

Л. Чарская покорила несколько поколений глубиной, добротой и открытостью своей души, прямым отражением которой являются ее произведения. Удивительное отношение к детям, свойственное писательнице, можно почувствовать, прочитав ее стихотворение «Озера»:

*Хрустальные воды лазурных озер
Хранят в себе все отраженья
И леса, и нивы, и рощи, и гор, и рук человека творенья.
Хрустальные души детишек живых
Не те же ль живые озера?
Ничто не пройдет незаметным для них, –
Для светлого, детского взора.
Они отражают, как в чистых водах,
И счастье, и боль, и невзгону...
Храните же в этих хрустальных сердцах
Прозрачную, чистую воду!*

Последние две строчки этого стихотворения можно считать главным принципом, которого придерживалась писательница, создавая новые и новые книги для детей. Л. Чарская учила не только доброте и любви к ближнему, терпению, отзывчивости, состраданию, взаимопомощи и прощению, но и человечности, бескорыстию, честности, отваге и искренности. Вкладывая в душу ребенка понятия о достоинстве, о вере, о Родине, писательница пыталась подготовить подрастающего человека к взрослой жизни, давая ориентир на хорошее, не приукрашивая и не сглаживая реальное. «Этика души ребенка – это целая наука, целая поэма и целое откровение. К ней надо подступать нежно, чуть слышно, осторожными ласковыми руками...», –

писала Л. Чарская в своей статье «Профанация стыда» [14]. Тут же она отмечала: «Дети – ведь тоже люди, правда, маленькие люди, но гораздо более пытливые, чуткие, анализирующие и сознательные, нежели взрослые, даже более сознательные» [14].

Но не только благодаря духовной, христианской наполненности ценится творчество этой замечательной писательницы. Современная исследовательница литературного наследия, оставленного Л. Чарской, Е.И. Трофимова утверждает, что «благодаря ее [Чарской – авт.] перу сохранилась одна из стилистик родной речи конца XIX – начала XX века, одна из сторон русской культуры последних десятилетий существования Российской империи» [1]. Таким образом, творческое наследие Л. Чарской – клад не только для широкого круга читателей, но и для специалистов, занимающихся изучением русской литературы и русской культуры в целом.

XX век безжалостно пытался стереть из памяти людей имена многих замечательных писателей и поэтов, достойных детей своего Отечества. К счастью, творческое наследие этих людей чудесным образом было сохранено любителями и ценителями их таланта, благодаря чему их произведения вновь вернулись к своим читателям. Хочется надеяться, что имя Л. Чарской тоже займет свое заслуженное место в жизни читающих современников наряду с представителями русской классической литературы, что будет справедливо.

Библиография

1. Андриюшина, С.В. По волнам памяти (О творчестве Л.А. Чарской) / С.В. Андриюшина. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://бого.рф/2013/01/по-volnam-pamyati-o-tvorchestve-l-a-charskojj/>
2. Борисова А. Хорошие девочки Лиды / А. Борисова // Космополитен, 2013. – № 12. – С. 290-292.
3. Данько, Е. О читателях Чарской / Е. Данько // Журнал «Звезда», 1934, № 3. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://charskaya.diary.ru/p190475712.htm?oam#more1>
4. Здир, В. История отечественной детской литературы: XIX век / В. Здир. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.solnet.ee/parents/kn_01_16.html
5. Лидия Алексеевна Чарская // Биографический указатель. ХРОНОС – всемирная история в интернете. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.hrono.info/biograf/bio_ch/charskaja_la.php
6. Лидия Чарская // Справочник по собраниям сочинений «Bookinistic». Библиографии авторов. Экранизации. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://bookinistic.narod.ru/rus/ch/charskaya.htm>

7. Лидия Чарская. Цикл «Я прочитал и вам советую...».
[Электронный ресурс] – Режим доступа:
http://www.youtube.com/watch?v=CsX26ER7_8Q
8. Русаков, В. Как живет и работает автор «Княжны Джавахи» / В. Русаков. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://charskaya.lit-info.ru/charskaya/articles/rusakov-kak-zhivet-avtor.htm>
9. С другой стороны (обзор «взрослого» творчества Лидии Чарской). [Электронный ресурс] – Режим доступа:
<http://www.diary.ru/~charskaya/p140933003.htm?oam>
10. Сообщество, посвященное творчеству Л. Чарской. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.diary.ru/~charskaya/p0.htm?oam#more1>
11. Чарская, Л.А. Сказки голубой феи / Л.А. Чарская. – Рига: «Альбатрос», 1994. – 143 с.
12. Чарская, Л.А. Сказки голубой феи / вст. ст. Р.С. Сеф. – М.: Центр общечеловеческих ценностей. [Электронный ресурс] – Режим доступа:
http://az.lib.ru/c/charskaja_1_a/text_0670.shtml
13. Чарская, Л.А. Один за всех. Повесть о жизни великого подвижника Земли Русской / Л.А. Чарская – М.: МП «Кукольный дом», ТПО «Светоч», 1992. – 112 с.
14. Чарская, Л.А. Профанация стыда / Л.А. Чарская. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.diary.ru/~charskaya/p107868863.htm?oam#more1>

УДК 343.985

Полторацкая Светлана Владимировна
кандидат филологических наук,
доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин
Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
poltoratskaia@bsu.edu.ru

Ф.М. Достоевский и И.С. Шмелев: проблема «русскости»

Аннотация: в статье дана попытка осмысления политической позиции русских эмигрантов. Необходимость данного литературоведческого исследования назрела в виду крайней политизированности литературы первой волны эмиграции. Несмотря на разницу во взглядах, позиция писателей в целом может быть расценена как славянофильская. Основанием для

формирования такой позиции стали две весомые причины: неприятие большевистской власти и фактическая утрата Родины.

Ключевые слова: русская идея; эмиграция; христианско-освободительная позиция.

Poltoratskaya Svetlana V.
Ph.D. (philology),
associate professor of the department of
social and humanitarian disciplines of the
Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
poltoratskava@bsu.edu.ru

F. M. Dostoevsky and I. S. Shmelev: the problem of «Russian-ness»

Abstract: In the article it is given an attempt of comprehension of a political position of Russian emigrants. The necessity of literary research is determined by radical politicization of the first wave's emigration literature. In spite of difference of outlooks a position of writers on the whole can be defined as Slavophil. Formation of such a position was a result of two ponderous reasons: rejection of Bolshevik dictatorship and the factual loss of the mother land.

Key words: Russian idea; emigration; a Christian-liberation position.

*...Вся эта ваша заграница, и вся
эта ваша Европа – все это одна
фантазия. И все мы за границей,
одна фантазия... помяните мое
слово, сами увидите!*

Ф.М. Достоевский «Идиот»

В начале XX века проблема «русскости» становится судьбоносной в связи с революционными событиями, особую актуальность она приобретает для русского зарубежья, так как после октябрьского переворота жизнь для многих людей науки и искусства в России оказалась невозможной, они были вынуждены эмигрировать. Оставив свой родной край, писатели и художники, мучимые ностальгическими чувствами, создают образ милой их душам России в своих произведениях. Поэтому можно считать закономерным появление мотива потерянной Родины в творчестве почти каждого русского

писателя-эмигранта, который во многих произведениях обретает лейтмотивное воплощение. В этой связи можно согласиться с утверждением профессора В.В. Агеносова: «Сквозным лейтмотивом всей русской литературы за рубежом проходит тема России» [1, с.8.]. Следует особо подчеркнуть, что русское зарубежье, перенесшее весь культурный и нравственный багаж на чужбину, в короткий срок самоорганизовалось и начало действовать как живой, полноценный и духовно стойкий собирательный индивидуум. Иными словами, каждая страна, принявшая под свой кров русских эмигрантов, служила лишь почвой для сохранения и приумножения той культуры, которая уже погибла в большевистской России, но процветала в царской. Этот удивительный феномен создания своего «микрогосударства» внутри чужой страны имел как следствие особое, близкое к экзальтации, отношение ко всему *русскому* (старому, но ни в коем случае не большевистскому) со стороны членов этого «микрогосударства». Русская диаспора хранила и оберегала свое национальное наследие (духовность, веру, культуру). И.А. Бунин, размышляя о миссии русской диаспоры, неукоснительно ставит самый мучительный для всех эмигрантов вопрос изгнанничества. «Мы в огромном большинстве своем не изгнанники, а именно эмигранты, то есть люди, *добровольно* покинувшие родину» (выделено нами. – С.П.) [2, с.148]. Преобразования советской России были настолько разрушительны, что, оставшись в России приверженцам старой культуры и духовности, можно было остаться *без* России. Попутно всплывают известные слова Марины Цветаевой, ставшие крылатыми в зарубежье: «*Вне* России это еще не *без* России» (выделено нами. – С.П.), а также строчка Зинаиды Гиппиус, ставшая поговоркой: «Мы не в изгнание, мы – в послание». Остаться в России значило принять тот строй, который «физиологически» не терпел Бунин, который более не смог бы вынести Шмелев, после, как ему казалось, временной эмиграции.

Таким образом, писатели уехали из России, чтобы остаться верными ей. Иронией судьбы указ В.И. Ленина по поводу высылки «неугодных» русских за пределы России делает огромный подарок русской национальной культуре в лице великих творцов эмиграции. Создали бы русские художники столько великих шедевров о России на родной земле – вопрос риторический. Тем не менее факт остается фактом, что именно в эмиграции творчество писателей первой волны достигает своего расцвета. Однако это не способствует их укоренению на чужой земле, мало кто из выдающихся русских эмигрантов обосновался (в материальном смысле этого слова) на долгое время в одном городе или заимел собственность. Например, большинство русских писателей ведут кочевой образ жизни (переезжают из города в город, из страны в страну, снимают углы), по меткому выражению Надежды Тэффи, «живут на чемоданах». Надежда вновь вернуться на родину не оставляет ни Бунина, ни Шмелева, побуждает их к творчеству, вселяет веру

в возрождение былой России. Личная трагедия невозвращения отчасти компенсируется творческими поисками и уникальным образом способствует возрождению «утраченной» России в художественных текстах.

Достаточно обоснованно звучит тонкое замечание современного ученого С.И. Кормилова: «Русское зарубежье по части изобразительных вольностей было скромнее, классичнее, интеллигентнее, чем ранняя советская литература. Но в чувственной представимости изображаемого мало кто мог соперничать с Иваном Буниным и Иваном Шмелевым. Потеряв свою Россию, они стремились запечатлеть на бумаге ее незабвенный образ с мельчайшими штрихами, только Бунин не скрывал, что пишет о невозвратимом прошлом, а Шмелев буквально жил иллюзией присутствия в *той* России» (курсив Кормилова. – С.П.) [3, с.35]. Именно С.И. Кормилов, говоря о Шмелеве, называет его одним из «наиболее последовательных выразителей русского православия».

Рассматривая особенности поэтики И.С. Шмелева, можно с убедительностью сказать, что она выросла из реалистической литературы XIX века, наследуя традиционность и классичность, и была ориентирована на правдоподобное изображение действительности. В произведениях писателя преимущественно лежат конкретные исторические события и описания реального быта. Художественные поиски И.С. Шмелева эмигрантского периода, где новаторство сочетается с глубокой традиционностью, представляет значительный интерес как пример восстановления духовных традиций в литературе XX века. В этой связи закономерно обращение художников разных эпох к подлинному реализму – «в высшем смысле» (Ф. Достоевский), который предполагает интерес писателей к «большой современности» (М. Бахтин), постановку и обсуждение нравственно-философских проблем, уяснение связей человека с культурной традицией, судьбами народов и всего человечества, вселенной. В сферу реализма как ведущего художественного метода классики, таким образом, входят и сверхъестественное, и откровение, и религиозно-философская утопия, и миф, и мистериальное начало, и категория чудесного, и Божий промысел, так что «метания человеческой души получают <...> трансцендентный смысл», соотносятся с такими категориями, как «вечность, высшая справедливость, провиденциальная миссия России, конец света, царство Божие на земле» [4, с.354]. Об этом неопровержимо свидетельствует как всемирно известное творчество русских писателей XIX века, так и их продолжателей в нашем столетии. Отрицание идеологии большевизма сопровождалось стремлением писателей-эмигрантов сохранить и приумножить культурное наследие народа. Как только русские беженцы почувствовали свою устойчивость в зарубежье, во весь рост встала проблема их *русскости*. Стремление сохранить «русский дух» за кордоном во многом обосновывало желание многих носителей отечественной культуры обращаться вне Родины к наследию Пушкина,

Гоголя, Толстого, Достоевского, Чехова и др. Произведения этих авторов читали в дореволюционной России, они воспроизводили образцы покинутой Родины, взывали к свободе, будили веру в будущее. У Шмелева такое увлечение классикой воплотилось в целом ряде произведений-воспоминаний, циклу которых писатель дает очень емкое по значению название – «Родное. Про нашу Россию. Воспоминания». Да и сами заглавия произведений говорят об их содержательной стороне – «Как мы открывали Пушкина» (1926), «Как я узнавал Толстого» (1927), «Как я стал писателем» (1929-1930), «Как я встречался с Чеховым» (1934).

Рассматривая творчество писателя под этим углом зрения, современный ученый в области духовного реализма И.А. Есаулов подчеркивает, что «художественный мир Шмелева как бы вбирает в себя (не вырастает *из*, но именно собирает в себя) и древнерусскую книжную традицию на воцерковление человека, и свойственную классической русской литературе XIX века имплицитную ориентацию на высший нравственный идеал, каким является Иисус Христос. <...> Однако после страшных испытаний XX века, после революций и мировых войн, после *расхристианивания* православной России <...> не только И.С. Шмелев, но и Б.К. Зайцев, И.А. Бунин, М.А. Осоргин совершенно иначе – именно «на расстоянии» – смогли увидеть ту Россию, которая была ими (и нами) потеряна, или же, точнее, у нас *отобрана*. Парадокс состоит в том, что только после этого потрясения оказалось возможно как бы обзреть жизнь ее в целом, попытаться подвести «предварительные итоги» тысячелетней православной традиции... Поэтому теперь и извечная неустроенность, словно бы *бесформенность*, российской мирской жизни уже не представляется объектом сатирического осмеяния, но принимается, получает христианское *оправдание* – как «богоданная» оболочка, сквозь которую можно и нужно узреть вечную и нетленную сущность России» (курсив Есаулова. – С.П.) [5, с.252–253]. Эти размышления вторят мысли Достоевского, высказанной в одном из писем (от 19 дек.1880 г. А.Ф. Благоврову): «У нас вся народность основана на христианстве. Слова: крестьянин, слова: Русь православная – суть коренные наши основы. У нас русский отрицающий народность, есть непременно атеист или равнодушный. Обратно: всякий неверующий и равнодушный решительно никогда не может понять и никогда не поймет ни русского народа, ни русской народности» [6, с.113]. Никто до Шмелева не изобразил в художественном произведении столь подробно, глубоко и ярко церковное бытие, суть православной аскетики, молитвы, и богослужений, однако это отнюдь не религиозный фанатизм. Яркость и непосредственность мироощущения подчеркиваются писателем посредством детского восприятия православного миропорядка. Писатель трансформирует религиозное чувство, тесно переплетая его с бытом, с повседневной жизнью русского человека. Православие для него – это сама жизнь, первооснова национального бытия и

национального характера. В этом ключе особенно показательны автобиографические рассказы Шмелева 20-30-х годов. Они вобрали в себя многое из человеческого и художественного опыта писателя, в известной мере обобщив полувековые искания, наблюдения и размышления, связанные с постижением главных для него вопросов: что такое Россия и русский человек; как и под воздействием каких обстоятельств и фактов формируются людские характеры, какова роль человека в познании себя и мира. Художественное отображение быта в этих произведениях играет значительную роль в воспроизведении не только колорита жизни на русской земле, но и создании многоцветного и неповторимого образа России.

Любимые герои Шмелева, живущие по-Божьи, целостно принявшие единую истину и безусловно служащие ей, представляют гармоничное воплощение соборного начала в самых различных вариантах русского характера. Это такие герои, как Степан («История любовная»); Дарья Степановна, Анна Ивановна («Няня из Москвы»); Горкин, Сергей Иванович («Лето Господне»); Бараночник Федя, монашек Саня («Богомолье»); Даринька, матушка Агния, Ольга Константиновна («Пути небесные»); др. Одним из самых ярких примеров соборного разума в русском человеке является няня из Москвы из одноименного романа. Дарья Степановна живет с внутренним пониманием и ощущением равенства всех людей перед Богом, независимо от греховности и даже порой вероисповедания. В сердце няни всегда найдется сочувствие к любому смертному, всепрощение и желание подать руку помощи, помолиться о душе. Вот что говорит она о татарине Османе, который помог ей с Катей попасть на пароход: «...Да мне бы все татарину тому подарить! Месяцу молится, а верный-то какой. Ведь он в рай попадет, в ра-ай... и спрашивать не будут, какой веры. Голову свою за нас клал. Да без него бы, может, и в живых-то нас не было. Ну, вот, возьмите... тата-рин, а и у него совесть есть. Только до месяца мог понять, а если бы он да Христа-то знал, в святые бы попал. Сколько я того татарина поминала, всегда за него молюсь» («Няня из Москвы»). Система персонажей «Няни из Москвы» уникальна по своему национальному составу: в своих странствиях няня встречается с турками, англичанами, немцами, евреями, татарами, калмыками и т.д. Эти встречи то длительны, то мимолетны, но характер отношений няни со множеством разноязыких персонажей неизменен: это ощущение близости и родства к любому человеку на земле.

На первый взгляд может показаться, что Шмелев наследует традицию Л.Н. Толстого, явно представленную в «Войне и мире» (пляска Наташи у «дядюшки», Пьер на батарее Раевского, Петя в партизанском отряде). Толстой утверждает в качестве нравственного идеала «семейные» отношения не только внутри рода, но и общее родство всех в целой общности «сверхсемьи», единение всего русского народа, а за этим – единение всего человечества.

Однако источник человеческой общности в «Войне и мире» и в «Няне из Москвы» неодинаков. У Толстого ее основой является природная жизнерадостность людей, которая проявляется также и в их естественном расположении друг к другу. У Шмелева основанием душевного согласия персонажей становится их любовь к Богу, а как следствие веры – почитание ближнего. Закономерно, что любовь Дарьи Степановны к людям проявляется прежде всего в молитве за них, национальность и вероисповедание для няни значения не имеют. Шмелев предвосхищает мысль, что ни один человек, стремящийся к свету и живущий по заповедям Божиим, не будет оставлен Богом. Спасутся все, боящиеся и сторонящиеся греха, делающие добро. В таком миропонимании Шмелев становится наследником традиции Достоевского, свою позицию писатель обозначил в многократно цитируемых словах из письма Н.Д. Фонвизиной: «...Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но и с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне досказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (курсив Достоевского. – С.П.) [7, с.176]. Шмелев и его герои в своем мирочувствии надеются на милость Божию и человеческую, что утверждает христоцентричную картину мира, а это отвечает православному пониманию соборности.

Шмелев называл романы Достоевского религиозными, считая, что своеобразие тем «Идиота» и «Братьев Карамазовых» обусловлены ориентацией автора на традиционные каноны святоотеческой литературы. В творчестве Шмелева открыто обнаруживаются внутрижанровые особенности древнерусской литературы: жития, сказы, видения и др. В зрелых романах Достоевского все чаще встречаются элементы проповеди, а также жития. У Шмелева – «Богомолье», цикл «Заметы», «Записки неписателя», «Неупиваемая чаша» представляют житийную традицию. Как у Достоевского, так и у Шмелева часто встречаются ссылки на жития, Священное писание, различного рода упоминания святых, рассказы об их подвижнической жизни («Подросток», «Братья Карамазовы», «Преступление и наказание» Достоевского; «Старый Валаам», «Пути небесные», «Няня из Москвы» Шмелева).

Следует отметить значительное отличие авторской позиции в произведениях вышеупомянутых авторов: у Достоевского его точка зрения не довлеет над героем, он даже в своей проповеди всегда знает о другом, *чужом* слове, *чужом* сознании, и, отвечая или вопрошая, всегда оставляет место *другому* мнению. Что касается Шмелева, то его авторская позиция часто

становится матрицей, которой подчиняются сюжетные ситуации и характеры. Это можно открыто увидеть особенно у эволюционирующих героев: образ Катички («Няня из Москвы»), Виктор Алексеевич Вейденгаммер («Пути небесные»).

Другим явным отличием в творчестве авторов становится подход к мотиву сна: у Достоевского – это кошмар, галлюцинация, близость к сумасшествию («Преступление и наказание», «Идиот»); герои Шмелева, напротив, прозревают во сне, могут видеть будущее, предрекать, часто сон несет успокоение, надежду, в иных случаях – предостерегает, удерживает от неправильных поступков («Няня из Москвы», «Пути небесные»). С другой стороны, и Достоевский, и Шмелев используют в своем творчестве мотив духовного ясновидения: Даринька в «Путьях небесных» Шмелева и князь Мышкин из «Идиота» Достоевского обладают этим даром.

Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой, безусловно, писатели различной художественной устремленности, находящиеся по разные стороны одной традиционной линии. Творчество Шмелева по сути тяготеет к традиции Достоевского. Однако даже разность мировоззрений художников не умаляет значимости и художественной ценности творений, как Достоевского, так и Шмелева. В этом аспекте интересна точка зрения И. Ильина по поводу национальной христианской культуры, которая, по его мысли, должна базироваться на личном совершенствовании художника, творящего по велению сердца и основываться на *внутренней свободе* и *выборе* своего творческого пути. «Именно так мы представляем себе творчество христианской культуры: сердца людей, потрясенные уже пережитыми и еще предстоящими бедствиями, вызванными духом безбожия и противохристианства, начнут *свободно возвращаться к созерцанию Христа и к внесению даров Его Духа в жизнь и культуру*» (выделено Ильиным. – С.П.) [8, с.324]. Эту великую надежду русский философ возлагает, конечно, на Россию, ее верных сынов, оказавшихся силою обстоятельств за пределами Родины. В этой связи подтверждением вышесказанного служит оценка Ильиным «Лета Господня», как произведения, которое своим содержанием отвечает на вопрос, как русские люди смогли вынести все испытания нашей национальной истории: это могло произойти лишь благодаря тому, что «*ставили свою душу в трепетную близость к Богу, получая от этой молитвенной близости: живую совесть, мудрое терпение, тихое трудолюбие, умение прощать и повиноваться <...> душу по-детски доверчивую, искреннюю, добрую и смиренно-покаянную; дар – веровать сердцем, и освящать лучами этой веры весь свой уклад, и быт, и труд, и природу, и самую смерть... Таков был дух Руси. Дух Православной Руси. Она крепко, непоколебимо верила в то, что близость к Богу дает не только правоту, ведущую на вершинах своих к святости, но и силу, жизненную силу, и стало быть победу над своими страстями, над природой и над врагами... О, зрелища*

страшное и поучительное! Русский народ утратил все это сразу, в час соблазна и потемнения, – и близость к Богу, и власть над страстями, и силу национального сопротивления, и органическое единомыслие с природой... И как утрачено все это сразу, вместе, – так вместе и восстановится...» (выделено Ильиным. – С.П.) [9, с.119]. Ильин вместе со Шмелевым верит в возрождение России в будущем, не определяя, насколько далеким будет оно. Значимость родной земли и надежда на возвращение в Россию у Шмелева была навсегда запечатлена в сердце. Тоска писателя находит сочувствие в словах Достоевского, сказанных его героиней Лизаветой Прокофьевной Епанчиной уже совершенно не узнававшему ее князю Мышкину: «... Вся эта ваша заграница, и вся эта ваша Европа – все это одна фантазия. И все мы за границей, одна фантазия...помяните мое слово, сами увидите!» («Идиот»). И в самом деле, эти слова оказались пророческими: все своими глазами увидели и прочувствовали русские эмигранты за границей, мало кто мог не согласиться с героиней Достоевского.

Библиография

1. Агеносов В.В. Литература русского зарубежья (1918–1996). – М., 1998.
2. Бунин И.А. Публицистика 1918–1953 годов. – М., 2000.
3. Русская литература 20-90-х годов XX века: основные закономерности и тенденции // История русской литературы XX века (20-90-е годы). Основные имена / Отв. ред. С.И. Кормилов. – М., 1998.
4. Хализев В.Е. Теория литературы. – М., 2000.
5. Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. – Петрозаводск, 1995.
6. Из русской мысли о России / Авт.-сост. И.Т. Янин. – Калининград, 2002.
7. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. – Т. 28. – Кн. 1.
8. Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Одинокий художник. – М., 1993.
9. Ильин И.А. Православная Русь // Ильин И.А. Одинокий художник. – М.: Искусство, 1993.

Раздел II. Научные статьи магистрантов и студентов семинарии

УДК 70.2.2.1/9.2.3.2.36

Капинос Роман Валерьевич
кандидат экономических наук,
научный сотрудник
Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
rkapinos@yandex.ru
Россия, г. Белгород
rkapinos@yandex.ru

Васильев Павел Андреевич
воспитанник 2 курса
Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород,
pasha_balt@mail.ru

Плахутин Алексей Юрьевич
воспитанник 2 курса
Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород

Современные проблемы православной агиографии России

Аннотация: В статье рассматриваются современные проблемы православной русской агиографии. Отмечаются основные характерные черты и достоинства классических традиционных образцов русских житий святых: их художественная сила, патриотичность, глубина и при этом ясность мысли, серьезный научный подход в сочетании с предельной народностью. К основным выводам можно отнести следующие: современное во многом оскудение высокого стиля русских житий объясняется отходом современных авторов житийной литературы от исключительных требований традиционных житий, которые всегда создавались как лучшие образцы письменности. Статья подготовлена в рамках работы Лаборатории церковной биографии и агиографических исследований при Белгородской духовной семинарии (с миссионерской направленностью).

Ключевые слова: Бог; святость; святой; раб Божий; агиография; агиология; новомученики; государственная власть; исповедничество; праведная жизнь; покаяние; контрреволюционная деятельность.

Kapinos Roman V.
Ph.D. (economic sciences),
researcher of
the Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
rkapinos@yandex.ru

Vasilyev Pavel A.
student of the 2-nd course
of the Belgorod Orthodox theological Seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
pasha_balt@mail.ru

Plakhutin Alexey Y.
student of the 2-nd course
of the Belgorod Orthodox theological Seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod

Contemporary problems of Orthodox hagiography of Russia

Abstract: the article discusses contemporary problems of Orthodox Russian hagiography. The main features and advantages of classical traditional samples of Russian lives of saints are noted: their artistic strength, patriotism, depth and at the same time clarity of thought, serious scientific approach in combination with ultimate love to a people. The main conclusions are as follows: modern lowering in many ways of the high style of lives of Russian saints is explained by the departure of modern authors of hagiographic literature away from the exceptional requirements of traditional lives of saints, which have always been creating as the best examples of writing. The article is made within the framework of the Laboratory of Church biography and hagiographic research at the Belgorod Theological Seminary (with a missionary orientation).

Key words: God; Holiness; Holy; servant of God; hagiography; hagiology; new martyrs; state power; confession; righteous life; repentance; counter-revolutionary activity.

Агиография – наука о житиях святых, в то время как агиология – наука о святости и святых. Обе науки сложились с момента зарождения исторического христианства, поскольку, хотя и в Библии, и в тексте вседневного славословия и сказано, что «Яко Ты еси Един Свят; Ты еси Един Господь, Иисус Христос, в славу Бога Отца, аминь», но еще в Ветхом Завете мы находим завет: «Будьте святые, как свят Господь ваш» (Левит. 11, 44; 19, 2; 20, 7), в Новом же Завете, с приходом Христа на землю, каждый человек получил понятное ему воплощение святости в образе Самого Господа, который же и Учит нас: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф., глава 5, стих 48). При этом бесчисленные образцы как святости, так и житий святых дает нам, прежде всего, сама Библия [1].

В Святой Руси существует тысячелетняя традиция житийной литературы, возникшая с момента принятия христианства, когда еще первый русский митрополит на кафедре Киева, свт. Иларион, в своем «Слове о Законе и Благодати» дает образ святого равноапостольного великого князя Киевского Владимира, а другой святой монах, Нестор, пишет жития Бориса и Глеба – так возникают первые русские жития святителя и мучеников [17,19, 25].

Уже в глубокой древности сложилась на Руси и традиция составления сборников житий, прежде всего в форме «патериков», «отечников», повествований о житиях святых отцов.

Первые жития, несмотря на то, что опирались на лучшие переводные византийские, греческие и даже латинские образцы («Золотая легенда»), уже несли в себе вполне оригинальные русские черты.

Прежде всего, они отличались исключительным глубоким и искренним *патриотизмом*, любовью к Святой Руси, желанием показать её красоту, религиозную силу, нравственное достоинство, ибо «ведома земля Русская всем четырем концам земли», как пишет свт. Иларион в своем житии «кагана» Владимира, и города её величеством сияющие, и церкви цветущие, иконами святых освященные и блистающие [17, с. 81, 105].

Для языка первых русских житий характерна также особая *метафоричность*, образность, художественная красота, словесное фонетическое богатство и разнообразие языковой стилистики – так, Святая Троица сравнивается с трехсолнечным Божеством, а идущие по пути праведности – с теми, кто распрямляется после того, как были «скорчены от бесовской лестии»; познание же Царства Божия – с испытанием памяти будущей жизни сладкой чаши [17, с. 107, 91].

Уже начальные русские жития святых вполне *народны*: образы, показанные в них, понятны миллионам русичей любого возраста, пола, класса

и рода деятельности, из житий они сразу переходят уже в народные устные сказания, былины и даже сказки: так случилось, к примеру, с обрисованным ещё свт. Иларионом образом великого князя Владимира – Владимира Ясно Солнышко уже в народных сказаниях. Усвоению житий способствовала также высокая грамотность среди древних русичей, о чем, к примеру, говорят сохранившиеся сотни граффити Софии Киевской.

В русских житиях всегда *обилие прямой речи и диалогов*, что создает живые образы святых, как бы напрямую обращающиеся к каждому из читателей или слушателей со своими наставлениями, с опытом своего жития, причем эти речи отличает *неприукрашенность*, простота, так выгодно контрастирующая с цветистостью общей ткани повествования от рассказчика: так, точно ты воочию видишь среди великолепия русской жизни – величественной природы, прекрасных храмов – аскета в простой, грубой одежде, смиренно молчащего и просто, ласково говорящего лишь тогда, когда его вопрошают.

Особо следует отметить и ясность идей, которые несут русские древние жития Бориса и Глеба, Киево-Печерского патерика [21]. Это, прежде всего, живое воплощение *учения о высшем предназначении любого человека* к святости как стремлению к Богу: достаточно заметить, что среди насельников Киево-Печерского монастыря были выходцы из самых разных сословий и лица разных возрастов. Жития учат, что святость – не исключение, тем более не аномалия. Далее, через *многочисленность святых* жития учат, что святость вполне *достижима* для человека.

Традиционные русские жития отличаются *строгой ученостью* при отсутствии консервативной научности или, правильнее будет сказать, педантичного *научообразия*: в большинстве случаев они логически последовательны, структурированы, системны и целостны, основываются на реальных фактах и опираются на подлинные исторические документы. Русские жития, конечно, нельзя считать абсолютно объективными историческими работами, более правильно будет охарактеризовать их как естественный *симбиоз богословской, исторической наук и художественного творчества*. Так, в основанном на максимально выверенных фактах Житии Апостола Павла, написанном свт. Иннокентием Херсонским, наряду с подробной и точной информацией о святом Апостоле, используются вовсе не научные выражения: «следы значительного образования, весьма часто встречающиеся в его посланиях, *заставляют думать*, что он произошел не из низкого сословия» [12, с. 52]; или дальше: «*вероятнее*, что кто-нибудь из предков Павла приобрел своему потомству право римского гражданства» [12, с. 53]; «природная доброта сердца, *а может быть*, и пример наставника были причиной того, что Савл старался вести жизнь неукоризненную» [12, с. 57]. В столь же основательном Житии святого Григория, епископа Акрагантского, написанном Епископом Варнавою (Беляевым), множество не только

художественных вставок, но и откровенно просторечных выражений и даже личных воспоминаний: «даже наши деревенские старушки превосходно знают дорогу в Палестину и Иерусалим», «в 1914 г. одну из таких паломниц я сам встретил на пароходе из Палестины. Неутомимая, живая 78-летняя старица, духовная дочь о. Иоанна Кронштадтского, она совершила со мной свою 13-ю ежегодную поездку!» [6, с. 629]. Или в основанном на точном следовании библейскому тексту Житии Иосифа, написанном рукой свт. Игнатия Брянчанинова, приводится одновременно прекрасный поэтический образ и ясная богословская идея: «В чистоте сердца начинает отражаться Бог, как в зеркале тихих, прозрачных вод отражается солнце [11, с. 5].

Наконец, говоря об авторах житий святых, следует сказать, что хотя значительная часть из них сами была святыми и даже иерархами Церкви, были среди авторов таких прекрасных патериков, как Соловецкий и Троицкий патерик, и обычные мирские люди, зачастую даже неученые мужи [24].

Все последующие многочисленные примеры житийной литературы Руси и России вплоть до начала XX века, включая монументальные Четьи Минеи св. Димитрия Ростовского, продолжали добрые традиции русской житийной литературы: *идейную ясность, серьезный научный подход, народность, художественность, патриотичность, красочность стиля, живость и простоту речи.*

Сравнивая современные примеры житийной литературы конца XX – начала XXI века, всё более получающие распространение даже на просторах Интернета, с классическими образцами, с великим сожалением, следует констатировать явное *оскудение* как формы выражения, так и содержания. Достаточно сравнить многочисленные жития преп. Серафима Саровского: современные жития также отличаются от житий преподобного образца XIX века, как тень отличается от живого предмета: есть только контуры, напоминающие формой оригинал, и сплошное темное пространство внутри [10, 11, 12]. Нет уже ни былой красоты языка, ни живой речи, ни силы и ясности мысли – той *патриотической народности*, которая всегда отличает старые проверенные веками народной любви и почитания образцы. Современные жития – это, скорее, научные статьи, или сухие канцелярские отчеты, или судебные протоколы – вряд ли хотя бы у одного человека после прочтения оных возникнет желание подражать святости святых, то неодолимое стремление, которое в XIX веке даже такую личности, как Иван Бунин в молодости на определённое время привело к аскетизму [6, 12]. Научные статьи ведь большинство вовсе не читает, немногие же читают лишь для получения *полезной практической или теоретической информации*: в житиях же мы не найдем ничего, что можем применить для мирской науки или мирской практики.

Вот как, например, начинается классическое Житие святого мученика Маманта:

«Святой мученик Христов Мамант родился в Пафлагонии. Родители его – Феодот и Руффина – были люди знатные: оба они происходили из рода патрициев, были в чести, богаты и сияли благочестием. Они не могли долго скрывать в себе своей веры во Христа и горячей любви к Нему, открыто пред всеми исповедовали свое благочестие и многих обратили ко Христу» [8, С. 45] – здесь сразу читателя вводят в курс дела, объясняя всю суть житийной литературы: воспитание в людях любви к Богу, смело и честно исповедуемой, и высокой морали, даже среди людей богатых.

А вот образец современного жития новомученика:

«Священномученик Виктор (Каракулин) родился 29 июля 1887 года в селе Волоконское Суджанского уезда Курской губернии в семье псаломщика Константина Никаноровича и его супруги Натальи Григорьевны Каракулиных. В 1909 году Виктор окончил Курскую Духовную семинарию и был назначен секретарем редакции «Курских епархиальных ведомостей». В 1910-1911 годах он был законоучителем Курской Стрелецкой второй женской школы. В 1910 году Виктор Константинович был рукоположен во диакона к Смоленской церкви в городе Курске и впоследствии во священника и служил в Троицкой церкви в городе» [6, с. 184] – здесь дается сухая протокольная информация, сродни записи в метрической книге или клировой ведомости, сообщаются имена, места, даты, причем часто перескакивается через большой промежуток времени – но не дается никакой пищи для души.

В рамках работы Лаборатории церковной биографии и агиографических исследований при Белгородской духовной семинарии (с миссионерской направленностью) уже больше года идёт работа по составлению житий канонизированных святых и жизни пока не канонизированных деятелей Церкви в соответствии с тысячелетней русской житийной традицией. Ниже мы приводим два примера такой работы, выполненные воспитанниками семинарии, еще два образца были напечатаны в 6 томе Трудов БДС (с м/н) [23].

Житие мученика Михаила Вознесенского

Родился Михаил Вознесенский 14 апреля 1900 года в селе Фоцеватом Корочанского уезда Курской губернии в семье благочестивого священника, принявшего исповедническую смерть в 1919 году от рук безбожников. Михаил учился в Белгородской семинарии, стараясь усердно стяжать книжное учение и получить духовное воспитание. Молодой семинарист очень любил богослужение и молитву, каждую свободную минуту он старался занять богоугодным делом – чтением Слова Божия, творений святых отцов, усердной молитвой и помощью братьям в послушаниях и личных делах. К большой скорби Михаила, он не смог окончить семинарию из-за революционных

событий 1917 года, но молодой молитвенник не терял надежды послужить Богу так, как Сам Создатель Призовет его. В течение некоторого времени Михаил служил псаломщиком в храмах Белгородской епархии, проявляя большое усердие в своем послушании, всеми силами помогал священникам, которые оказались в очень тяжелых условиях из-за натиска богоборческих сил, захвативших бразды правления в недавно еще Православном государстве. Истинный раб Божий должен быть готов к гонениям и исповедничеству, и псаломщик Михаил, конечно, это понимал даже не умом, но сердцем. В 1935 году Михаил Вознесенский был арестован, причиной явилось то, что он приходился племянником митрополиту Литовскому Елевферию (Богоявленскому). На допросе следователь пытался выяснить у Михаила Матвеевича о содержании переписки с родственником-архиереем. Конечно же, в ход шло давление и ложные сведения, которые пытался сфабриковать нечестивый работник НКВД. Раб Божий Михаил молился и говорил лишь правду, твердо уповая на помощь Божию. Переписка же раба Божия Михаила со своим родным дядей, владыкой Елевферием, состояла лишь в том, что племянник рассказывал своему родственнику о том, как живет он и его родные на Белгородчине, а митрополит Елевферий узнавал, какова жизнь духовенства, простых мирян, желал, конечно же, чтобы Михаил переехал к нему, но трудности с пересечением границы в революционное время были непреодолимы.

2 июля 1935 года Михаилом Вознесенским в прокуратуру Курской области по надзору за органами НКВД было подано заявление следующего содержания: «22 мая сего года мне было объявлено окончание следствия по моему делу, и я коротко и бегло был осведомлен следователем с обвинительным против меня материалом. В то время я уже заболел тяжелой болезнью, продолжавшейся полтора месяца. Основательно же ознакомиться с этим материалом я мог только по выздоровлении и теперь делаю необходимое вам заявление. Уже не раз было мне предъявлено обвинение по указанной выше статье. Его я не могу назвать иначе как голословным, не основанным ни на каких фактических данных следствия. По существу вопроса я должен коснуться двух основных пунктов обвинения: 1) в агитации вообще и групповой в частности и 2) свидетельских против меня показаний. Прежде всего, где неопровержимые (фактические) данные, прямо документально изобличающие меня в агитации? При всем своем ухищрении и трехмесячном усилии следователь не мог найти ни одного (в действительности несуществующих, а только в болезненном воображении). Полное отсутствие свидетельских показаний в этом отношении красноречиво говорит само за себя в мою пользу. Наоборот, не хвалясь, могу уверенно сказать в свою защиту, что следователю во время ведения следствия не раз приходилось слышать положительные и лестные обо мне отзывы людей разного рода. Конечно, не в интересах обвинения было помещать их в мое дело – во имя

правды с точки зрения справедливости и добра. По ходу следствия (допросов) это было ясно. Если действительно в руках следователя нет никаких данных, уличающих меня в агитации, то за что же я нахожусь под стражею почти пять месяцев? Еще раз категорически, а в то же время искренне заявляю вам, что совесть моя чиста в этом отношении – я ни в чем не виновен. А между тем во втором предъявленном мне обвинении, по которому я – подчеркиваю это – ни разу не был допрошен, не в первый раз было повторено, так сказать, отвлеченное, не имеющее под собой, по-видимому, никакой почвы обвинение: "Вел систематическую работу пропаганды..." Чего, где, когда, при каких обстоятельствах? – неизвестно. При чтении свидетельских против меня показаний сразу же и невольно бросается в глаза подложность принадлежности их означенным авторам... Ряд навязанных друг на друга обвинений – фраз чудовищных и нелепых по своему содержанию и сущности – обличает в авторе их неменяемого человека, находящегося своим безвольным индивидуумом в полном и безраздельном распоряжении кого-то другого. В мыслях его не видно ни логики, ни тени какого-нибудь творчества, ни даже собственного разума, а единственно чужая воля и определенная цель лица, стоящего за спиной автора. Получается впечатление (в котором я не сомневаюсь как в действительности), что свидетель повторяет чужие слова. Принадлежностью... к церковной ориентации, к которой я не принадлежал, только и можно объяснить их наглую ложь и нелепую клевету против меня. Ввиду этого я вправе просить очную ставку с обоими свидетелями» [6, 16].

Спустя короткий срок Михаил Вознесенский был вызван на допрос свидетелем, о чем подробно затем написал в новом заявлении: «2 августа сего года я был вызван следователем на допрос для вторичного мне объявления об окончании следствия, а главное, для ознакомления меня с моим делом и не имею ли я желания прибавить какие-нибудь свои замечания к уже имеющимся. Заявлений, весьма для меня важных, было не одно, но следователь не только не дал возможности занести их в протокол, но с криками и нецензурной руганью постарался как можно скорее удалить меня от себя. Обращаясь к вам, гражданин прокурор, с жалобой на такое незаконное действие следователя, должен заявить и подчеркнуть, что подобное, далеко не корректное ко мне отношение следователя, было в продолжение всего следствия надо мною. Велось оно с пристрастием, а главное, под угрозой. "Паразит!" – "Отщепенец!" – "Тебя надо было давно уже расстрелять!" – вот обычные эпитеты и приемы допроса меня, сопровождающиеся руганью, криками, топтаньем ногами и т.п. Будучи в первый раз в жизни на следствии, я был буквально терроризирован и, естественно, давал неверные, может быть показания. Если раньше не жаловался на такое явное беззаконие следователя, то потому, что, не зная правил судебного следствия, считал этот способ – порядком вещей. Теперь я не могу больше молчать и заявляю свой энергичный протест против такого

насилия и издевательства, прося вас дать свое заключение и вывод из моего заявления» [6, 16].

Если рассмотреть заявления, которые были охарактеризованы, как поданные от лица Михаила Вознесенского, то можно без трудности заметить, что написаны они в несколько дерзкой и вызывающей форме, дающей повод лишь для более серьезного притеснения подследственного. Возможно, что органы НКВД того времени специально фабриковали дела, смешивая правду с ложью, выдавая на выходе казуистику, которая могла легко очернить невинного человека. Православный человек, знающий, что ложь – орудие дьявола, не будет прикрываться тем, что ненавистно Господу, но Сам Вседержитель найдет возможность защитить своего верного раба и служителя от неправды и гонений.

Во время судебного заседания раб Божий Михаил отверг все обвинения, возложив все надежды на Небесного Судию. 11 сентября 1935 года был оглашен приговор: псаломщик Михаил Вознесенский был приговорен к пяти годам лишения свободы. Вместе с епископом Антонием (Панкеевым), священниками Митрофаном Вильгельмским, Александром Ершовым, Михаилом Дейнекой псаломщик Михаил разделил страдания и лишения, будучи направлен на Дальний Восток в тот же лагерь, где уже находились архиепископ Курский Онуфрий (Гагалюк) и священники Виктор Каракулин и Ипполит Красновский. Очень тяжелы были условия трудового лагеря, но исповедники, не отчаиваясь, трудились и молились, молились и трудились. Часть осужденных, лично воспринимая подвиг русского священства в условиях ссылки, смогли прийти к покаянию и понимания условий, в которых они оказались, как важный этап в жизни, ведущий ко спасению души [14, 20]. Велик подвиг тех, кто испытывал голод и холод, тиф и укусы вшей и клопов, без вины сосланных в лагеря и тюрьмы, но не возроптал на Бога, а лишь многократно восславил Пресвятую Троицу, дающую через скорби и испытания главнейшую награду человеку – жизнь вечную со Звездителем! Не будем отчаиваться и мы, думающие, что наши простые и мелочные трудности имеют вселенский масштаб, а с верой и надеждой помолимся: «Святые новомученики Белгородские, молитесь Бога о нас!»

Материалы к возможной канонизации о. Павла Вознесенского

Вознесенский Павел Васильевич родился в г. Подольск Московской области в 1893 г. Братья погибли во время революции. Закончил Духовную Семинарию Троице-Сергиевой Лавры, а затем Духовную Академию.

В 1918 г. приехал в Курскую губернию в с. Ельниково. Здесь о. Павел свёл дружбу с отцом своей будущей жены. А с будущей матушкой Анфисой Григорьевной батюшка познакомился в селе Журавка.

В 1919 г. о. Павел закончил Духовную Академию и стал работать учителем в гимназии г. Белгорода. Из-за открытых гонений уехал из большого города и стал служить священником в с. Журавка.

В Журавке о. Павел прослужил до 1929 г., стойко пройдя 3 периода гонений на Церковь в СССР: первый – в 1918–1921 гг., второй – 1922–1923 гг., и третий – начиная с 1928 г.

В 1929 г. о. Павла отправили в ссылку в Архангельскую область.

В 1934 г., в период окончания третьего периода гонений на Церковь, батюшка вернулся из ссылки и служил священником в с. Касьминка.

В это время, не довольствуясь многолетними унижениями и гонениями, богоборческая власть отобрала у о. Павла дом и всё имущество, и духовный отец, как первые христиане, оставшись без всякой собственности, жил милостыней, нищенствовал, довольствуясь тем, что давали ему из жалости люди.

Несмотря на все трудности и лишения, в 1938 г. у него родилась дочь Нина. В этом же году опять начались гонения на Церковь – четвертый период гонений советской власти 1937–1941 годов, и чтобы прокормить семью, о. Павел вынужден был пойти работать в совхоз. Трудился простым пастухом. Его постоянно терзала мысль: за что Господь его так испытывает? Однажды, в июне 1941 года, он услышал голос: «Кем ты был – тем и умрешь!» Вскочил, оглянулся – никого не было.

В 1942 г., в самый разгар Великой Отечественной войны, в СССР вновь открываются храмы, начинают проводиться ежедневные богослужения, сотни тысяч прихожан шли пешком, чтоб помянуть в церквях близких и родных [2, 3, 4].

С 1942 г. по 1963 г. о. Павел служил в с. Радьковка, в 200-летнем храме Вознесения Господня, единственном в округе пережившем и гражданскую и Вторую мировую войну, – служил вплоть до самой своей смерти, и в страшные годы Великой Отечественной войны, и в голодные послевоенные лета, и во времена хрущевского воинствующего атеизма, ежедневно исповедуя веру во Христа, не сломленный и чистый душой пастырь [2, 3, 14]. Здесь он и похоронен на местном кладбище.

Реабилитирован 9 января 1997 г. [2].

И в наши дни прихожане храма Вознесения Господня вспоминают о. Павла как исключительно духовного, праведного иерея.

Обозревая жизненный путь простого сельского священника советской поры, мы можем сказать, что за его духовную стойкость, не сломленную в самых тяжких испытаниях и гонениях: постоянных унижениях каторги, нищете – есть серьезные основания для канонизации иерея Павла Вознесенского вместе с Сонмом уже более чем полутора тысячи русских святых XX века (на 7 марта 2018 года 1779 святых [20]) как исповедника веры во Христа.

Библиография

1. Библия, или Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. – К.: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра; «Феникс», 2012. – 1536 с.
2. Вознесенский Павел Васильевич [Электронный ресурс] // Открытый список: сайт. – Режим доступа: [https://ru.openlist.wiki/Вознесенский_Павел_Васильевич_\(1893\)](https://ru.openlist.wiki/Вознесенский_Павел_Васильевич_(1893))
3. Государственный архив Белгородской области, Р-1179, Оп.3, Д.7.
4. Государственный архив Белгородской области, Ф.130, Оп.1, Д.5, Л.6.
5. Государственный архив Белгородской области, Ф-127, Оп,1, Д.45.
6. Дамаскин (Орловский), игум. Жития новомучеников и исповедников Российских XX века. Май / Дамаскин (Орловский), игум. – Тверь, 2007. – 448 с.
7. Епископ Варнава (Беляев). Однажды ночью. Повесть о святом Григории, епископе Акрагантйском / Жития святых, написанные святыми: [сборник]. – М.: ДАРЪ, 2013. – 880 с. – С. 627-730.
8. Жития святых Св. Дмитрия Ростовского. Сентябрь. / Св. Дмитрий Ростовский. – М.: Православная книга, 1991. – 646 с.
9. Жития святых Св. Дмитрия Ростовского. Октябрь / Св. Дмитрий Ростовский. – М.: Православная книга, 1992. – 672 с.
10. Житие преподобного Серафима, Саровского чудотворца / священномученик Серафим (Чичагов) [Электронный ресурс] // Азбука.ру: сайт. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Chichagov/zhitie-prepodobnogo-serafima-sarovskogo-chudotvortsa/
11. Житие святого чудотворца Серафима Саровского [Электронный ресурс] // Вера: сайт. – Режим доступа: <http://molitva-info.ru/svyaty/zhitie-svyatogo-serafima-sarovskogo.html>
12. Житие преподобного Серафима, Саровского чудотворца / Епископ Тихон (Шевкунов) [Электронный ресурс] // Правмир.ру: сайт. – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/zhitie-prepodobnogo-serafima-sarovskogo/>
13. Житие [Электронный ресурс] // Википедия: сайт. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Житие>
14. Капинос Р.В. Общинное хозяйство в рыночном мире // Мировая экономика и международные отношения. – 2003. – № 5. – С. 112-114.
15. Киево-Печерский Патерик. – Киев: Лыбидь, 1991. – 256 с.
16. Мученик Михаил Вознесенский [Электронный ресурс] // Азбука.ру: сайт. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/days/sv-mihail-vozneneskij>
17. Митрополит Иларион. Слово о Законе и Благодати. – М.: Институт русской цивилизации, Родная страна, 2016. – 176 с.

18. Никулина Е.Н. Агиология [Электронный ресурс] // Википедия: сайт. – Режим доступа: <https://religion.wikireading.ru/62031>
19. Повесть временных лет. – М.: Институт русской цивилизации, Родная страна, 2016. – 544 с.
20. Список святых новомучеников и исповедников Церкви Русской [Электронный ресурс] // Википедия: сайт. – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Список_святых_новомучеников_и_исповедников_Церкви_Русской
21. Святитель Игнатий Брянчанинов. Иосиф / Жития святых, написанные святыми. – М.: ДАРЪ, 2013. – 880 с. – С. 3–50.
22. Святитель Иннокентий Херсонский. Жизнь и труды Апостола Павла / Жития святых, написанные святыми. – М.: ДАРЪ, 2013. – 880 с. – С. 51–192.
23. Труды Белгородской духовной семинарии (с миссионерской направленностью). Выпуск VI: Сборник научных трудов / По благословию Вымокопреосвященнейшего ИОАННА, Митрополита Белгородского и Старооскольского. – Белгород: СКпресс, 2017. – Вып. VI. – 306 с.
24. Троицкий патерик. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. – 384 с.
25. Чтение о Борисе и Глебе. Переложение сочинения прп. Нестора Летописца / Александр Бальбердин [Электронный ресурс] // Ridero: сайт. – Режим доступа: https://ridero.ru/books/chtenie_o_borise_i_glebe/

УДК 27-75

Иерей Александр Владимирович Кальченко,
магистрант Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью)
Россия, г. Белгород
kalchenko-alex@mail.ru

История возникновения и развития католических монашеских миссий в России

Аннотация. Католическая Церковь является влиятельным политическим и идеологическим институтом в современном мире, и ее интересы в России проявляются в виде инициатив по созданию собственных церковных структур. Статья посвящена истории католического присутствия в нашей стране, выявлению особенностей католического вероучения, что позволит глубже понять современную социокультурную и политическую

ситуацию, а также поможет определить стратегию духовного развития России и, в некоторой степени, будет способствовать сохранению православного религиозного и культурного наследия.

Ключевые слова: католицизм; католические ордена; католическая миссия в России; католики в России; католическое монашество; иезуиты; францисканцы; доминиканцы.

Priest Alexander V. Kalchenko,
graduate student of the Belgorod Theological
seminary (with missionary orientation)
Russia, Belgorod
kalchenko-alex@mail.ru

History of origin and development of catholic monastical missions in Russia

Abstract. The Catholic Church is an influential political and ideological institution in the modern world, and its interests in Russia are manifested in the form of initiatives for creation of their own church structures. The article is devoted to the history of the Catholic presence in our country, to identification of peculiarities of the Catholic dogma, which will allow us to understand better a current socio-cultural and political situation, as well as will help to determine the strategy of Russia's spiritual development and, to some extent, will promote preservation of the Orthodox religious and cultural heritage.

Key words: Catholicism; Catholic orders; Catholic mission in Russia; Catholics in Russia; Catholic monasticism; Jesuits; Franciscans; Dominicans.

Присутствие Католической церкви в России началось со времён Киевской Руси [19], которая, как отмечает А.В. Карташев, отличалась «сравнительной веротерпимостью» [17, с. 265] и оказывала католикам гостеприимство. У них были свои храмы, богослужения в которых осуществляло латинское духовенство, были свои монастыри, которые основывались для распространения католического вероучения среди местного населения [21]. Таким образом, недостатка в контактах с Католической церковью и в её присутствии на территории Киевской Руси не было. При этом многие видели (и видят до сих пор) угрозу в том, что католики проводят свою миссионерскую деятельность в нашей стране. Так, И.А. Ильин называет недугом России католиков, которые исходят из того, что «благо» и «истина» только там, где правит Католическая церковь, где паства беспрекословно признает авторитет Папы [14]. Действительно, многие католики (например, Юзеф Дремлюг) считают, что, истинная Церковь – Католическая,

насчитывающая около миллиарда последователей во всех странах на всех континентах земного шара [10]. Католические миссии распространены практически по всему земному шару. В постановлениях Второго Ватиканского собора говорится о том, что «в институтах монашествующих надлежит всячески сохранять миссионерский дух и, в зависимости от природы каждого из них, так сообразовывать его с современными условиями, чтобы проповедь Евангелия всем народам стала успешнее» [9].

Вкратце расскажем о возникновении некоторых католических организаций и орденов в России.

Так, общественное движение «Христианская Россия» («*Russia Cristiana*» <http://www.russiacristiana.org/>) возникло в нашей стране более пятидесяти лет назад, оно создано священником Романо Скальфи, который достаточно долгое время изучал русский язык и ежедневно просматривал советскую прессу. Это движение переправляло в СССР христианскую литературу на русском языке (в основном литература была издательства самого движения). Вокруг «Христианской России» собралась группа духовных и светских лиц, которые интересовались русским религиозно-философским наследием, православием и советской действительностью. К о. Романо приезжали на консультацию и подготовку католические священнослужители, которых направляли на служение в Россию. В их числе был и Паоло Пецци (Архиепископ-митрополит католической епархии Божией Матери в Москве [2]). В настоящее время движение «Христианская Россия» активно присутствует в России благодаря фонду «Покровские ворота» (второе название – «Духовная Библиотека») [18], который действует по трем направлениям: издание, распространение книг и культурная деятельность в интересах Католической церкви.

Недавно движение «Христианская Россия» объединилось с движением «Общение и освобождение» («*Communion e Liberation*» <http://ru.clonline.org/>), основателем которого является священник Луиджи Джуссани. Эта мощная организация получила благословение Иоанна Павла II в 1982 году, в ней священники и миряне объединены в одно целое. Ведется серьезная работа с молодёжью. Девиз братства таков: «Церковь должна быть в движении, потому что она должна мобилизовать сердце (людей) к Евангелию» [24]. К этому движению принадлежит и архиепископ Паоло Пецци. «Общение и освобождение» вступило в альянс с другой мощной католической организацией «*Opus Dei*» [19].

Бенедиктинцы (<http://www.osb.org/>) – первый в Католической церкви монашеский орден. Бенедикт Нурсийский основал в 529 г. монастырь в Монте-Кассино, а немного позже работал устав [1, с.28]. В X–XIII вв. бенедиктинцы вели свою деятельность в славянских землях и Прибалтике [5]. В 2015 г. Бенедиктинская конфедерация включает в себя более 20 конгрегации и 6 независимых монастырей. Общее число монашеских

обителей – 393, общее число монахов – 9000 [3], из них около пяти тысяч священнослужителей [4]. Необходимо отметить, что св. Бенедикт почитается как святой и в Православии, и в Католичестве. В XX столетии среди бенедиктинцев появились те, кто активно интересовался Православием, и в середине века в Париже возникла первая православная бенедиктинская община, жившая в соответствии с уставом св. Бенедикта и присоединенная к Русской Церкви в 1945 году. В 1962 году под руководством своего аббата Августина (Уитфилда) к Русской Церкви присоединился монастырь Богоматери Маунт-Роял [7]. В нынешнем веке обители ордена, можно сказать, постепенно исчезают.

Одной из самых таинственных католических организаций, окутанных покровом из тайн и вымыслов, является «Дело Божие» («Opus Dei» <http://www.opusdei.ru/ru-ru/> и <http://opusdei.org/ru/section/opus-dei/>). Надо сказать, что не все государства разрешают в своих пределах деятельность этого католического ордена. В России он официально появился в декабре 2007 года, однако неофициально действует в нашей стране 17 лет [29]. Как говорится на сайте «Opus Dei», с 1990 г. члены ордена «регулярно ездили из Финляндии в Москву и Санкт-Петербург, чтобы поддержать духовно членов Дела, работающих в России и их друзей. 26 июня 2007 г. в Москву приехала маленькая группа членов «Opus Dei» с целью открыть в России первые центры этой организации» [15]. Как указывает О. Никифорова, примерно в начале XX столетия «испанский священник Хосе Мария Эскрива увидел во сне структуру своего ордена, целью которого должна была стать населённая святыми людьми земля» [19]. При этом орден заботился и о политических вопросах. Расцвет «Опус Деи» пришёлся на правление Иоанна Павла II, который утвердил «Опус Деи» в качестве своей личной (персональной) прелатуры, и орден подчинялся только римскому епископу – Папе. Следует отметить, что «Опус Деи» – не миссионерская, не благотворительная организация и не монашеский орден, а «разветвлённая, мощная структура», которая состоит в основном из мирян, занимающихся проведением духовных, политических интересов Папы, его воли в тех областях и сферах, в которых они работают [19]. «Опус Деи» стала одним из основных инструментов политики Ватикана на международной арене. И их приход в Россию является знаковым и неслучайным событием с далеко идущими планами, т.к. основатель ордена Хосе Мария Эскрива писал, что Россия – это страна, «которая со временем принесёт обильные плоды» [15]. Таким образом, организация «Опус Деи» – это организация, как говорит О. Четверикова, с «двойным дном», которая преследует как миссионерские цели (а фактически – религиозную экспансию), так и чисто политические [29].

Движение «Фоколяры» («Focolare» <http://www.focolare.org/>) родилось в Италии во время Второй мировой войны (в 1943 г.). Основательница Кьяра Любич. Цель состоит в том, чтобы стремиться к миру и единству,

заповеданным в Евангелии, «преодолевая вековые предрассудки» [26], полный отказ от любой формы прозелитизма, верность каждого члена организации своей Церкви и одновременное почтение к другим церквям, уважительный диалог с верующими других религий и людьми разных убеждений, проповедь о том, что Бог есть Любовь, что все люди объединены и сопричастны во всех сферах жизни: религиозной, социальной, экономической и политической, поэтому одна из характерных особенностей движения – «народный экуменизм»: в него могут вступать представители разных христианских конфессий. Кьяра Любич содействовала единению всех последователей Христа, «объединению христиан на основе разнообразного служения на католическом фундаменте» [19]. Сегодня они есть и в России.

С движением Фоколяров переплетается деятельность организации «Каритас» (<https://sibcaritas.ru/ru/>), что означает в переводе милосердие, деятельную, жертвенную любовь и подразумевает активную социальную, гуманитарную помощь [16]. В 1897 г. священник Лоренц Вертманн в Германии организовал первый епархиальный координационный центр по социальной работе среди мирян и дал ему название «Каритас». Сегодня это международная благотворительная организация, которая объединяет 164 гуманитарные католические организации, работающие практически в 200 странах мира. В середине XX века организация получила статус консультанта в ООН, ЮНЕСКО, Организации африканского единства и Совете Европы. В России она появилась в начале девяностых годов XX столетия, первые шаги «Каритас» были сделаны в Москве [8]. На территории нашей страны сегодня действует более 100 организаций «Каритаса» [19].

Салезианцы (Салезианцы дона Боско, SDB <http://www.sdb.org/it/>) – «мирской» католический орден, цель и задача которого – работа с миром, точнее, с детьми. Орден основан священником св. Джованни Боско: в 1861 г. он основал конгрегацию «салезианцев дона Боско» для работы с детьми и молодёжью. Исходной точкой системы воспитания, по его мнению, является беззаветная преданность воспитателя своему делу. Он требовал, чтобы его воспитатели постоянно были среди детей, даже когда те отдыхали [23]. В России эта организация представлена в сравнительно большом количестве, по национальности почти все поляки. Орден окормляет кафедральный собор Непорочного Зачатия в Москве. Салезианцы сотрудничают с организацией «Каритас» [19].

Доминиканцы (<http://praedicatores.ru/> и <http://www.op.org/en>) появились в России давно. В 1228 г. в Киев приехали польские доминиканцы во главе с Яцеком (Гиацинтом), которые, кроме исполнения пастырских функций среди общин латинских католиков, должны были содействовать «воссоединению православных князей и епископов с Римом» и выполнять дипломатические миссии. В этот период Яцек вместе с тремя братьями основал доминиканский монастырь в Киеве, а в 1320 г. в Киеве была основана

латинская епархия, первым епископом которой стал доминиканец Генрих. Центром доминиканской миссии на Юго-Западной Руси был доминиканский монастырь во Львове [6]. В 2000 г. в России имел один монастырь. К 2007 г. к нему прибавилось четыре украинских обители: в Ялте, Черткове, Фастове и Киеве. Так сложилось, что доминиканцы занимаются наукой и образованием. В 2005 г. настоятелем Санкт-Петербургского дома стал о. Геацинт Дестивелль, который руководит французским исследовательским богословским центром «ISTINA», занимающимся экуменической деятельностью [19].

Францисканцы (Братья меньшие конвентуальные <https://ofm.org/> и <http://www.ofmconv.net/>) – один из самых «старых» католических орденов, основанный в начале XIII в. католическим святым Франциском Ассизским. В настоящее время орден насчитывает около четырех с половиной тысяч братьев, работающих на всех континентах [28]. Первые францисканец – Джованни Пано Карпини – приехал в Россию в 1245 г. В постсоветскую Россию эти монахи прибыли в 1993 г., их цель – «развивать францисканскую харизму в соответствии с духом и нуждами нашего времени», вести научную, издательскую и просветительскую деятельность [27]. Российская Кустодия основана Генеральным Капитулом Ордена 21 февраля 2001 г. В ее состав входят монастыри св. Франциска Ассизского в Москве, св. Антония Чудотворца в Санкт-Петербурге, Успения Пресвятой Богородицы в Астрахани, Матери Божией Ангельской в Калуге, св. Максимилиана Кольбе в Черняховске (Калининградская обл.) [22]. Всего орден насчитывает около 40 братьев, приехавших из стран СНГ, Прибалтики, Румынии и США.

Орден Иезуитов (Общество Иисуса <http://www.sjweb.info/> и <http://www.jesuit.ru/>) основан в 1534 г. Игнатием Лойолой [12]. На 2016 г. число иезуитов составляет 16 378 человек, из них 11 785 – священники [20]. В современной России орден был зарегистрирован в 1992 г. как Независимый Российский Регион Общества Иисуса. Как сказано на официальном сайте Ордена, цель его присутствия в России – «пастырская помощь Католической Церкви в РФ и странах СНГ и интеллектуальное апостольство» [20]. На территории России на сегодняшний день члены ордена присутствуют в Москве и Новосибирске [13], и можно сказать, что в нашей стране они приобрели немногих.

Ордена бывают «созерцательные» и «деятельные». Первые на пути своего духовного совершенствования делают акцент на молитвенные и аскетические подвиги, а вторые – на самоотверженном служении ближнему. Конечно, нужно сказать, что молитва сама по себе, без любви к ближнему и заботы о его спасении, так же мало угодна Богу, как и «деятельность», мало поддерживаемая молитвой [25]. Монашеских орденов много, а всех католических монахов и монахинь на земном шаре около полутора миллионов человек. Одни живут «созерцательного», замкнуто в своих тихих обителях,

молясь днем и ночью и занимаясь трудом, другие – сочетают молитву с деятельным служением обществу, ухаживают за больными в основанных ими госпиталях, приютах [25].

Кроме католических монашеских орденов, в России есть множество католических конгрегаций, братств и сестричеств, члены которых не связаны строгими монашескими обетами. Наиболее известные конгрегации: Ассумпционисты, Вербисты, Камальдулы, Кларетинцы, Лазаристы, Мариане, Ораторианцы, Пиары, Редemptористы.

Необходимо отметить, что в католичестве наблюдается тенденция не столько сохранить традиционные формы подвижничества, сколько переосмыслить монашескую жизнь в соответствии с современными реалиями, что часто является причиной недостаточно продуманных решений и действий.

Таким образом, католические ордена и организации, которые действуют на территории России, создавались в католических странах. В нашу страну эти ордена приехали для того, чтобы миссионерствовать, проповедовать католицизм, заниматься прозелитизмом, т.е. обращать других в свою веру с целью «поглощения православной веры и конечной ее ассимиляции с католичеством» [19].

Библиография

1. Августин (Никитин), архим. Орден бенедиктинцев: страницы истории / Христианское чтение, № 3 (38), 2011. – СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2011. – 200 с.
2. Архиепископ Павел Пецци [Электронный ресурс] / Католическая Церковь в России. – Режим доступа: <http://catholic-russia.ru/structure/dioceses/diocese-moscow/archiepiskop-pavel-petstsi/>.
3. Бенедиктинцы [Электронный ресурс] / Большая российская энциклопедия. – Режим доступа: https://bigenc.ru/religious_studies/text/3361341.
4. Бенедиктинцы [Электронный ресурс] / Католическая Россия. – Режим доступа: <http://catholic.ru/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=464>.
5. Бенедиктинцы [Электронный ресурс] / Открытая православная энциклопедия «Древо». – Режим доступа: <http://drevo-info.ru/articles/1447.html>.
6. Блехер, Доминик. Орден братьев-проповедников (Доминиканский орден). Доминиканцы в России [Электронный ресурс] / Портал-кредо. – Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=98>.
7. Борисов, А., свящ. Православные бенедиктинцы [Электронный ресурс] / Радио «Вера». – Режим доступа: <https://radiovera.ru/pravoslavnyie-benediktintsyi.html>.

8. Гомульский, Л. «Каритас» [Электронный ресурс] / Католическая Россия. – Режим доступа: <http://catholic.ru/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=173>.
9. Документы II Ватиканского собора [Электронный ресурс] / Азбука веры. – Режим доступа: <http://krotov.info/acts/20/2vatican/dcmnt131.html#PC>.
10. Дремлюг, Ю. Феномен русского католичества [Электронный ресурс] / Католический сайт «Аπολογία.ru». – Режим доступа: <https://apologia.ru/articles/69>.
11. Иезуиты в России. Общество Иисуса [Электронный ресурс] / Официал. портал Иезуитов. – Режим доступа: <http://www.jesuit.ru/>.
12. Иезуиты. Основатель ордена [Электронный ресурс] / Официал. портал Иезуитов. – Режим доступа: <http://www.jesuit.ru/иезуиты/основатель>.
13. Иезуиты сегодня [Электронный ресурс] / Официал. портал Иезуитов. – Режим доступа: <http://www.jesuit.ru/иезуиты-в-росии/иезуиты-сегодня>.
14. Ильин, И.А. О Православии и католичестве [Электронный ресурс] / Азбука веры. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/o-pravoslavii-i-katolichestve>.
15. История «Опус Деи» [Электронный ресурс] / Официальный сайт «Опус Деи». – Режим доступа: <http://www.opusdei.ru/ru-ru/article/istoriia/>.
16. Каритас – милосердная любовь [Электронный ресурс] / Католический центр «Каритас» Преображенской Епархии в Новосибирске. – Режим доступа: <https://sibcaritas.ru/ru/>.
17. Карташев, А.В. Очерки по истории Русской Церкви. т. I / А.В. Карташев. – Париж: YMCA-Press, 1959. – 681 с.
18. Культурный центр «Покровские ворота» [Электронный ресурс] / Официальный сайт. – Режим доступа: <http://www.dbiblio.org/index.php?id=9>.
19. Никифорова, М. О католическом присутствии в России [Электронный ресурс] / Русская линия. – Режим доступа: http://ruskline.ru/analitika/2010/05/13/o_katolicheskom_prisutstvii_v_rossii.
20. Общество Иисуса. Иезуиты [Электронный ресурс] / Иерархия Католической Церкви. – Режим доступа: <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dqsj0.html>.
21. Павел (Пецци), архиеп. Католическая Церковь в России: смысл присутствия [Электронный ресурс] / архиеп. Павел (Пецци). – URL: <http://www.cathmos.ru/content/ru/publication-2010-02-11-12-45-33.html>.
22. Российская Генеральная Кустодия св. Франциска Ассизского [Электронный ресурс] / Францисканский портал «Мир и Добро». – Режим доступа: <http://www.francis.ru/index.php/ru/frantsiskantsy-v-rossii/monastyri>.

23. Сикари, А. Портреты Святых. Иоанн (Джованни) Боско, святой [Электронный ресурс] / Антонио Сикари. – Режим доступа: <http://catholic.ru/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=2220>.
24. Солодовник, С. «Личность пробуждается во встрече»: в Москве прошла встреча членов католического движения «Общение и освобождение» [Электронный ресурс] / ИФЦ «Сова». – Режим доступа: <http://www.sova-center.ru/religion/publications/2017/03/d36572>.
25. Тышкевич, С., свящ. Католичество [Электронный ресурс] / Католический портал «Аπολογία.ru». – URL: <https://apologia.ru/articles/5#top>.
26. Фоколяры [Электронный ресурс] / Википедия. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Фоколяры>.
27. Францисканцы в России. Общие сведения [Электронный ресурс] / Францисканский портал «Мир и Добро». – Режим доступа: <http://www.francis.ru/index.php/ru/frantsiskantsy-v-rossii>.
28. Францисканцы. Об ордене [Электронный ресурс] / Францисканский портал «Мир и Добро». – Режим доступа: <http://www.francis.ru/index.php/ru/istoriya/obshchie-svedeniya>.
29. Четверикова, О. «Опус Деи» в России: политическая миссия? [Электронный ресурс] / Журнал «Благодатный огонь». – Режим доступа: <http://www.blagogon.ru/biblio/124/>.

Раздел III. Научные конференции

Материалы Международной научно-практической конференции «Духовные грани грядущего: ценности и перспективы» (19 апреля 2018 года)

УДК 70.2.2.1/9.2.3.2.36

Священномученик Константин (Дьяков), митрополит Киевский и Галицкий, Патриарший экзарх Украины

Страхов Павел Валерьевич
воспитанник 4 курса
Харьковской Духовной семинарии,
Украина, г. Харьков
pavel121987@gmail.com

Аннотация: В данной статье рассматривается биография сщмч. Константина (Дьякова), выдающегося иерарха Русской Православной Церкви, возглавлявшего Украинский экзархат в 1932–1937 годах. Проводится анализ деятельности митрополита Константина и его вклада в сохранение духовности на нашей земле от гонений богоборческой власти. К основным выводам можно отнести следующие: данных о Владыке Константине очень мало, что объясняется разорением архивного комплекса материалов, связанных с активными церковными деятелями. Оставшиеся сведения свидетельствуют о ревностном служении митрополита Константина во благо Церкви Христовой, о стойкости в вере и подвиге мученичества.

Ключевые слова: Константин (Дьяков); священномученик; экзарх Украины; архиереи РПЦ; Харьковская епархия; Киевская митрополия.

Priest Martyr Constantine (Diacov), Metropolitan of Kiev and Galicia, Patriarchal Exarch of Ukraine

Strakhov Pavel V.
student of the 4th course
of the Kharkov Theological seminary,
Ukraine, Kharkov
pavel121987@gmail.com

Abstract: The article is devoted to the biography of Priest Martyr Constantine (Diakov), an outstanding hierarch of the Russian Orthodox Church, who headed the Ukrainian Exarchate in 1932-1937. Activity of Metropolitan Constantine is analysed, as well as his contribution to preservation of spirituality in our land during persecution of the God-struggling power. The main conclusions are as follows: there is a very little data about Vladyka Konstantin, that is explained by destruction of the archive complex of materials related to active Church's leaders. The remained information shows zealous service of Metropolitan Constantine for the welfare of the Church of Christ, his steadfastness in faith and the feat of martyrdom.

Key words: Constantine (Diacov); holy martyr; exarch of Ukraine; bishops of the Russian Orthodox Church; Kharkov biocese; Kiev metropolу.

Архипастырское служение священномученика Константина (Дьякова) проходило в очень страшное, разорительное время для Церкви Христовой.

Самое страшное, вероятно, заключалось в том, что впервые в истории Русской Православной Церкви гонителями Ее стали бывшие прихожане или дети прихожан, в том, что внутри самой Церкви открыто против Нее восстали бывшие священнослужители.

В наше время, когда закончились открытые гонения на Церковь и появился доступ к различным скрываемым ранее материалам, связанным с деятельностью активных церковных деятелей, стало возможным говорить о вкладе митрополита Константина (Дьякова) в церковную и общественную жизнь Украины, для того чтобы последующие поколения могли хранить память об этом выдающемся человеке.

Будущий митрополит Константин (в миру Дьяков Константин Григорьевич) родился 19 мая 1864 г. в селе Старая Водолага Харьковской области в семье священника [1, с.81].

Окончил Харьковскую духовную семинарию и академию. Женится и в 1891 г. был рукоположен в сан священника. Был назначен законоучителем средних учебных заведений [2, с.112].

26 сентября 1908 года архиепископ Харьковский и Ахтырский Арсений (Брянцев) благословил открытие Общества вспомоществований нуждающимся воспитанникам Харьковской духовной семинарии. Членом Ревизионной комиссии был избран иерей Константин Дьяков [3].

Двадцатые годы стали для страны не только революционными, но и годами церковных смут и нестроений. «Обновленцы» и «автокефалисты», а то и просто самозванцы в рясах, раздирали Церковь Божию, сея смуту в людских сердцах. Для того чтобы не уклониться, нужно было иметь поистине пламенное сердце и светлый разум. И в эти страшные годы отец Константин хранил верность Матери-Церкви и её законному предстоятелю – Святейшему

Патриарху Тихону, находившемуся тогда в заключении. Наверное, лучшей похвалой этой верности звучали тогда обвинения из уст врагов Церкви: «ярый тихоновец». Это было своеобразным признанием твёрдости веры.

Отец Константин был из тех, кого народ часто называет «маститыми протоиереями», признавая их духовную мудрость, пастырский опыт и авторитетность суждений. Считая для себя невозможным оставаться в стороне от церковной жизни и просто «затвориться в алтаре», отец Константин активно противостоит «обновленцам», поддерживаемым Советской властью с целью расколоть Церковь.

21 сентября 1924 г. Святейшим Патриархом Тихоном и собором епископов архимандрит Константин был рукоположен во епископа и назначен епископом Сумским, временно управляющим Харьковской епархией [2, с.113].

В городе активно шло закрытие церквей и передача их под культурно-просветительские учреждения. В Харькове только три храма остались за Православной Церковью: Новотроицкий, Иоанноусекновенский, Владимиро-Богородицкий.

Харьков был местом ссылки православных архиереев. За преданность церкви многих архиереев ссылали сюда, они были лишены свободы, а впоследствии принимали мученический венец. Вместе с другими пребывающими в Харькове архиереями Владыка Константин отверг незаконно образованный раскольниками 22 декабря 1925 года Временный Высший Церковный Совет. В марте 1926 года находившиеся в Харькове архиереи подписали письмо в поддержку митрополита Сергия (Страгородского) и осудили организаторов и последователей раскола [2, с.112].

Митрополит Константин, несмотря на свою болезненность, страдая тяжелой формой диабета, был человеком удивительного миролюбия, стойкости и самообладания.

Однажды после богослужения женщина-иноверка бросила в лицо митрополиту камень. Если бы богомольцы попытались защитить архипастыря и дать отпор, то случившееся стало бы основанием для закрытия церкви. Но митрополит, с залитым кровью лицом, призвал прихожан к спокойствию, и провокация была сорвана [4, с.206].

Сам владыка в Харькове был арестован дважды: в 1923 и 1926-м году за борьбу с обновленцами.

В таких деморализующих условиях митрополит Константин писал: «Всецело предавая себя воле Божьей и с любовью взирая мысленно на многочисленный сонм тех моих предшественников, дивные образы которых доньше озаряют трудный путь крестоношения, я принял решимость по мере своих сил следовать их благочестивым трудам по устройению Церкви и духовной жизни возлюбленной паствы...» [5].

В 1932 году столица Украины была перенесена из Киева в Харьков. Как достойнейший украинский архипастырь, Владыка Константин 18 мая 1932 г. был возведён в сан митрополита и назначен митрополитом Харьковским и Ахтырским, Патриаршим экзархом Украины [6].

После возвращения столицы в Киев в 1934 году владыку переводят на новую столичную кафедру, и 26 июня он был назначен митрополитом Киевским, Патриаршим экзархом Украины.

Владыка Константин писал: «Меня смущала мысль, с одной стороны, о необходимости оставления и горечи предстоящей разлуки с Харьковской паствой, где свыше сорока лет проходил я своё служение Церкви Христовой, а с другой, опасение, смогу ли я в настоящее время понести бремя святительства на новом месте служения, столь ответственном» [5].

С 1927 г. владыка Константин являлся Членом Временного Патриаршего Священного Синода при Заместителе Патриаршего Местоблюстителя митрополите Сергии (Страгородском), принимал активное участие в разработке документов, которыми определялся весь строй церковного управления, а также необходимая в то время «Декларация о лояльности к Советской власти» 1927 года, которая позволила Церкви устоять при богоборческой власти и предотвратить полное закрытие храмов [2, с.114].

Из всех членов Временного Синода митрополит Константин проявлял наибольшее усердие в деле возведения митрополита Сергия в ранг патриарха, что, по его мнению, могло бы положить конец церковным распрям.

Однако, через несколько месяцев, против Церкви была поднята такая волна террора, что говорить о восстановлении Патриаршества стало просто невыносимо. Казалось, что Московская Патриархия вообще доживает последние дни.

В Киеве началась волна закрытий и разрушений храмов. Это мотивировались тем, что Киев «нуждается в социалистической реконструкции» и перво-наперво город нужно очистить от «памятников гражданской и культовой архитектуры».

Владыка не мог совершать богослужения ни в одном из городских храмов, в ту пору уже закрытых, и кафедральным собором Киева стала маленькая приходская церковь "Озернянская" вблизи железнодорожного вокзала.

В условиях гонений митрополит Константин, рискуя жизнью, помогал чем возможно другим священнослужителям и простым людям. Так, в 1936 году, по особому ходатайству владыки Константина митрополиту Одесскому Анатолию (Грисюку) перед высылкой разрешили свидание с сестрой Марией. Архиерею повредили челюсть, так что на всю жизнь остался дефект речи, отказали ноги, и обострилась язва желудка. На встречу с сестрой его вели под руки.

Патриарший экзарх митрополит Константин, как один из крупнейших иерархов Русской Православной Церкви, вполне подходил на ключевую роль в процессе по обвинению в антисоветской деятельности, как глава контрреволюционной группы священников.

29 октября 1937 года его вытащили из алтаря во время богослужения в Свято-Покровской церкви Киева.

По свидетельству очевидцев, обыск был похож, скорее, на погром и грабеж, чем правовую процедуру, во время которого было изъято более 18 кг серебряных и золотых изделий: панагии, кресты и прочее, что оставалось после закрытия храмов.

Касательно Киевского митрополита следователи имели особые планы. Ради оправдания масштабных репрессий нужен был миф про агентурную сеть церковников, которые вели подрывную деятельность против советской власти. Согласно с созданной властью легендой, возглавлял эту сеть сам митрополит Киевский. Если бы на открытом процессе действительно состоялось подобное «признание», то к радости властей это явилось бы публичным опровержением «Декларации о лояльности к Советской власти», что и дало бы правовое основание для полного её уничтожения.

После ареста подвергался пыткам. Советская власть предложила ему компромисс – сдать подельников и отречься от своих убеждений. Он сказал, что подельников не имеет, отречься от веры отказался...

Митрополит Константин принял мученическую кончину во время допроса 10 ноября 1937 года. Вместе с множеством замученных заключенных тело было брошено в овраг на Лукьяновском кладбище.

19 апреля 2016 года определением Священного Синода Украинской Православной Церкви установлен день памяти святому в день его мученической кончины – 28 октября (10 ноября).

Священномученику Константину, как и многим верным сынам Церкви Христовой, пришлось пройти настоящий конвейер смерти. Его трудами устояла духовность на Украинской земле, что позволило множеству верующих с христианским достоинством преодолеть страшнейшие испытания в истории существования Православной Церкви [7, с.47; 8, с.80].

Библиография

1. О. Владимир (Швец), С.М. Куделко, О.Г. Павлова. Архипастыри Харьковской епархии. – Х., 1999. – 123 с.
2. Онуфрий (Лёгкий), архиеп. История Харьковской епархии. – Х.: Майдан, 2009. – 460 с.
3. История Харьковской духовной семинарии. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.eparchia.kharkov.ua/stat/18>

4. Цыпин В.А., прот. История Русской Православной Церкви, 1917–1990: Учебник для православных духовных семинарий. – М.: Издательский дом «Хроника», 1994, – 570 с.

5. Валериан (Головченко), игумен. «Я принял решимость...». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://o-val.ru/st/pr.htm>

6. Открытая Православная энциклопедия «Древо». Константин (Дьяков). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://drevo-info.ru/articles/14130.html>

7. Капинос Р.В. Характерные черты конфессионального хозяйства // Вестник БГТУ им. В.Г. Шухова. № 2, 2014. – С. 47–52.

8. Капинос Р.В. Характерные черты эффективного конфессионального хозяйства // Экономика и предпринимательство. – № 4 (ч.1). – 2014. – С. 80–86.

УДК 70.2.2.1/9.2.3.2.36

Отношение к труду в ветхозаветное и новозаветное время

Кириллов Владимир Александрович
воспитанник 4 курса
Харьковской Духовной семинарии,
Украина, г. Харьков
aetos@mail.ru

Капинос Роман Валерьевич
кандидат экономических наук,
научный сотрудник
Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
rkapinos@yandex.ru

Аннотация: В данной статье рассматривается отношение к труду с точки зрения Ветхого и Нового Заветов. Главной целью работы является анализ библейского понимания трудовой деятельности. К основным выводам можно отнести следующие: несмотря на различия ветхозаветного и новозаветного отношения к труду, можно выделить общебиблейское учение о важности труда для жизни любого человека.

Ключевые слова: Библия; Ветхий Завет; Новый Завет; труд; учение; христианин; православие.

Kirillov Vladimir A.
student of the 4th course of
the Kharkov Theological Seminary,
Ukraine, Kharkiv
aetos@mail.ru

Kapinos Roman V.
Ph.D. (economic sciences),
researcher of
the Belgorod Theological seminary,
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
rkapinos@yandex.ru

Attitude to labour in the Old Testament and New Testament times

Abstract: In the article attitude to labour is examined from the point of view of the Old and New Testaments. The main purpose of the work is to analyze the biblical understanding of labour. The main conclusions are as follows: in spite of some differences between the Old Testament's and the New Testament's attitude to labour, it is possible to distinguish a common biblical teaching about importance of labour for life of every person.

Key words: Bible; Old Testament; New Testament; labour; teaching; a Christian; Orthodoxy.

В Ветхом Завете труд является источником богатства и приобретения необходимых для жизни материальных ресурсов. При этом осуждалась лень и другие пороки, которые ведут к обнищанию человека. Новый Завет также содержит неоднократные указания на то, что труд является необходимым и целесообразным: «...Умоляем же вас, братия, более преуспевать и усердно стараться о том, чтобы жить тихо, делать свое дело и работать своими собственными руками, как мы заповедовали вам; чтобы вы поступали благоприлично перед внешними и ни в чем не нуждались». (1Фес. 4:10–12) [1]. «Завещаем же вам, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, удаляться от всякого брата, поступающего бесчинно, а не по преданию, которое приняли от нас, ибо вы сами знаете, как должны вы подражать нам; ибо мы не бесчинствовали у вас, ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работою ночь и день, чтобы не обременить кого из вас, – не потому,

чтобы мы не имели власти, но чтобы себя самих дать вам в образец для подражания нам. Ибо когда мы были у вас, то завещали вам сие: если кто не хочет трудиться, тот и не ешь. Но слышим, что некоторые у вас поступают бесчинно, ничего не делают, а суетятся. Таковых увещиваем и убеждаем Господом нашим Иисусом Христом, чтобы они, работая в безмолвии, ели свой хлеб» (2Фес. 3:6–12) [1].

Довольно показательные цитаты из Священного Писания. Ведь мы знаем, что замечания святого апостола Павла Фессалоникийцам по поводу их отказа от трудовой деятельности были вызваны не ленью или разгульным образом жизни последних, а тем обстоятельством, что они, проникнувшись апостольской проповедью до глубины души, стали ожидать очень скорого пришествия Спасителя (речь идет о Втором Пришествии). Соответственно, многие из уверовавших решили, что необходимо все свои силы сосредоточить на подготовке к встрече со Спасителем; соответственно, трудиться и отвлекаться на какие-либо житейские, хозяйственные заботы нет смысла. «Поводом к написанию Второго послания к Фессалоникийцам послужило то, что они неправильно поняли некоторые места из Первого послания к ним, а также и то, что появилось подложное, под именем Павла, послание (2,2; 3,17) [1]. Число праздных людей, ожидавших скорого Второго Пришествия Иисуса Христа, умножалось, и это вызвало беспокойство апостола. Некоторые среди солунских христиан, пользуясь щедрой благотворительностью христиан, предпочитали жить за чужой счет вместо того, чтобы самим трудиться» [7], – говорит по этому поводу прот. Стефан Жила.

«Кто крал, вперед не кради, а лучше трудись, делая своими руками полезное, чтобы было из чего уделять нуждающемуся» (Еф. 4:28) [1], – говорит святой апостол Павел в своем послании к Ефесянам. Здесь мы отчетливо видим, что труд, по мнению апостола, позволяет обеспечить себя необходимым (при этом отпадает надобность в воровстве) и, более того, позволяет приобрести некоторый материальный ресурс, который человек может пустить на дела благотворительности.

На первый взгляд, может показаться, что отношение к труду в эпоху Ветхого и Нового Завета практически не изменилось. И там, и там он выступает средством для приобретения некоторых материальных ресурсов. Однако при более глубоком рассмотрении мы увидим, что этим не исчерпывается ценность труда. Более того, выступать средством к обогащению – это перестает быть основной целью трудовой деятельности человека.

По мнению доктора политических наук и кандидата философских наук В.А. Гусева: «В православном сознании труд – есть инструмент построения в первую очередь души человека трудящегося, а уже потом и на этой основе создание благолепного образа земли» [2]. Далее В.А. Гусев цитирует свт. Иоанна Златоуста, который говорит, что «...кормиться

постоянным трудом есть вид философии; у таких душа чище, характеры сильнее...» [2]. То есть труд выступает в качестве некоей аскетической практики. Цель его заключается не столько в приобретении каких-то материальных благ, сколько в «очистке души» и «закалке характера». Материальная составляющая трудовой деятельности становится второстепенной, однако не отвергается полностью. Трудовой аскетизм становится присущим монастырским хозяйствам. «В традициях первых монастырей, – говорит В.А. Гусев, – труд рассматривается не как источник богатства, а в качестве важной стороны духовного развития и элемента монашеской аскетики. Зачастую он приравнивался к молитве, так как способствовал просветлению души» [2, 3-5]. Конечно, можно поспорить насчет применимости термина «просветление» к православной аскетике, однако в целом мысль верная. В христианских кругах широко известной является притча о двух веслах. В этой притче жизнь человека сравнивается с переправой через водоем на лодке. При этом в руках у лодочника имеется два весла, одно из которых символизирует труд, другое – молитву. «Чтобы успешно плыть по бурному житейскому морю, надо крепко держать в руках два весла: молиться и трудиться», – делает вывод автор притчи [8].

Кроме того, нам известно бесчисленное множество примеров из житий святых, когда подвижники добровольно занимались тяжелым трудом, причем не столько по причине экономической целесообразности и эффективности, сколько в качестве аскетической практики, направленной на духовное самосовершенствование.

И конечно же, наивысшим примером для нас может служить Сам Христос, о котором известно, что Он воспитывался в семье плотника и был приобщен к данному виду трудовой деятельности. «Не плотник ли Он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона?..» (Мк. 6:3), – говорили о нем люди, изумленные Его премудростью и чудесами. Конечно, слова людей, называющих Христа плотником, еще не являются однозначным свидетельством того, что Он действительно занимался этой работой, ведь люди, к сожалению, нередко ошибались по поводу Спасителя, Его учения и вообще того, кем Он является на самом деле. Однако нам известно, что Христос «...пошел с ними [со Своей Матерью и Иосифом] и пришел в Назарет; и был в повиновении у них...» (Лк. 2:51) [1] после празднования Пасхи в Иерусалимском храме. Это уже с большей ясностью указывает на то, что Христос во время Своей земной жизни был не чужд работы, свойственной Его соплеменникам или, по крайней мере, членам семьи, в которой Он воспитывался.

С еще большей уверенностью о трудовой деятельности Богочеловека Иисуса говорит Иустин Философ в своем «Диалоге с Трифоном иудеем»: «...Его почитали сыном Иосифа плотника, и Он казался, как предвозвестили Писания, безвидным и был принимаем за плотника – ибо Он живя среди

людей занимался плотничными работами, делал орала и ярма (Мк. 6:3), и тем поучал и праведности и деятельной жизни» [9].

«В то же время, – заявляет митрополит Иларион (Алфеев), – следует отметить, что греческое слово τέκτων, которым обозначена профессия Иосифа, означает не только "плотник", но и "строитель": термин применялся не только к тем, кто работал по дереву, но и к тем, кто строил из дерева или камня. Строительные метафоры нередки в речи Иисуса, и мы можем предположить, что Он был хорошо знаком со строительным мастерством» [6]. И что для нас не менее важно: «Профессия плотника или строителя предполагала вовлеченность в коммерческую деятельность, поскольку плотники продавали свои изделия, а строители получали плату за свой труд. Иисус был хорошо знаком с законами коммерции, с системой договорных отношений между продавцами и покупателями, работодателями и должниками. В Своих поучениях Он неоднократно использовал образы из этой области, в частности, в притче о двух должниках (см. Мф. 18, 23–35), о талантах (см. Мф. 25, 14–30; Лк. 19, 12–27) и во многих других» [6]. Из приведенных слов мы видим, что во время земной жизни Иисус Христос не только занимался тем или иным трудом для удовлетворения непосредственных потребностей семьи, в которой Он проживал, но и вполне мог быть вовлечен в некоторую коммерческую деятельность, занимаясь трудом, целью которого было зарабатывание денег – «мелким бизнесом», говоря современным языком.

В то же время, нам известно множество чудес, совершенных Христом, которые прямым или косвенным образом показывают нам то, что Спаситель мог с легкостью решать финансовые и/или имущественные вопросы нетрудовым способом:

«Когда же пришли они в Капернаум, то подошли к Петру собиратели дидрахм и сказали: Учитель ваш не даст ли дидрахмы? Он говорит: да. И когда вошел он в дом, то Иисус, предупредив его, сказал: как тебе кажется, Симон, цари земные с кого берут пошлины или подати? с сынов ли своих, или с посторонних? Петр говорит Ему: с посторонних. Иисус сказал ему: итак, сыны свободны; но, чтобы нам не соблазнить их, пойдя на море, брось уду, и первую рыбу, которая попадется, возьми, и, открыв у ней рот, найдешь статир; возьми его и отдай им за Меня и за себя» (Мф. 17:24–27) [1].

«Один из учеников Его, Андрей, брат Симона Петра, говорит Ему: здесь есть у одного мальчика пять хлебов ячменных и две рыбки; но что это для такого множества? Иисус сказал: велите им возлечь. Было же на том месте много травы. Итак возлечь людей числом около пяти тысяч. Иисус, взяв хлебы и воздав благодарение, роздал ученикам, а ученики возлежавшим, также и рыбы, сколько кто хотел. И когда насытились, то сказал ученикам Своим: соберите оставшиеся куски, чтобы ничего не пропало. И собрали, и наполнили двенадцать коробов кусками от пяти ячменных хлебов, оставшимися у тех, которые ели» (Ин. 6:8–13) [1].

«Тогда велел [Иисус] народу возлечь на землю; и, взяв семь хлебов и воздав благодарение, преломил и дал ученикам Своим, чтобы они раздали; и они раздали народу. Было у них и немного рыбок: благословив, Он велел раздать и их. И ели, и насытились; и набрали оставшихся кусков семь корзин. Евших же было около четырех тысяч. И отпустил их» (Мк. 8:6–9) [1].

«Было же тут шесть каменных водоносов, стоявших по обычаю очищения Иудейского, вмещавших по две или по три меры. Иисус говорит им: наполните сосуды водою. И наполнили их доверху. И говорит им: теперь почерпните и несите к распорядителю пира. И понесли. Когда же распорядитель отведал воды, сделавшейся вином, – а он не знал, откуда это вино, знали только служители, почерпавшие воду, – тогда распорядитель зовет жениха и говорит ему: всякий человек подает сперва хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее; а ты хорошее вино сберег доселе» (Ин. 2:6–9) [1].

«Когда же перестал учить, сказал Симону: отплыви на глубину, и закиньте сети свои для лова. Симон сказал Ему в ответ: Наставник! мы трудились всю ночь и ничего не поймали, но по слову Твоему закину сеть. Сделав это, они поймали великое множество рыбы, и даже сеть у них прорывалась» (Лк. 5:4–6) [1].

Это, пожалуй, наиболее показательные, но далеко не единственные (!) свидетельства того, что Иисус Христос мог решать финансовые и материальные вопросы, не прибегая к труду. Однако Он трудился во время Своего пребывания на земле – «и тем поучал и праведности и деятельной жизни» (слова из приведенной выше цитаты святого мученика Иустина Философа). Стало быть, труд уже сам по себе (даже вне контекста обогащения или приобретения каких-либо материальных благ) освящается Самим Спасителем и является одним из методов уподобления Ему. Стало быть, трудовая деятельность приобретает более глубокое и более важное значение.

Таким образом, труд в Новом Завете рассматривается не только как средство к достижению материального благополучия, но и как средство к совершенствованию своей личности, своих духовных сил, как аскетическая практика, позволяющая приблизиться к конечной цели христианской жизни – к стяжанию Святого Духа, к обожению и вечному блаженству. Кроме того, трудовая деятельность является законным образом приобретения материальных благ, которые человек может уделять нуждающимся или пожертвовать на благо христианской общины [3-5, 10].

Библиография

1. Библия, или Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. – К.: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра; «Феникс», 2012. – 1536 с.
2. Гусев В.А. Хозяйство, труд, собственность, богатство, бедность, нищета в свете православного мировоззрения [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://ruskline.ru/analitika/2011/04/08/hozyajstvo_trud_sobstvennost_bogatstvo_bednost_niweta_v_sвете_pravoslavного_mirovozzreniya/#_ednref3
3. Капинос Р.В. Монастырские хозяйства: экономические отношения и место в современной национальной экономике. – М.: Российская академия наук, Институт экономики, Центр политико-экономических исследований, 2006. – 140 с.
4. Капинос Р.В. Характерные черты конфессионального хозяйства // Вестник БГТУ им. В.Г. Шухова. № 2, 2014. – С. 47-52.
5. Капинос Р.В. Характерные черты эффективного конфессионального хозяйства // Экономика и предпринимательство, № 4 (ч. 1), 2014. – С. 80–86.
6. Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев). Детство и отрочество Иисуса Христа. Воспитание и образование [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/100450.html>
7. Протоиерей Стефан Жила. Руководство к изучению посланий святого апостола Павла и Апокалипсиса. Учебное пособие для студентов 4 класса. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://seminary.kharkov.ua/Библиотека/послание_апостола.doc
8. Притча о двух веслах [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.smisl-zhizni.ru/pritchi/51-realnie-pritchi/140-dva-vesla>
9. Св. Иустин Философ. Диалог с Трифоном иудеем. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.e-reading.club/bookreader.php/130492/Muchenik_Iustin_-_Dialog_s_Trifonom_iudeem.html
10. Ягуткин С.М. Ягуткина Е.С. Нейрономическое моделирование современных социально-экономических процессов и явлений // Сборник научных трудов участников Международной конференции «XXIV Кондратьевские чтения «Социально-экономические проблемы современности: поиски междисциплинарных решений». Под ред. В.М. Бондаренко. – Москва: Институт экономики РАН, 16-17 ноября 2016 г. – М.: Межрегиональная общественная организация содействия изучению, пропаганде научного наследия Н.Д. Кондратьева, 2017. – С. 371–376.

**Духовная безопасность личности и общества
как объект стратегии национальной безопасности**

Воропаева Евгения Владимировна
кандидат философских наук,
доцент Оренбургской Духовной семинарии,
Россия, г. Оренбург
fuzz02@bk.ru

Аннотация: Проблема духовной безопасности личности, общества и государства остается одной из самых острых в современном пространстве и представляет собой актуальный социально-экономический, политический, информационно-коммуникативный, научный, образовательный, здоровьесберегательный и культурный феномен, нашедший отражение в Стратегии национальной безопасности Российской Федерации.

Ключевые слова: духовная безопасность; стратегия национальной безопасности; безопасность личности; межэтнический; межконфессиональный.

**Spiritual security of a person and society
as the object of the national security strategy**

Voropaeva Evgenia V.
Ph.D.,
associate professor of the
Orenburg Theological Seminary,
Russia, Orenburg
fuzz02@bk.ru

Abstract: A problem of spiritual security of a person, society and a state remains one of the most acute in the modern expanse and is a topical socio-economic, political, informative and communicative, scientific, educational, health-saving and cultural phenomenon reflected in the national security Strategy of the Russian Federation.

Key words: spiritual security; national security strategy; personal security; interethnic; interdenominational.

Многие научные дисциплины выбирают предметом своего исследования безопасность самого человека и различных сфер его

деятельности, так как безопасность – жизненно необходимая потребность человека. Духовная безопасность личности, общества и государства рассматривается современными исследователями как составляющая национальной безопасности и обеспечивается теми же способами: непосредственной защитой от внешних и внутренних конкретных угроз, опережающим обезвреживанием неблагонадежных источников и развитием у субъектов безопасности механизмов саморегулирования и самосохранения.

Основным документом, определяющим государственную политику в области обеспечения духовной безопасности общества, следует считать Стратегию национальной безопасности Российской Федерации, утвержденную Указом Президента Российской Федерации № 683 от 31 декабря 2015 г.

Исходя из понимания духовной безопасности личности как целостной системы возможностей для свободного выбора и открытого получения информации об ответственности за него, возможностей самореализации, самосовершенствования, творчества, образования, вероисповедания [5, с.95], а также как качественной характеристики состояния общества в аспекте его духовно-нравственной и мировоззренческой состоятельности, потенциала базовых целей и ценностей, баланса индивидуальных, групповых и социетальных интересов, функциональной согласованности политических институтов, идеологии и культуры [1; с.13 и 7; с.6], следует проанализировать общие положения и основные статьи Стратегии национальной безопасности РФ с целью выявления стратегически важных моментов, могущих выступать гарантом обеспечения духовной безопасности граждан и общества в целом.

Общие положения Стратегии определяют национальную безопасность как состояние личной защищенности граждан, а национальные интересы как объективно значимые потребности личности и подчеркивают, что основой национальных интересов [6] выступают объективно значимые потребности личности в защищенности и устойчивом развитии. Все, что представляет собой угрозу национальной безопасности, должно быть устранено посредством системы предупредительных мер на государственном уровне.

Стратегия отмечает наличие социально-экономической основы для наращивания духовного потенциала России, обеспечивающей возрождение традиционных российских духовно-нравственных ценностей: межнационального мира и согласия, единства многонациональных культур, уважение семейных и конфессиональных традиций, патриотизма. При этом Стратегия акцентирует внимание на проблеме усиления современных внешних угроз, направленных против национальной, следовательно, и духовной безопасности России, таких, как распространение практики свержения законных политических режимов, сохранение очагов напряженности на Ближнем и Среднем Востоке, на Корейском полуострове,

появление новых очагов терроризма, внедрение новых методик разжигания межнациональной и религиозной вражды, иных экстремистских проявлений.

При наличии вышеперечисленных внешних угроз приоритетной задачей государства становится сосредоточение усилий на укреплении внутреннего единства российского общества, на обеспечении его социальной стабильности, которая достигается согласием и терпимостью в ряде межнациональных и религиозных вопросов. Например, в выстраивании межэтнических и межконфессиональных отношений, руководствуясь принципами взаимного уважения, сохранения многообразия культур, интересов и традиций. Эти меры профилактического, упреждающего характера будут успешными при условии включения в перечень национальных интересов и стратегических национальных приоритетов пункта, гарантирующего обеспечение национальных интересов посредством реализации стратегических национальных приоритетов в образовательной и культурной сферах, а именно «сохранение и развитие культуры, традиционных российских духовно-нравственных ценностей» [6].

Реальную угрозу государственной и общественной безопасности в духовной сфере представляет, например, деятельность радикальных общественных объединений и группировок, таких, как националисты-ксенофобы, «оранжевые», «троцкисты», неонацисты, национал-социалисты и др., использующих националистическую и религиозно-экстремистскую идеологию [3, с.38-39]. Активность русских радикальных националистов начала XXI в. отличается разнообразием: это и многочисленные попытки заявить о себе в официальной российской политике, и существенное обновление пропагандистских лозунгов за счет антииммигрантской тематики, и освоение Интернет-пространства, и участвовавшая в среде правых скинхедов террористическая практика.

Кроме того, угрозой духовной безопасности выступают иностранные, в том числе международные, неправительственные организации, финансовые и экономические структуры, частные лица, деятельность которых направлена на нарушение единства и территориальной целостности Российской Федерации, на дестабилизацию внутриполитической и социальной ситуации в стране, разрушение традиционных российских духовно-нравственных ценностей.

Современные информационные и коммуникационные технологии широко используются для распространения и пропаганды идеологии фашизма, экстремизма, терроризма и сепаратизма, нанесения ущерба гражданскому миру, политической и социальной стабильности в обществе, что остро ставит вопрос о необходимости противодействия на государственном уровне киберугрозам, формирования «чистого» интернета как специфической среды духовной безопасности [2, с.32 и 4, с.27].

Каким образом, опираясь на Стратегию государственной безопасности, можно выстроить политику обеспечения духовной безопасности личности,

общества и государства? Прежде всего, через совершенствуемую деятельность структуры федеральных органов исполнительной власти развиваются методы выявления, предупреждения и пресечения проявлений религиозного радикализма, национализма, сепаратизма, иных форм экстремизма. Создаются механизмы, нацеленные на предупреждение и нейтрализацию социальных и межнациональных конфликтов. Принимаются меры по защите граждан и общества от деструктивного информационного воздействия со стороны экстремистских и террористических организаций, иностранных специальных служб и пропагандистских структур. С этой целью происходит развитие информационной инфраструктуры, обеспечивается доступность информации по различным вопросам социально-политической, экономической и духовной жизни общества.

В сфере науки и образования обеспечение духовной безопасности общества напрямую связано с развитием междисциплинарных исследований, с повышением роли школы в воспитании ответственных граждан России на основе традиционных российских духовно-нравственных и культурно-исторических ценностей, а также в профилактике экстремизма и радикальной идеологии. С этой целью приоритетное внимание уделяется повышению качества преподавания русского языка, литературы, отечественной истории, основ религиозных культур и светской этики, традиционных основ семейной жизни, основ духовно-нравственных культур народов России.

В сфере здравоохранения Стратегия решает вопросы духовной безопасности в связи с развитием служб охраны материнства и детства, паллиативной медицинской помощи, через возрождение традиций милосердия.

Наиболее благоприятные возможности в плане обеспечения духовной безопасности государства Стратегия национальной безопасности видит в сфере культуры, средствами которой возможны развитие общероссийской идентичности народов Российской Федерации, единого культурного пространства страны, сохранение и приумножение традиционных российских духовно-нравственных ценностей как основы российского общества, воспитание детей и молодежи в духе гражданственности. Это возможно, так как в основе общероссийской идентичности народов лежит исторически сложившаяся система единых духовно-нравственных и культурно-исторических ценностей, в которых духовное преобладает над материальным: жизнь человека, его права и свободы, семья, созидательный труд, служение Отечеству, нормы морали и нравственности, гуманизм, милосердие, справедливость, взаимопомощь, коллективизм, историческое единство народов России, преемственность истории нашей Родины.

Сфера культуры находится под контролем Стратегии, потому что целенаправленное разрушение традиционных российских духовно-нравственных ценностей, внешнекультурная и информационная экспансия,

распространение низкокачественной продукции массовой культуры, пропаганда вседозволенности и насилия, расовой, национальной и религиозной нетерпимости, снижение роли русского языка в мире, качества его преподавания в России и за рубежом, попытки фальсификации российской и мировой истории – все эти угрозы направлены на ослабление духовного единства многонационального народа России.

Ради достижения стратегических целей обеспечения национальной безопасности в области культуры реализуются государственная культурная политика и государственная национальная политика, которые направлены на укрепление и приумножение традиционных российских духовно-нравственных ценностей, обеспечение национальной, религиозной, расовой терпимости, на воспитание взаимного уважения народов Российской Федерации, а также на развитие межнациональных и межрегиональных культурных связей.

Таким образом, проблема духовной безопасности личности, общества и государства остается одной из самых острых в современном пространстве и представляет собой актуальный социально-экономический, политический, информационно-коммуникативный, научный, образовательный, здоровьесберегательный и культурный феномен, нашедший отражение в Стратегии национальной безопасности Российской Федерации.

Библиография

1. Беспаленко П.Н. Духовная безопасность в системе национальной безопасности современной России: проблемы институционализации и модели решения: автореф. дис. д-ра полит. наук. – Ростов н/Д., 2009.

2. Калимулин Д.Д., Гизатов К.Т. Чистый интернет как безопасность ноосферы и его влияние на духовные потребности // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. – Казань, 2013. – С. 29–37.

3. Кузьмин А.Г. Русский радикальный национализм в современной России: традиции и эволюция [Текст]: монография / А.Г. Кузьмин; М-во образования и науки Российской Федерации, ГОУ ВПО «Сыктывкарский гос. ун-т». – Сыктывкар: СыктГУ, 2011. – 270 с.

4. Родионова В.И., Малюгин Д.Г. Духовная безопасность молодежи в контексте развития интернет-технологий в современном обществе // Проблема безопасности человека в современном мире. Сборник материалов по итогам научно-практической всероссийской конференции. Под редакцией А.М. Руденко. – Новочеркасск: Изд-во Лик, 2017. С. 26–29.

5. Саенко Н.Р. Духовная безопасность как составляющая национальной безопасности России // Успехи современной науки. – 2016. – № 1. – С. 94-97.

6. Стратегия национальной безопасности Российской Федерации, утвержденная Указом Президента Российской Федерации № 683 от 31 декабря 2015 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://base.garant.ru/71296054/>

7. Чмыхало А.Ю. Социальная безопасность. – Томск: изд-во ТПУ, 2007. – 168 с.

УДК 002-009

**Образ православного христианина
на примере новомучеников и исповедников XX века**

Емельянов Георгий Владимирович
воспитанник 3 курса
Курской Духовной семинарии,
Россия, г. Курск
egor.emelyanow2016@yandex.ru

Аннотация: В данной статье рассматривается образ православного христианина на примере новомучеников и исповедников XX века. Особый акцент в статье делается на примерах их деятельного следования учению Господа нашего Иисуса Христа, крепости веры, верности пастырскому и христианскому долгу. К основным выводам можно отнести следующие: новомученики и исповедники XX века показали пример подлинного христианского духа и любви к ближнему; готовность преодолевать любые жизненные трудности ради Христа и Его Евангелия; исповедание своей веры перед лицом атеистического государства.

Ключевые слова: Евангелие; новомученики; исповедники; священномученик; пример; образ; православный христианин.

Emelyanov Georgiy V.
student of the 3-rd course of
the Kursk Theological seminary,
Russia, Kursk
egor.emelyanow2016@yandex.ru

An image of an orthodox Christian on the example of new martyrs and confessors of the XX century

Abstract: In the article it is shown an image of an orthodox Christian on the example of new martyrs and confessors of the XX century. A special emphasis in the article is being made on their active following to the teaching of our God and Savior Jesus Christ, strength of faith, fidelity to the pastoral and Christian duty. The main conclusions are as follows: new martyrs and confessors of the XX century showed the example of true Christian spirit and love to a neighbour; readiness to overcome any life obstacles for the sake of Christ and His Gospel; confession of their faith in the face of the atheistic state.

Key words: Gospel; new martyrs; confessors; hieromartyr; an example; an image; an Orthodox Christian.

В начале своей статьи необходимо процитировать Слова Господа нашего Иисуса Христа из 12 главы Евангелия от Луки: «Всякого, кто исповедает Меня пред человеками, и Сын Человеческий исповедает пред Ангелами Божиими; а кто отвергнется Меня пред человеками, тот отвержен будет пред Ангелами Божиими. И всякому, кто скажет слово на Сына Человеческого, прощено будет; а кто скажет хулу на Святого Духа, тому не простится. Когда же приведут вас в синагоги, к начальствам и властям, не заботьтесь, как или что отвечать, или что говорить, ибо Святой Дух научит вас в тот час, что должно говорить» (Лк. 12:8–12). Эти слова Спасителя находят своё наиболее полное отражение в подвиге Новомучеников и Исповедников XX века, которые несмотря на страшные гонения безбожной власти непоколебимо исповедали Православную веру перед лицом атеистического общества. Перед нами предстаёт целая плеяда ярких примеров подлинного христианского духа, искренней готовности пройти сквозь «огнь и воду» (Пс. 65:12) ради Христа и Его Евангелия. И таких примеров неисчислимое множество.

Во-первых, это священномученик Онуфрий (Гагалюк), Архиепископ Курский и Обоянский. Доподлинно известно, что Владыка только в первые годы своего епископского служения совершил около пятисот Богослужений, активно проповедовал как посредством устной проповеди, так и через свои архипастырские послания. Несмотря на гонения и ссылки он остался верен своему архипастырскому долгу. Владыка говорил: «Нужно работать Богу и людям в тех условиях, в каких Господь определил мне жить. Служитель Христов должен нести свет Христов и в темнице, как это делали апостолы. Сказать слово веры своему случайному собеседнику, приголубить ребенка, открыто исповедовать и защитить свою веру, несмотря на насмешки и гонения неверующих, — все это значит нести свет Христов в окружающую жизнь» [3]. Каждый раз, открывая Священное Писание, мы слышим призыв,

который обращён к каждому христианину – быть «Светом миру» (Мф. 5:14). Особенно эти слова важны для тех, кто призван к пастырскому служению. На примере священномученика Онуфрия мы можем видеть деятельное воплощение этих слов в своей жизни вопреки тяготам тех лет.

Второй, о ком необходимо сказать, это Исповедник Георгий Седов. Уроженец Владимирской губернии, он относился к тому типу людей, которые из страха не изменили Православию и до конца претерпели все испытания, выпавшие на их долю. Проявив подлинную христианскую любовь, он принял на себя заботу о своём духовном отце, епископе Афанасии (Сахарове), стремясь настолько, насколько хватало сил и средств облегчить положение Владыки, оказывая ему материальную помощь. Сам Владыка Афанасий говорил, что почти на тринадцать лет Георгий Георгиевич стал его опекуном, он проявил как сердечное, так и деятельное участие в жизни исповедника. Кроме того, из жизнеописания самого Георгия Седова нам известно о той помощи, которую он оказывал репрессированному духовенству, ищущему крова и утешения. Его церковность послужила поводом для неоднократных арестов, но следствию не удалось собрать «доказательства» для его осуждения [4, с. 282; 285; 293] Читая его жизнеописание, вспоминаются следующие Слова Господа: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин.13:34).

Ещё один пример крепости духа являет нам священномученик Николай Красовский. Уроженец села Воинова Гора Московской губернии, потомственный священнослужитель, он окончил Владимирскую духовную семинарию и затем работал школьным учителем, во время Первой мировой войны служил санитаром в 10-м сводном госпитале города Москвы. Вернувшись с фронта, он продолжил работу в школе. В 1922 году, когда сельский храм был закрыт и переоборудован в клуб и власти заставили учителей водить туда учащихся, лишь Николай Константинович отказался это делать, за что в 1922 году был уволен. В 1924 году состоялась диаконская хиротония Николая Константиновича. Он был направлен в Успенский храм села Воинова Гора, где священником служил его брат, протоиерей Александр Красовский. В 1931 году он заболел и вскоре скончался. Этим поспешили воспользоваться обновленцы. Православный архиерей направил нового священника отца Николая Пospelова, но власти отказали ему в регистрации, и обновленцы захватили храм. Диакон Николай, несмотря на угрозы обновленцев отправить его в Соловецкий концлагерь, отказался сослужить им и был направлен в храм великомученика Никиты в село Кабаново. В 1932 году диакон Николай был рукоположен в сан пресвитера к той же церкви, а в 1936 году был назначен в храм великомученика Никиты в село Дровосеки Орехово-Зуевского района. Отец Николай вёл по-настоящему подвижнический образ жизни, будучи по сути иноком без пострига. Его отличали любовь и милосердная помощь бедствующим людям, многих власть

лишила последних средств к существованию. 18 января 1938 года отец Николай, отслужив всенощную под Богоявление, в ту же ночь был арестован по обвинению в антисоветской агитации. Своей вины он не признавал и после недолгого следствия был приговорён к расстрелу. Священник Николай Красовский был расстрелян 31 января 1938 года и погребен в общей безвестной могиле на полигоне Бутово под Москвой [2].

И это лишь одни из множества. Одни из сотен пострадавших за веру и за Христа в страшные годы гонений XX века. «Кровь мучеников – семя Церкви» – этот известный парафраз слов Тертуллиана очень точно отражает историю христианской Церкви, которая на протяжении всей своей многовековой истории находится в состоянии гонений. Но там, где Церковь была гонима, она вопреки всему возрастала и духовно укреплялась, очищаясь от маловерных, сохраняя самых достойных своих членов. Пример новомучеников и исповедников показывает нам ту иерархию ценностей, которая должна быть у каждого православного христианина. Во главе её – желание быть со Христом, вопреки даже самым тяжёлым жизненным обстоятельствам. В Евангелии Господь наш Иисус Христос, обращаясь к Своим ученикам, говорит им: «Вы – соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на поприще людям» (Мф. 5:13). Претерпевая страдания, идя на смерть, мученики и исповедники помнили об этих словах. Их пример должен побуждать и нас быть той самой евангельской «солью», не стесняться своей веры, когда в обществе доминируют совершенно иные ценности; невзирая ни на что, проповедовать Христа всей своей жизнью [1].

Библиография

1. Кирьянова О. Подвиг новомучеников – урок нам [Электронный ресурс] / Православие.Ru» — Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/58073.html>
2. Дамаскин (Орловский), игумен. Жития новомучеников и исповедников российских XX века [Электронный ресурс] / Б-ка «Азбука веры» – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/zhitija-novomuchenikov-i-ispovednikov-rossijskih-xx-veka/171
3. Русин В. Священномученик Онуфрий [Электронный ресурс]/ Информационный портал митрополичьего центра. Православное Осколье. – Режим доступа: http://stal-nevsky.ru/?page_id=88
4. Таких рождает вера наша: Избранные жития новых мучеников и исповедников Российских. – М.: Никея, 2013. – 318 с.

Духовные ценности и будущее человечества

Ярцев Артем Игоревич
воспитанник 1 курса
Курской Духовной семинарии,
Россия, г. Курск
yarcev117@mail.ru

Аннотация: Цель данной статьи - выявление возможных перспектив и путей дальнейшего развития Церкви и церковно-общественных отношений на основе анализа существующих на сегодня проблем общества и проблем, касающихся внутрицерковного порядка. Основные проблемы, поднимаемые в статье: обнаружение актуальной на сегодня церковной миссии в современном обществе; внутрицерковный диссонанс – устанавливал ли Христос иерархию (?); влияние западного богословия; проблема противопоставления священника пастве своего прихода; образ пастыря в современном мире и образ Церкви в глазах общества; проблема непонимания молодежью церковнослужителя и церковного служения в целом как угроза дальнейшему мирному существованию Церкви в условиях дехристианизации общества; проповедь вне прихода как долг современного пастыря и залог доброго будущего; проблема общинности прихода, нормы церковной жизни, духовно-здоровой среды и пути решения этой проблемы; подвиг монашества и обмирщение монашества в сегодняшнем мире, потеря идеалов и ориентиров, подмена ценностей.

Ключевые слова: нищенствование любви; молодежь – будущее – Церковь; проповедь вне прихода; церковная иерархия; «профессия» монаха.

Spiritual values and future of humanity

Yartsev Artem I.
student of the I course of the
Kursk Theological seminary,
Russia, Kursk
yarcev117@mail.ru

Abstract: The purpose of the article is to identify possible perspectives and ways of further development of the Church and Church-social relations on the basis of an analysis of current problems of a society and problems related to the

internal Church system. The main problems of the article are as follows: disclosure of an actual Church mission in a modern society; internal Church dissonance - has Christ established a hierarchy (?); influence of the Western theology; a problem of opposing of a priest to a flock of his parish; an image of a pastor in the modern world and an image of the Church in society's opinion; a problem of misunderstanding by youth of a clergyman and Church ministry as a threat to the further peaceful existence of the Church in the conditions of dechristianization of a society; preaching outside a parish as a duty of a modern pastor and security of a good future; a problem of a parish community - norms of Church life - a spiritually healthy environment and ways of solving of this problem; a feat of monasticism and secularization of monasticism in the modern world, loss of ideals and landmarks, substitution of values.

Key words: mendicanting of love; youth – future – the Church; preaching out of the parish; ecclesiastical hierarchy; «profession» of a monk.

Всякий человек, являясь существом двухсоставным, то есть имеющим природу как видимую – телесную или материальную, так и духовную – тонкую и невидимую, испытывает, соответственно, и потребности как естественные и материальные – пища, вода, одежда и проч., так и духовные – специфические – любовь, добро, милосердие, правда, красота, гармония – всего этого нормальный человек ищет в своей жизни и желает, чтобы все это в его жизни было.

В этом несовершенном мире, человек стремится к совершенству, он хочет найти истину, он ищет правды, человек желает святости.

Святости человек ищет в отношении себя, он ищет святость в других, он желает, чтобы к нему относились как к святому. Человек хочет, чтобы его любили окружающие его люди, любили не как-то, а искренно те, кто с ним работает, учится, дружит. Он хочет, чтобы его уважали, ценили и относились к нему по-доброму. Человек ищет добра – он жаждет святости. Но люди не обязаны ему ничем, и они не должны его любить и ценить. Однако человек ощущает, что так должно быть, и требует этого от ближних. Кто его этому научил? Кто сказал ему об этом?

– Внутреннее чувство гармонии, – ответил бы кто-то.

Человек мыслит мерами божественными, вопреки окружающей его суровой действительности, вопреки, быть может, своему сознанию, вопреки обстоятельствам, вопреки рациональному разуму и самой логике. Почему?

Эти понятия: добро, справедливость и правда – являются понятиями Божественными, потому как только Бог является истинной и непреложной Правдой, совершенной Справедливостью и абсолютным идеалом Добра. Христос говорит: «Никтоже благ, токмо Един Бог» (Мф. 19,17). И душа желает благодати, потому что она Его создание носит в себе Его совершенный образ и благое подобие. Потому что душа человека является творением Его,

Единого Всеблагого и Всеправедного. «Душа по природе Христианка», – говорит Тертуллиан, и это видно из окружающей нас жизни. Следовательно, душа всегда будет стремиться к Богу, она всегда будет Его искать. Нарушить волю Бога можно сколько угодно раз, грешить можно как угодно, но стереть в себе образ Бога навеки, наверное, невозможно, нельзя его просто вычеркнуть. Этот образ можно лишь испачкать, исказить до неузнаваемости, что мы и видим сегодня в окружающем нас мире.

Следовательно, душа всегда будет стремиться к Богу, она всегда будет Его искать. Духовный поиск сопровождал и будет сопровождать человечество на всех путях его земного странствия, вот только к чему будет приводить этот поиск – к Богу ли? – вопрос. И здесь направляющим вектором становятся духовные ценности человечества.

Духовные ценности или ценности Духа – вещи понятные всем народам Земли, всем странам, всем сообществам, любым конфессиям и каждой отдельно взятой личности. В современном, сегодняшнем мире, в массовой культуре, литературе, кино и СМИ эти ценности все более обесцениваются, подменяются, уродуются, искажаются. Образ Бога уродуется в человеке всеми возможными силами... Нет, в прямую от ценностей никто не отказывается. Никакой политик или публицист не скажет, что добро это плохо, или что плох мир, или устарела любовь. Никто так не скажет, но, как известно, эти вещи, особенно последняя, бесконечно опорочиваются. Европа отказывается от христианских ценностей, не желает употреблять в своей конституции само слово – христианство, отрекаясь тем самым от своей культурной самоидентичности. Взрослая, вскормившаяся на христианских ценностях, подобно ребенку, повзрослев, она бьет свою мать Церковь и гонит Христа. Некогда культурная столица мира – Англия – первой сегодня узаконивает однополые браки. И самое страшное, что жертвами в этом мировом сумасшествии становятся самые незащитные существа – дети, которых эти больные люди могут теперь свободно брать из детдомов и, так сказать, «воспитывать». Семейные ценности в мире поруганы, институт семьи исчерпан. Старец Паисий Афонский говорил: «Единственная ценность жизни – это семья. Как только погибнет семья, погибнет и мир». Сегодня и в России, и во всем мире эта ценность, как мы видим, забыта и забывается. Молодые люди видят в браке сегодня то, что может принести земное счастье, комфорт, богатство и удовольствие, при этом забывая о духовной составляющей брака, тех подвигах и добродетелях, которые несет в себе здоровое супружество. Истинное понимание брака, который есть в первую очередь подвиг, способствующий совершенствованию обоих супругов, росту их душевных и духовных качеств, главной из которой является любовь, хранится в Святой Христианской Церкви, и задача ее служителей – открывать людям подлинное видение брака.

На сегодня это проблема, от решения или не решения которой зависит реальное и вполне близкое будущее нашей Родины. Мало кто из духовенства разговаривает с людьми о браке, но с людьми нужно говорить, проводить им беседы, заранее, еще до таинства венчания говорить о тех истинах, которые несет в себе брак, о том подвиге, с которым он неразрывно связан, о значении тех венцов, которые они хотят возложить на себя. С этой проповедью о подвиге брака нужно идти во дворцы бракосочетания, приглашая людей на лекции, совершать свое служение и призвание. Это должно проводиться масштабно. Все храмы всех епархий должны направлять своих молодых священнослужителей, которых сегодня достаточно, в различные социальные учреждения с проповедью об этих ценностях. Нельзя ждать приглашения, надо проявлять инициативу. Эти инициативы, может быть с прозрачно миссионерской направленностью, необходимо должны задаваться и подкрепляться сверху. Нужно открываться людям, а не замыкаться в себе! За все хорошее и доброе в этом мире нужно бороться. Приходится бороться и необходимо – за семью, за здоровую, православную семью. Сегодня это редкое сокровище.

Человек сегодня не готов к подвигу. Путь к Богу он променял на путь к наслаждению. Нужно возвращать человека на спасительный путь. Это задача православного духовенства.

Важными являются слова, сказанные однажды старцем Илием (Ноздриным), а сказал он, как всегда, просто: «Всего мы сделать не можем, но кое-что мы можем». И это справедливо и очень актуально для нас сегодня. Священнику нужно идти к людям, проводить лекции и семинары, открываться обществу. Проповедовать – выполнять свою прямую обязанность. Семья – это ядро, ячейка общества. Будет здоровая семья – будет здоровое, процветающее общество, будет здоровое духовенство и здоровое монашество, не будет семьи – не будет ни духовенства, ни монашества в нормальном его виде.

Существует другая острая проблема, частично вытекающая из первой, – это проблема с молодежью. Абсолютное большинство молодых людей, особенно среди подростков, негативно воспринимают христианство и РПЦ. Эта проблема на сегодня очевидна, хотя многие на нее и закрывают глаза. Но если дело сегодня не поправить, то, к сожалению, завтра о духовных ценностях говорить, может, и не представится. В регионах священники действительно иногда приходят в школы, вузы, имеющие теологические кафедры, техникумы культурологической направленности, когда их приглашает руководство этих учебных заведений. На подобных встречах присутствует администрация и преподаватели, и учащиеся в их присутствии ведут себя обычно достаточно сдержанно, хотя и отличаются взглядами, полными недоверия или просто непонимания. Но вот можно себе представить ту же встречу в рамках неформального диалога, без присутствия

администрации, и тут, думается, откроется много неприятных неожиданностей. Нужно открываться молодежи, пробовать находить контакты, идти в школы и не обязательно с лекциями, а можно просто с нейтральными мероприятиями и беседами. Делать это нужно масштабно, а не в единичных случаях. Молодежь не знает Церкви, а ее внешние представления о Ней, часто провоцируемые различными, в том числе и объективными, факторами, весьма и весьма удручают. Молодежь сегодня смотрит на священство как на общество людей, практикующих кустарный бизнес. Крайне важно сейчас, хотя бы чуть-чуть постараться изменить этот искривленный современной рациональной недоверчивостью прямолинейный взгляд. Нельзя лениться! Сегодня Русская Православная Церковь в большинстве своих епархий располагает достаточным количеством молодого священства, для проявления подобных инициатив. Все они закончили духовные учебные заведения и обладают знаниями. Для чего им эти знания? Нужно выполнять свое предназначение. Современный молодой священник не должен и не может быть сегодня священником только приходским. Там, за оградой церкви, находится его же паства, которая ждет его слова, сильного, простого и искреннего. Это его прямой долг и обязанность. Так должен чувствовать сегодня каждый священнослужитель. Нельзя проповедовать только в храме. Молодежь, как известно, наше будущее, и во многом это будущее уже упущено.

Еще одна характерная черта абсолютного большинства русских приходов. Они не несут общинного характера, лишь за редким исключением. Этим мы, между прочим, отличаемся от РПЦ за границей. Чем же тогда люди, находящиеся внутри церкви, отличаются от тех, которые снаружи? Все та же холодность и безразличие, которыми полон мир. А Христос прямо сказал: «Потому все узнают, что вы мои ученики, аще любовь имате между собою?» Лишь редкие заботливые батюшки, все чаще в селах (городским храмам это не свойственно) устраивают общие чаепития, трапезы с общением для прихожан после служб. А это необходимая составляющая церковно-приходской жизни. Думается, что чай с конфетами не так дорого обойдется приходу, но взамен на это может сформироваться, и обязательно сформируется, при должном и правильном участии пастыря, крепкая семья – настоящий полнокровный приход. Люди будут общительнее, добрее, внимательнее друг к другу, и это послужит хорошей средой для их духовного роста и спасения.

Миру XXI века свойственно нищенствование любви. Сегодня этого свойства или чувства не имеют часто родители к своим собственным детям, они стремятся избавиться от них, отправить куда-нибудь учиться, чтоб подальше и подальше, кто побогаче — в закрытую школу, среднего достатка — в кадетские корпуса. Детдома переполнены. Матери не любят своих детей, мужья жен, преподаватели учеников, внуки бабушек и дедушек, список

бесконечен. Обнищание любви характерно духу этого века. В связи с указаниями на последние времена, святые отцы употребляли данный термин. И человек ищет любви, часто сам не имея ее в своем сердце, он все же стремится к ней. Но самое обидное, что, зайдя в храм, он ее там не встречает. Он видит там все то же, что и в миру. Почему?

В семинарских учебниках православные авторы, выучившись на Западе, писали о том, что Христос установил церковную иерархию здесь на земле первоначально в лице апостолов, которых и посылал на проповедь.

Все это совершенная и абсолютная чепуха! Ничего такого Христос не устанавливал. Его Церковь – это не административно-иерархическое сообщество, а общество верных ему людей, единых с Ним. А приводит все это к чему? В поколениях сложился и вырос вместе с людьми этот сатанинский стереотип, и выросли его плоды – средостения. Так что новорукоположенный 20-летний батюшка, мысля себя именно так, понимает, что он «не такой, как прочие человецы» и учитывает это в отношениях с прихожанами с первых же дней своего общественного служения. И вырастает эта непреодолимая, глухая стена между пастырем и паствой. Спрашивается, неужели за две с лишним тысячи лет никак нельзя понять, зачем Христос ученикам ноги умывал? Чтобы установить внутрицерковную иерархию?

Психологическое понимание себя как субъекта особенного – «род избранный, царственное священство» (1 Петр. 2:9) (слова, обращенные ко всему народу) – развивает очень скоро патологию укорененной гордости, глубокое надмение и самомнение и приводит все это к страху, раболепству перед духовником и пр. аномалиям. Люди, если не наглые, боятся подойти к батюшке, особенно к настоятелю, долго думают, выбирают слова, и уж если и идут за советом, и помощью, то только в экстренной ситуации. Древнее фарисейство, которое Сам Господь, придя, безжалостно обличал. Эта стеночная система деления естественно не останавливается на данной ступени церковной иерархии. Так же священники боятся своего владыки (возможно, что и не без причины, но это все тот же корень), абсолютно та же проекция. Это не правильно! Это противоречит духу Христова учения, в котором сатанинский ум находит лазейки для ублажения своего тщеславия. В Господе все с точностью, да наоборот. Но бывает, что такому отношению учат и сами священно- и церковнослужители, к большому и великому сожалению! Увы.

Люди нуждаются в добрых, простых и любящих пастырях, единых с народом во Христе! Не хватает человечности и любви во всех этих сложных церковно-иерархических отношениях.

Подмена духовных ценностей сегодня свойственна, к сожалению, не только внешнему миру.

Обесценивается, теряет свою соль, как никогда, сегодня монашество – сердцевина и средоточие христианства, своего рода «духовная передовая»

Церкви. О нем хотелось бы сказать отдельно и особенно, с большой грустью и сожалением, но за неимением времени, придется кратко.

«Умная молитва для меня как ремесло для каждого человека», — писал преп. Иосиф Исихаст. Этот святой муж «занимался» молитвой постоянно, как своего рода ремеслом, все больше погружаясь в особенности, отдавая все силы, осваивая. Сегодня монахи в России занимаются чем угодно, кроме этого — самого главного. Есть ученое монашество — люди учатся в академиях, есть монашество миссионерской, социальной направленности, монашество приходское, административное, канцелярское, какое угодно — множество различных суррогатов, а молиться некогда. Встает другой вопрос, а в чем здесь монашество? В образе жизни, в отвержении себя, в унижении, в духовных подвигах, в посте и молитве, в распинании себя, в бегстве от мира?! Не лучше ли тогда было спокойно себе учиться в академиях, занимать административные должности и делать прочие труды, но без унижения монашеского достоинства. Ведь в Русской церкви достаточно православных из среды мирян, успешно занимающихся всем этим. Но если хочется служить Богу в образе священника, и человек чувствует в себе это призвание? В связи со всем этим возникает определенная необходимость введения полноценного института целебатства. Да действительно, есть множество людей, желающих искренно служить Богу, Церкви, народу и вести при этом целомудренную жизнь, но которые либо еще не готовы, либо не могут вступить на путь монашества. И таких людей достаточно, и они могут стать хорошими служителями, пастырями, проповедниками. Почему бы не дать им возможность этого служения? В связи с существующими рамками, человек, желающий священнического служения, обязан сделать выбор — либо монашество, либо семья. Такие люди принимают монашество, но монахами по сути не являются. Или идут в монастыри, а потом навсегда уходят не только из монастыря, но и из Церкви. Это называется «обойтись малой кровью»? Зачем такие жертвы? Люди забыли, что такое монашество. Потому что монашество бесконечно порочится, из-за людей не способных принять на себя подвиг отречения от мира и всего в мире. В монастырях теперь есть все необходимые средства для поддержания связи с внешним миром. Пользование интернетом, походы в кинотеатры современные монахи оправдывают необходимостью проповеди. Сегодня монаху нужно много знать о мире, который он оставил, и можно не бояться выйти в мир, потому что у него в келье он может оказаться сполна во всей своей виртуальной, но вполне осязаемой, характерной сущности.

Но есть вещи куда более прозаичные. Один известный сегодня архимандрит в своей книге пишет о том, что монашество — это не стремление к ангельскому образу, но это стремление стать настоящим человеком. Действительно, и к чему только все молитвы при постриге говорят: «Брат наш, (имярек), приемлет параман во обручение ангельского образа», «Брат

наш, (имярек), восприял есть обручение ангельского образа» (в заключительной молитве). Все эти молитвы говорят об отвержении, совлечении с себя всего человеческого и именно о принятии ангельского. Монашество – это другой, не человеческий путь, которого люди не знают, и не знает, к сожалению, этот архимандрит. Какая гадкая подмена! Хорошим человеком, пожалуйста, становись до принятия монашества, а в монашестве – человек отвергается всего своего, в том числе и хорошего человека для принятия именно ангельского образа жития. Очень печальны все эти современные тенденции, пытающиеся оправдать монашество в глазах мира (монашество – это не бегство мира, но преображение его и проч.), и реально же на деле, жертвуя им. Своеобразная антижертва, унижающая в своей сути монашество. Надо, наконец, оставить его в покое, иначе мы лишимся монахов. Проповедь, социальное служение – это дело священства и пастырства. Учеба в академиях – дело мирян. Каждый должен заниматься своим делом. Иеромонашество – существовало всегда для причащения братьев в монастыре и там понималось всегда как послушание, а не как отличительная особенность. Сегодня в России нет института монашества как такового, подобного греческому, афонскому, где над каждым монахом реально есть духовник, где все подчинено общему порядку, системе в хорошем смысле, многовековой традиции, а не каждый сам за себя.

Существует сегодня известная странность, некоторый нездоровый духовно перекокс. Приходится часто видеть и слышать, как монашествующие говорят о любви, семейных проблемах и ценностях в то время, как мирские батюшки рассуждают об исихазме.

То, что будет в будущем с человечеством, для нас достаточно явлено в книге Откровения. Мир готовится к приходу своего бога (2 Кор.4:4). И ненависть мира по отношению к христианству и истинным духовным ценностям, думается, в связи с этим будет только возрастать. Наша же задача на сегодня очевидна – смотреть за собой и блюсти себя, чтобы не впасть в искушение, так как сказал апостол: «...время начаться суду с дома Божия» (1 Петра 4;17).

В заключение и добавление к теме будущего человечества, хочется привести слова Антония Великого – начальника монашества, сказанные им о состоянии монахов в последние времена: «Наступит некогда время, сыны возлюбленные, в которое монахи оставят пустыни и вместо них устремятся к богатейшим городам. Там, вместо вертепов и хижин, которыми усеяна пустыня, они воздвигнут, стараясь превзойти один другого, великолепные здания, сравнимые своей пышностью с царскими палатами. Вместо нищеты вкрадется стремление к собиранию богатства, смирение сердца превратится в гордость. Многие будут напыщены знанием, но чужды добрых дел, предписываемых знанием. Вместо воздержания явится угождение чреву, и многие из монахов озаботятся доставлением себе изысканных яств не менее

мирян, от которых они будут отличаться только одеждой. Находясь посреди мира, они не постыдятся несправедливо присваивать себе имя монахов и пустынников. Не перестанут они величаться, говоря: “Я – Павлов, я же, Аполлосов” – как будто вся сущность благочестия заключается в значении предшественников, как будто позволительно и справедливо хвалиться отцами, как хвалились иудеи предком своим Авраамом! Однако между монахами тех времен некоторые будут намного лучше и совершеннее нас, потому что блаженнее тот, “кто мог преступить – и не преступил и зло сотворить – и не сотворил”, чем тот, который увлекается к добру примером многих добрых. Так Ной, Авраам и Лот, проводившие святую жизнь посреди нечестивых, справедливо прославляются Писанием.

Библиография

1. Азбука Веры. Апологеты. Защитники Христианства. // [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/apologety-zashitniki-hristianstva/7 http
2. AVS75/ru // Старец Паисий Святогорец. Семейная жизнь. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://avs75.ru/slovar_slovo_644.html
3. Азбука Веры // Преп. Иосиф Исихаст. Изложение монашеского опыта. [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Iosif_Isihast/izlozhenie-monasheskogo-opyta/1
4. Монашеский хронограф. Чин пострижения в малую схиму // [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://monasterium.by/biblioteka/trebنيk_monasheskiy/posledovanie-malago-obraza-ezhe-est-mantiya/
5. Азбука веры. Монашество последних времен. // [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Mark_Lozinskij/otechnik-propovednika/250

Хриstopодражательные подвиги новомучеников и исповедников Церкви Русской и следование России историческому пути Святой Руси

Кузахметов Рафаэль Каюмович
кандидат исторических наук,
доцент кафедры истории и социально-гуманитарных
дисциплин Оренбургской Духовной семинарии,
Россия, г. Оренбург.
kuzahmetov.rafael@rambler.ru

Аннотация: В статье представлены некоторые результаты осмысления истории новомучеников и исповедников Церкви Русской в контексте глобальных вызовов и угроз современного мира. Принципиально важным представляется опыт актуализации исторического материала. В частности, вывод о том, что хриstopодражательный подвиг новомучеников и исповедников является духовно-нравственной основой развития России как Православной цивилизации, следующей историческому пути Святой Руси.

Ключевые слова: Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской; Святая Русь; русская цивилизация; Царственные мученики; Святейший Патриарх; сотрудничество Богу.

Kuzakhmetov Rafael K.
Ph.D. (history),
associate professor of the Department of History,
Social and Humanitarian Disciplines
of the Orenburg Theological seminary,
Russia, Orenburg.
kuzahmetov.rafael@rambler.ru

Christ-imitative feats of the new martyrs and confessors of the Russian Church and following of Russia along the historical path of Holy Rus

Abstract: The article presents some results of interpretation of the history of New Martyrs and Confessors of the Russian Church in the context of global challenges and threats of the modern world. Essentially important is the experience of actualization of historical material. In particular, it is the conclusion that Christ-like feats of new martyrs and confessors can be the spiritual and moral basis for development of Russia as an Orthodox civilization, which follows along the historical path of Holy Rus.

Key words: Cathedral of New Martyrs and Confessors of the Russian Church; Holy Rus; the Russian Civilization; Royal Martyrs; His Holiness the Patriarch; co-operation to God.

Созидание и защита Святой Руси – сердцевина истории Русской цивилизации.

В новейшей истории России идеалы Святой Руси нашли наиболее полное выражение в христоподражательных подвигах новомучеников и исповедников Церкви Русской, продолживших в XX столетии дело святых апостолов.

Подвиги новомучеников и исповедников – крестный путь святой Руси в условиях самого ожесточенного натиска антихристовых сил на Православную Церковь.

«XX столетие для России – время огненных, страшных, кровавых испытаний, время сатанинских соблазнов, повелевающих умами и развращающих души миллионов людей; время ревностных подвижников, исповедников и мучеников – бесстрашных воинов Христовых, сберегших на Руси истину и веру вопреки всем усилиям русофобов, богоборцев и христоненавистников [10, с.349], – писал на исходе прошлого века в разгар очередной российской смуты митрополит Иоанн (Снычев).

Свержение власти Помазанника Божия в 1917 г. с последующим убийством Царственных Мучеников явились кульминационным моментом в многовековом противостоянии мирового зла и Православного Царства, удерживавшего человечество от падения его до срока под власть антихриста.

Во время европейских революций середины XIX века, путь которым преградила державная мощь России, прорицатель Ф.И. Тютчев заметил, что давно уже в Европе существуют только две действительные силы – революция и Россия. «Эти две силы теперь противопоставлены одна другой, и, быть может, завтра они вступят в борьбу. Между ними никакие переговоры, никакие трактаты невозможны; существование одной из них равносильно смерти другой! От исхода борьбы, возникшей между ними, величайшей борьбы, какой когда-либо мир был свидетелем, зависит вся политическая и религиозная будущность человечества. ...Революция, прежде всего, враг христианства. Антихристианское настроение есть душа революции» [15, с.144]

Глубинная первопричина революционной катастрофы 1917 г. – помрачение духовно-нравственного самосознания русского народа. «Не всякому духу верьте, но испытайте духов – от Бога ли они» – это евангельское предупреждение было забыто, прежде всего, образованной частью общества и правящим слоем империи – теми, на ком лежала историческая ответственность за судьбы России, за ее следование вселенской миссии «Третьего Рима».

«Перестали понимать русские люди, что такое Русь! Она есть подножие Престола Господня» [12, с.7], – напоминал на рубеже XIX–XX столетий святой праведный Иоанн Кронштадтский. Российская империя при всех ее противоречиях осталась последним прибежищем земной Церкви, воинствующей в мире, который, по словам Святого Апостола Иоанна Богослова, «лежит во зле».

Духовная экспансия Запада было нацелена на разрушение евангельского фундамента Православной цивилизации. В XIX – начале XX вв. происходило нашествие на Россию лжеучений, ересей и сект. Особо следует подчеркнуть, что против Православной империи выступили массы носителей самого соблазнительного лжеучения в истории человечества – ереси хилиазма, принимавшей новые формы, рядившейся в новые – красные – одежды революции 1917 г.

Раскрывая глубинную сущность большевистской власти, архиепископ Аверкий (Таушев) указывал: «Необходимо, наконец, понять, что кроме большевизма в сфере чисто политической есть еще большевизм духовный, изнутри разлагающий человеческие души, а потому еще более губительный и опасный; что область этого духовного большевизма в настоящее время во много-много раз шире, чем область большевизма политического, и что последний черпает главную для себя силу и поддержку в этом духовном большевизме» [2, с.101].

Убийство Царственных Мучеников имело не столько политический, сколько религиозно-мистический смысл. Казнь Царя и Царской семьи носила ритуальный сатанистский характер и осуществлена была не просто объятами классовой ненавистью террористами, но слугами грядущего антихриста. Одно из наиболее значимых тому подтверждений – символическая сатанинская надпись, обнаруженная на стенах подвала Ипатьевского дома.

«Государь Николай Александрович воспринимается нами сегодня как ангел, посланный Богом на землю накануне апокалипсических бурь, – подчеркивает протоиерей Александр Шаргунов. – Вместо Помазанника Божия Россия получила помазанников сатанинских» [4, с.323].

Начало эпохи массовых гонений богоборческой власти на Русскую Церковь принято отсчитывать с момента захвата власти большевиками и левыми эсерами 25 октября (7 ноября) 1917 г.

Однако ведь еще в февральско-мартовские дни осуществления либерально-масонского заговора обнажилась антихристианская сущность «героев Февраля».

Вспомним предупреждение Господа: «Не прикасайтесь к помазанным Моим» (Пс. 104:15). Свержение власти Помазанника Божьего было бунтом против Бога. «Не будет Царя – не будет России» [12, с.301], – предупреждал праведный Иоанн Кронштадтский.

Предатели, рожденные рабами.

Свобода лживая не даст покоя вам.

Зальете вы страну кровавыми ручьями,
И пламя пробежит по вашим городам [5, с.34].

Эти обличительные строки стихотворения «Николай II» были написаны С. Бехтеевым на третий день «бескровной революции».

В первые же после февральского военного переворота дни под давлением правительства и нового «революционного обер-прокурора» В.Н. Львова формируется «обновленный» Святейший Синод, занявший позицию оправдания революции. Опираясь на либеральную общественность и обновленчески настроенную группу духовенства, В.Н. Львов начал гонения на иерархов. После февральского переворота были арестованы восемь иерархов. В марте-октябре 1917 года 15 епархиальных архиереев были уволены или изгнаны со своих кафедр [13, с.67].

Преступная деятельность Временного правительства открывала дорогу к власти самым радикальным политическим силам. Революционный октябрь 1917 года положил начало большевистским репрессиям, жертвами которых все чаще становились православные храмы, монастыри, священнослужители и прихожане.

Святейший Патриарх Тихон в послании к всероссийской пастве от 19 января (1 февраля) 1918 года предал анафеме участников кровавых расправ: «...Это поистине дело сатанинское» [6, с.99].

По подсчетам сотрудников ПСТГУ, только в конце 1917–1919 гг. репрессиям подверглись 20 тысяч священнослужителей и мирян, из которых 15 тысяч были расстреляны [17, с.127].

Репрессированы были 171 из 564 членов Поместного Собора 1917–1918 гг., 75 из них были убиты. 45 членов Собора прославлены Русской Православной Церковью в лике святых [18, с.414]. Священный Собор 1917–1918 гг. – поистине Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

В эпоху гонений Православная Россия вступила укрепленной молитвенными подвигами святителя Тихона и избравшего его Патриархом Поместного Собора 1917–1918 гг.

Святитель Тихон одним из первых ступил на Русскую Голгофу и встал во главе новомучеников и исповедников.

Будучи избранным Патриархом, он произнес провидческие слова: «Отныне на меня возлагается попечение обо всех Церквах Российских и предстоит умирание за них во вся дни» [6, с.75].

Владыка Тихон в послании всероссийской пастве от 19 января (1 февраля) 1918 года своим первосвятительским благословением указал единственно спасительный путь в условиях смуты: «Зовем вас всех верующих и верных чад Церкви: встаньте на защиту оскорбляемой и угнетаемой ныне Святой Матери нашей... А если нужно будет и пострадать за

дело Христово, зовем вас, возлюбленные чада Церкви, зовем вас на эти страдания вместе с собою» [6, с.120].

Получив благословение Святейшего Патриарха Тихона, с Поместного Собора отправился на страдания и смерть митрополит Киевский и Галицкий священномученик Владимир Богоявленский. «Я до конца буду страдать, чтобы сохранилось Православие в России там, где оно начиналось» [9, с.256], – сказал владыка Владимир незадолго до своей мученической кончины. «И там, где крестилась Русь во Христа, где руками апостола Андрея Первозванного было воздвигнуто знамение победы – Крест Христов – в Киеве, над Днепром – был вознесен на крест преемник апостольского служения священномученик митрополит Владимир, и с этого же места началось Крещение Русской Церкви огнем и кровью» [9, с.256], – напоминал архимандрит Иоанн (Крестьянкин).

С начала 20-х годов основными орудиями большевистской власти в ее ожесточенных попытках разрушения Церкви стали кампания по насильственному изъятию церковных ценностей и «обновленческий» проект Л.Д. Троцкого, выдвинувшего лозунг «Борьба с религией – это борьба за коммунизм» [18, с.421].

По плану Троцкого и при прямой поддержке ОГПУ, раскручивалось обновленческое движение, направленное на разложение Церкви изнутри вплоть до превращения ее в несколько враждующих между собой общин под контролем чекистов. В период между летом 1922 и летом 1923 гг., когда Патриарх Тихон находился под арестом, Церковь оказалась фактически в руках обновленцев.

Решительный отпор большевистским и обновленческим проидам в Петрограде был дан в 1922 г. Митрополитом Петроградским священномучеником Вениамином (Казанским). Владыка Вениамин с малых лет помышлял о духовном подвиге: «В детстве и отрочестве я зачитывался житиями святых и восхищался их героизмом, их святым воодушевлением, жалел всей душой, что времена не те, и не придется переживать, что они пережили. Времена переменились, открывается возможность терпеть ради Христа от своих и от чужих... Христос – наша жизнь, свет и покой. С Ним всегда и везде хорошо. За судьбу Церкви Божией я не боюсь. Веры надо больше, больше ее надо иметь нам, пастырям. Забыть свои самонадеянность, ум, ученость и силы и дать место Благодати Божией» [9, с.420]. Эти строки, адресованные одному из петроградских благочинных, воспринимаются ныне как духовное завещание священномученика потомкам, призванным к покаянной молитве, исповедничеству и мученичеству в третьем тысячелетии.

В мае–июне 1922 года в Москве и Петрограде были устроены показательные судебные процессы над «церковниками». В числе приговоренных к смертной казни был митрополит Вениамин. В своем последнем слове он сказал: «Я не знаю, что вы мне объявите в вашем

приговоре – жизнь или смерть, но что бы вы в нем ни провозгласили, я с одинаковым благоговением обращу свои очи горе, возложу на себя крестное знамение и скажу: «Слава, Тебе, Господи Боже, за все!» [9, с.259].

Близкие владыки Вениамина незадолго до его казни получили митрополичий клубук, на доньшке которого с внутренней стороны было написано: «Я возвращаю мой белый клубук незапятнанным» [9, с.259]. Таков один из нравственных уроков, данных нам новомучениками и исповедниками.

Обращаясь к другому великому уроку, Святейший Патриарх Кирилл в слове по окончании молебна у мощей святителя Тихона в Донском монастыре произнес: «Он был не только Предстоятелем Церкви, но и ее сердцем, и именно на это сердце были направлены удары гонителей» [8, с. 273].

Святейший Патриарх Тихон, вернувшись из заключения, повел последовательную борьбу с обновленческим расколом. Вокруг него сплотились в 1923 году подлинные Христовы воины: архиепископы Волоколамский Федор (Поздеевский), Тверской Серафим (Александров), архиепископ Верейский, священномученик Иларион (Троицкий), епископ Лужский Мануил (Лемешевский), архиепископ Крутицкий, священномученик Петр (Полянский), возведенный вскоре в сан митрополита и ставший в 1925 году местоблюстителем патриаршего престола и др.

Опираясь на них, Святейший Патриарх выработал такой стратегический курс в отношениях с советской властью, который позволил Церкви не просто выжить, но стать действенной исторической силой и спасти многомиллионную российскую паству от духовной гибели под господством богоборцев и еретиков-обновленцев. Стратегический курс Патриарха Тихона обеспечивал сохранение духовных основ нашей цивилизации и укрепление духовных сил народа в условиях атеистической государственности. В дальнейшем Священная война 1941–1945 гг. и Победа над сатанинским чудовищем фашизма подтвердили справедливость исторического курса, проложенного Патриархом Тихоном.

Засилие до конца 30-х гг. в партийной и государственной власти наиболее радикальной части большевизма объясняет развертывание с конца 20-х гг. массовых репрессий, имевших целью полное уничтожение Православной Веры и Церкви в Советской стране. В начале 1929 года директивой Л.М. Кагановича, объявлявшей духовенство политическим противником ВКП(б), фактически была дана установка к самому широкому использованию репрессивных мер.

К 1939 году Церковь как организационная структура была практически уничтожена. В Московском Патриархате летом 1939 года осталось четыре правящих архиерея [18, с.412]. По подсчетам Комиссии по реабилитации Московского Патриархата к 1941 году были репрессированы за Веру 350 000 православных христиан. Из них не менее 140 тысяч составляли священнослужители [17, с.127].

По подсчетам сотрудников ПСТГУ за все годы советской власти репрессиям подверглись 426 архиереев Московского Патриархата. Из них 247 были расстреляны [17, с.126].

Массовое закрытие церквей привело к тому, что на начало 1939 года по всей стране осталось около ста действующих храмов [18, с.412].

Казалось, гибель Церкви неизбежна. Но итогом невиданных гонений на Церковь стала духовная победа Православия. «Кровь мучеников есть семя христианства» [16, с.40] – эти слова Тертуллиана нашли великое подтверждение в эпоху новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Почему же власть апокалипсического зверя потерпела поражение в России? Размышляя об этом, М.В. Назаров подчеркивает, что, несмотря на падение Российской империи, «именно Россия в XX веке оказала наибольшее духовное сопротивление установлению царства антихриста. Поскольку она – особая страна в Божием замысле, то и революция в ней дала незапланированные антихристианскими силами результаты, отодвинув, казалось, уже неминуемый конец истории. Революция в своем развитии явила сонм новомучеников российских, которые во главе с Царской семьей молятся о России. Они молят Бога продлить время для опаматования нашего народа, надеясь, что он все же успеет сделать должный вывод из катастрофы» [14, с.228].

России дан исторический шанс вернуться на свой цивилизационный путь, основанный на идеалах Святой Руси, исполнить промыслительное задание защиты Истинной Веры и приготовления рода человеческого ко Второму Пришествию Спасителя.

Новомученики и исповедники Церкви Русской, по словам протоиерея Александра Геронимуса, «совершили такую искупительную жертву, так участвовали в тайне Искупления, что, вспоминая слова отца Иоанна (Крестьянкина) о том, что Соловки – это антиминс России, можно сказать, что вся Россия в результате их подвига стала престолом для жертвы, принесенной Богу русским народом в его святости...» [3, с.208].

К сегодняшнему дню в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской вошли имена более 1760 подвижников Православия [1, с.26], засвидетельствовавших кровью верность Христу.

Хриstopодражательный подвиг новомучеников и исповедников Церкви Русской – духовно-нравственная основа возрождения Веры и Церкви.

В современной России складываются традиции почитания новомучеников и исповедников, сохранения исторической памяти о них, изучения их трудов, подвигов и духовного наследия. Накоплен определенный опыт воспитания подрастающего поколения на примерах служения Вере и Отечеству в экстремальных исторических обстоятельствах. Особое значение для укрепления духовных устоев России имеют новые храмы, посвященные святым XX столетия. Скоро будет освящен один из них, призванный иметь

общецерковное значение – храм Воскресения Христова в память о новомучениках и исповедниках Церкви Русской на Крови, что на Лубянке.

«Прославляя подвиг новомучеников, – говорится в деяниях Юбилейного Архиерейского Собора 2000 года, - Русская Православная Церковь уповает на их предстательство и молится, да прибавит Господь Милость Свою на нас и даст всем нашим соотечественникам время на покаяние, зажжет в их сердцах огонь Веры, ревность о возрождении Руси Святой, нашего Земного Отечества» [18, с.434].

В последние годы при определяющей роли Русской Православной Церкви и ее союзников произошли важные сдвиги в решении проблемы духовной безопасности России. Однако менее острой эта проблема в обозримом будущем не станет. Почему?

Впору вспомнить заключительные строки стихотворения В.С. Высоцкого «Мой Гамлет»: «А мы все ставим каверзный ответ и не находим нужного вопроса» [7, с.201].

Теперь несколько «гамлетовских» вопросов нам – защитникам Веры и Отечества в XXI столетии. Готовы ли мы к потрясениям XXI века, который по всем признакам легче XX столетия не будет? Способны ли мы дать достойный ответ на вызовы антихристианской глобализации, нацеленной, прежде всего, на духовное разложение России и подчинение ее «новому мировому порядку»? Формируется ли у нас духовная и политическая элита, способная покончить с неолиберальной «пятой колонной» и стать реальным субъектом стратегического действия в межцивилизационных конфликтах XXI века? Достаточно ли крепки духовные рубежи нашего Отечества? Ощутили ли мы, наконец, духовное единство с теми, кто отодвинул конец земной истории – с новомучениками и исповедниками Церкви Русской и способны ли подобно им свидетельствовать об Истинной Вере в мире, отпадающем от Христа?

«Сохрани Бог, чтобы катастрофа России начала XX века каким-либо образом не повторилась, – подчеркивает Святейший Патриарх Кирилл. – Многие из того, что сегодня говорится, к чему призываются люди, точь-в-точь повторяет слова, мысли и действия, которые соблазнили наш народ и привели к крушению нашего государства. У нас должен быть выработан иммунитет к такого рода соблазнам» [8, с.448].

XXI век принес потрясающее отсутствие сопротивления злу. Более того, зло, выступающее в облики «либеральной демократии», «прогрессивных реформ», «новейших технологий», «толерантности» и прочих соблазнов, находит все больше приверженцев в «обществе потребления». Натиск секулярного мира на традиционные ценности – трагическая реальность нашего времени. Даже массовые кровавые гонения на христиан Ближнего и Среднего Востока не воспринимаются множеством наших современников как общечеловеческая беда.

«Отсутствие должной реакции на сегодняшнее сатанинское зло и на подвиг новых мучеников – явления одного порядка, – отмечает протоиерей Александр Шаргунов. – Мы должны ясно сознавать, что мы живем уже не «в период перехода от социализма к коммунизму, а в период перехода от атеизма к сатанизму... Стремительный рост оккультизма и сатанизма сегодня наблюдается во всем мире. Как и прежде, строится новый мир без Бога, только место Бога на этот раз откровенно занимает диавол» [4, с.86].

Только молитвенное единение с новомучениками и исповедниками Церкви Русской, неколебимое стояние в Вере и соработничество Богу дадут нам силы ответить на растущее наступление антихристовых сил в современном мире. Ответить так, как предсказывал более ста лет назад святой праведный Иоанн Кронштадтский: «На костях мучеников как на крепком фундаменте будет воздвигнута Русь новая – по старому образцу; крепкая своей верой во Христа Бога и Святую Троицу; и будет по завету святого князя Владимира – как единая Церковь» [11, с.17].

Библиография

1. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. В основе любых преобразований должно лежать стремление к консолидации. Доклад на открытии XXV Международных Рождественских образовательных Чтений // Журнал Московской Патриархии. – 2017. – № 3. – С. 24–28.
2. Аверкий (Таушев), архиепископ. Современность в свете Слова Божия / Архиепископ Аверкий (Таушев). – М.: Институт Русской цивилизации, 2012. – 720 с.
3. Александр Геронимус, протоиерей. Рождение от духа / Протоиерей Александр Геронимус. – М.: Никея, 2014. – 496 с.
4. Александр Шаргунов, протоиерей. Миражи любви и Церковь. / Протоиерей Александр Шаргунов. – М.: Русский Дом, 2009. – 384 с.
5. Бехтеев С. Царский крест. / Сергей Бехтеев. – М.: Достоинство, 2011. – 112 с.
6. Вострышев М.И. Патриарх Тихон / М.И. Вострышев. – М.: Молодая гвардия, 2009. – 383 с.
7. Высоцкий В.С. Парус: стихотворения / В.С. Высоцкий. – СПб.: Азбука, 2014. – 272 с.
8. Иларион (Алфеев), архиепископ. Патриарх Кирилл: жизнь и мирозерцание / Архиепископ Волоколамский Иларион (Алфеев). – М.: Эксмо, 2009. – 560 с.
9. Иоанн Крестьянкин, архим. Проповеди / Архим. Иоанн Крестьянкин. – М.: Отчий дом, 2010. – 592 с.
10. Иоанн (Снычев), митр. Посох духовный / Митр. Иоанн (Снычев). – СПб.: Изд-во «Царское дело», 2008. – 408 с.

11. Иоанн (Снычев), митр. Русский узел / Митр. Иоанн (Снычев). – СПб.: Изд-во «Царское дело», 2008. – 408 с.
12. Иоанн (Снычев), митр. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания / Митр. Иоанн (Снычев). – СПб.: Изд-во Л.С. Яковлевой, 1994. – 352 с.
13. Мраморнов А. Просветов Р. 1917-1918: годы излома // Журнал Московской Патриархии. – 2017. – № 1. – С 66–69.
14. Назаров М.И. Апокалипсис и Россия – вождю Третьего Рима / М. Назаров. – М.: Алгоритм, 2012. – 240 с.
15. Тютчев Ф.И. Полное собрание сочинений. Письма. В 6-ти томах. Т. 3 / Сост. Б.Н. Тарасов. – М.: Издательский Центр «Классика», 2003. – 528 с.
16. Христианство: век за веком. Очерки по истории Христианской Церкви / Под общ. ред. архиепископа Егорьевского Марка (Головкова). – М.: Даръ, 2011. – 640 с.
17. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке / М.В. Шкаровский. – М.: Вече, 2010. – 480 с.
18. Яковлев А.И. Путь истины. Очерки о людях Церкви XIX–XX веков / А.И. Яковлев. – М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2004. – 672 с.

УДК 930.85

Христианская община Рима и первые гонения при Нероне

Исаева Екатерина Олеговна
воспитанница 4 курса
Пензенской Духовной семинарии,
Россия, г.Пенза
Isaeva.Katarina@yandex.ru

Аннотация: В данной статье рассматриваются вопросы относительно первых гонений на христиан при Нероне. Каков был социальный состав первых христианских общин, их численность? Обзор различных источников позволяет сделать следующие выводы: причина первых гонений на христиан при Нероне была независимой от произошедшего бедствия.

Ключевые слова: Древний Рим; христианская община; правление Нерона; первые гонения на христиан; мученичество.

A christian community of Rome and the first persecution of Christians by Nero

Isaeva Ekaterina O.
student of the 4 course of
the Penza Theological seminary,
Russia, Penza
Isaeva.Katarina@yandex.ru

Abstract: In the article problems of the first known persecution of Christians performed by emperor Nero are examined. The author reviews a social structure of the first Christian communities, their size. Examining different sources makes it possible to conclude that the reason of the persecution did not depend on the catastrophe happened.

Key words: ancient Rome; Christian community; reign of Nero; persecution of Christians; martyrdom.

Почему начались гонения на христиан в первом веке? По некоторым данным известно, что Римская империя не была ни кровожадной, ни фанатичной – напротив, она была чрезвычайно терпима даже к самым странным культам. Почему же она не смогла стерпеть христианство?

В Деяниях святых апостолов находим, что впервые христиан стали так называть в Антиохии. Проповедники новой религии публично отделялись от синагог и собирали вокруг себя, в частных домах, своих последователей [2]. Число последних сделалось настолько велико, что имя Христово стало общеизвестным. Истинные обстоятельства, при которых появилось христианство в Риме, остаются неизвестными. Деяния святых апостолов нам говорят, что, вероятно, оно было занесено туда после Пятидесятницы кем-нибудь из римских прозелитов, слышавших в Иерусалиме апостольскую проповедь, которая была так плодотворна обращена. Иудейский элемент в первой христианской общине был многочислен; вероятно также и то, что первоначально развилась в частях города, по преимуществу населенных евреями [4].

Христианство в Древнем Риме развивалось стихийно. К общинам примыкали рабы или вольноотпущенные, беднота. В новой религии они стремились обрести утешение и возможность после смерти получить награду за страдания в этом мире.

Христианство распространялось практически среди всех народов, населявших Древний Рим. Вначале общину составляли иудеи диаспоры, но вскоре к ним присоединились и христиане из язычников. Идеи были универсальными и общечеловеческими. Постепенно расширяются и его

социальные рамки: во II-III веках нашей эры к общинам примыкают уже небедные люди.

В 64 году в городе было уже «огромное множество верующих» [7].

В религии Рима не было никакого догматического учения. Это было собрание частей разнородного происхождения. Римский пантеон постоянно пополнялся новыми божествами от побежденных племен.

«Молиться чужим богам было дозволено; но исповедовать, что они одни только имело право на почитание, только они одни существовали и одни были, безусловно, истинны, – это считалось подрывом и оскорблением римского могущества» [7]. Верили, что прочность язычества неотделима от крепости самого Рима, поэтому всеми силами старались остановить проповедь новой религии.

Христианство существовало задолго до того времени, как Римская империя обратила на него внимание. По выражению Тертуллиана, христианство возросло в тени этой дозволенной религии [8].

Вначале римская власть не отличала христиан от иудеев, которые к тому времени уже завоевали себе статус законной религии «под покровом иудейства» [8]. Церковь встала на ноги, распространилась по всей Империи и укрепилась. Но уже в этот ранний период христиане часто сталкиваются с неприязнью, а часто и ненавистью к ним со стороны толпы. Отсутствие храмов, ночные собрания, таинственные обряды, общие трапезы мужчин и женщин – все это не могло не возбудить всяких слухов, сплетен, подозрений.

Это не могло стать их причиной – римское государство было правовым и не допускало самоуправства толпы. Следовательно, причину гонений следует искать в сущности римской государственности.

16 июля 64 г. в Риме разразился невиданный по своей силе пожар, от которого выгорела большая часть города. Подозрения в поджоге пали на императора Нерона, который к тому времени утратил большую часть своей первоначальной популярности и был известен самыми сумасбродными выходками. Чтобы снять подозрения с себя, Нерон объявил о вине христиан. Следовательно, к тому времени они были уже достаточно известны.

Историк Тацит, писавший об этом эпизоде через пятьдесят лет, не верил, что «зловредная секта христиан» была виновна в пожаре, хотя и не видел ничего плохого в казни представителей отвратительной антисоциальной группы, повсеместно ненавидимой за свои пороки. Но, как подчеркивал Тацит, эта казнь все же должна была бы быть законной: «Сначала были схвачены те, которые признавали себя христианами, а затем, по их указанию, захвачено было множество лиц, которых и уличали не столько в поджоге, сколько в ненависти к человеческому роду. И хотя эти люди и были виновны, но они возбуждали к себе жалость и сострадание, потому что гибли не для общего блага, а для удовлетворения жестокого каприза одного» [7].

Гонение Нерона при всей его жестокости и кровопролитности было ограничено пределами Рима и не было вызвано идеологическим конфликтом между Церковью и Государством: просто Нерону нужно было обвинить кого-нибудь в пожаре. Тем не менее, это создало прецедент: магистраты приговаривали христиан к смерти лишь за то, что они были христианами, а не по какой-либо иной причине. Христиане, одетые в кожи, были преследуемы собаками как дичь, христианки в мифологических костюмах были отдаваемы зверям, распятые – облиты смолой и зажжены, как факелы.

Светоний же пишет, что гонение представляется независимо от бедствия (пожара). Он опускает этот случай и дает только представление об общей мере преследования. «Христиане», – говорит он, – «люди с новым и вредным суеверием, были подвергнуты различным наказаниям» [4].

Историческую важность для нас представляет первое послание апостола Петра, в котором встречаем: «А если кто пострадает, как христианин, то не стыдись, но прославляй Бога за такую участь» [2]. Следовательно, христиан этих провинций казнили, и одна их религия, помимо каких-либо обвинений по общим законам, могла быть для них причиной осуждения. Есть мнения, что время написания послания непосредственно после событий 64-го года, когда преследования достигает провинций. Апостол дает советы, наставления ввиду нового бедствия.

Гонение прошло довольно быстро, и внешне положение успокоилось. Однако, скорее всего, давление на Церковь продолжилось, и, без сомнения, некоторые христиане заколебались. Появились первые отпавшие. Наверняка, многие иудеи и язычники, ранее спокойно исповедовавшие легальный иудаизм и затем присоединившиеся к Церкви, начали испытывать сомнения в своем решении. Именно к таким людям обращено «Послание к евреям». Его анонимный автор, который, по всей видимости, принадлежал к кругу апостола Павла, призывает колеблющуюся римскую общину помнить о незавершенности иудаизма и об исполнении его в христианстве на основании того, что Христос является единственным Сыном Божиим. Автор призывает римских христиан не забывать примера своих прежних наставников и сохранять верность наставникам нынешним, не прекращать заботу о заключенных братьях и ободряться тем, что в казнях христиан наступило затишье [2].

Библиография

1. Аллар, П. Христианство и Римская империя от Нерона до Феодосия / П. Аллар. – СПб., 1895.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: «Российское Библейское общество», 2003. – 927 с.
3. Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. II. Лекции по истории древней церкви. Введение в церковную историю. – М., 2000.

4. Дворкин А.П. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. – Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2005.

5. Евсевий Памфил. Церковная история. – М., 2001.

6. Тацит Корнелий. Сочинения в двух томах. Т. 1. Анналы. Малые произведения. – Л., 1969.

7. Тертуллиан. Апология // Отцы и учителя церкви III в. Антология / Сост. иером. Иларион (Алфеев). – М., 1996. – Т. 1. – С. 317–378.

УДК 27-75

**Современная икона: возвращение к канону и ответственности
(заметки иконописца)**

Данилов Андрей Николаевич
студент 3 курса
заочного отделения
Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
член Творческого Союза художников РФ,
иконописец Иконописной школы-мастерской «София»,
Россия, г. Москва – г. Белгород
wodnik@yandex.ru

Аннотация: В статье рассматривается вопрос об отношении современных русских иконописцев к канону при написании икон и об ответственности авторов за уровень работы не только перед собой, но перед Создателем. Хотелось бы в сознании читателя закрепить мысль о том, что икона – это не живописная картина, но совершенно другое явление. Через неё мы прикасаемся к Невидимому, которое, по словам Апостола Павла, вечно; хотелось бы также донести мысли о том, что массовое «иконное производство», тиражирование образов ведёт к безусловному снижению творческой планки иконописцев. Вывод видится в поиске творческой гармонии художника-иконописца и богословского Канона, а также в более тесной связи признанных мастеров церковного искусства и молодого поколения иконописцев. Новое – это всегда хорошо забытое старое. Существовавшая в прошлом обучающая практика «наставник-ученик» обязательно даст положительные результаты и в наши дни.

Ключевые слова: иконопись, канон, ответственность, Андрей Рублёв, Феофан Грек, иконология, светская культура, тиражность образов.

Danilov Andrei N.
3rd year distance learning student of
the Belgorod Theological Seminary,
(with missionary orientation),
a member of the Creative Union of artists of Russia,
painter of «Sofia» icon painting school-Studio,
Russia, Moscow- Belgorod

**A modern icon: a return to the canon and responsibility
(notes of the icon painter)**

Abstract: The article deals with the question of the attitude of modern Russian icon painters to the Canon in painting icons and the responsibility of the painters for level of their work not only for themselves, but in the face of Creator. The author would like to consolidate in the reader's mind the idea that an icon is not a picturesque picture, but a completely different phenomenon. Through it we touch the Unseen, which is, according to the Apostle Paul, eternal. Another main idea of the author is that the mass «icon production», the replication of images, leads to an absolute decrease of a creative level of icon painters. The conclusion is seen in the search for creative harmony of the icon painter and theological Canon, as well as in the closer interaction between recognized masters of Church art and younger generation of icon painters. New is always well-forgotten old. The «mentor-student» training practice existed in the past will surely give positive results in our days.

Key words: iconography; canon; responsibility; Andrei Rublev; Theophanes the Greek; iconology; secular culture; reproduction of images.

*Иконописание в своём исполнении
есть великое классическое искусство,
требующее от иконописца разнообразных сведений.
К исполнению его может приступать только человек, знающий
в возможном совершенстве все виды иконописного
рисования и раскрашивания, изучивший Жития Святых
нашей православной Церкви и археологию
священных облачений,
знакомый с текстом Подлинника и
Историей иконописания Византийского и Русского.*

Иван Петрович Сахаров (1807–1863),
этнограф-фольклорист, археолог и палеограф

Начнём с главного. С ошибок. Почему в нынешних школах иконописи, в творческих мастерских они случаются? Первопричиной служит очевидное: нынешние иконописцы торопятся, у них по-своему поверхностное отношение к работе. Если взглядеться в труд иконописца, то можно увидеть многочисленные возможности для стилизации «под образцы»: освоив технику письма икон и фресок, нынешние иконописцы пишут работы, которые чем-то напоминают стиль своих великих и неизвестных предшественников, но в своём деле вряд ли касаются глубоко осмысленного духовного наполнения образа. Такое в иконописной сфере происходит сплошь и рядом.

Рассмотрим нынешнее состояние иконы у нас. Хотя это всего лишь первичные наблюдения, но им не один и не два дня. Некоторые авторы называют такое положение «пограничным» [1, с.1]. И в этом есть доля правды. Действительно, не отметить резко возросшего интереса к православным иконам старого письма в России, нельзя. Но, с другой стороны, повтор внешних приёмов, строгое следование «прорисьям» [2, с.184] приводит к тому, что форма присутствует на доске, а образа нет, не видно вчитывания в содержание его, в намерениях иконописца отсутствует стремление разнообразить живописный язык. Как-то не вяжется лицезрение таких ликов с ощущением Благодати, мистического...

Мы обязаны не упускать из виду, что русское церковное искусство – источник очень многого в жизни любого из православных. Изысканно расписанные храмы, церковные песнопения, чин богослужения и другие характерные особенности русской христианской жизни, чем вообще отмечено Православие, в отличие от западной рассудочности, не могут не настраивать на предчувствие Благодати.

Суть красоты сконцентрирована в гармонии и соответствии формы тем нормам-законам, по которым развивается сама жизнь. А нормы установил сам Создатель, и потому Видимое в церковном искусстве стремится приблизиться к совершенству Невидимого. Как сказал апостол Павел: «Видимое временно, невидимое же вечно» (2 Кор. 4:18).

В наши дни воцерковлённые люди и не очень воцерковлённые, но активно знакомящиеся с Православием интересуются и классической иконописью, и даже некоторые сами пробуют силы на этом поприще. Хорошо это или плохо – тема другого разговора. Мы её касаться не станем. Замечу лишь, что изменения в сознании нынешних людей в России обусловила не мода, не «новинки духовной культуры», а смена вех. Что я имею в виду? Переориентацию сознания конкретной личности, устойчивый и все повышающийся интерес к христианскому искусству.

Древние иконы люди как бы «открывают» для себя в очередной раз, понимая, что религиозная живопись и настоящая икона – это не одно и то же. Картины на библейские сюжеты и иконы суть разные явления религии и

культуры. Картина – это окно в мир Видимого, икона же – прикосновение к Невидимому.

За примерами ходить нет нужды. В Греции, в Болгарии, в Черногории, даже на Афоне мы нередко встречаем самые настоящие поделки в церковных лавках и магазинах. Для туристов, для «захожан». Язык иконописца стал клишированным, то есть неживым, он лишь сумма определённых приёмов художника.

Результат плачевен. Если в начале прошлого столетия греки гордились своим религиозным возрождением и по праву, гордились тем, что проявилась в народе любовь к древним образцам иконописи, то эта же любовь привела к тому, что икона стала там приманкой для туристов. На Балканах иконы стали тиражировать, обилие такой продукции в сувенирных лавках (не только в церковных!) поражает. Профессионалы знают, что икону греки-иконописцы пишут быстро – от получаса до двух часов уходит на написание. Чем ни фабричный конвейер! Древние мастера дорожили отношениями цветов, бережно относились к самому материалу, «к живописным компонентам – цвету, линии, силуэту» [3, с.18].

Но к чему привела массовость? Икона такая не выглядит наполненной божественной энергией, у нее отсутствует особые невидимые флюиды. Главное, нужно создать доску «под старину», чтоб покрывали её кракелюры и был «налёт времени». Но это, скорее, уже предмет псевдоантиквариата, годный для торговли, но не имеющий отношения ни к храму, ни к христианскому искусству.

Для иконописца это может означать только одно: образы святых, исполненные трафаретно, не что иное, как девальвация отношения к святыням.

Вспомним, как работали в старое время. Прежде всего, возрастание иконописца проходило не само по себе, а в тесном контакте с церковным священноначалием. Дело не в некоем диктате, но в руководстве и объяснении задач для мастера со стороны церкви. Мастера не ставили на иконных образах подписей, не самовыражались в иконе. Главным было духовное начало, соответствие канонам и богодухновенным истинам.

Иконописец постигал секреты мастерства не в университетах и на мастер-классах. Он учился у старших наставников, у мастеров иконописи и в живой работе над образом. Творения молодого ученика выглядели продолжением служения его учителей. И это было прекрасно, потому что иконопись, развиваясь в живом русле творчества, была и органичной, и своеобразной одновременно. И – что важно – сохраняла рамки каноничества.

В России «тиражность» икон, не в пример той же греческой, значительно меньше, но тенденция тоже существует. Молодые иконописцы копируют иконы разных школ, той же Новгородской или Ярославской, например. И прориси идут в ход – благодаря им, кажется, отображаешь

форму по всем правилам. Но часто на деле и остаётся только форма, а духовное куда-то испаряется. Получается поверхностное отношение к ремеслу, не говоря уже о церковном искусстве.

Если обратиться к светскому искусству, то для него важнее всего эстетическое начало произведения. Художественные критерии – эмоциональная наполненность, воздушность... Кто-то считает, что в изобразительном искусстве важен реализм, другим важнее настроение. Картины могут быть и фотографически точными – направление гиперреализма и абстрактными, авангардными. Иконописцы не чужаются современного светского искусства. Например, известный мастер И.В. Ватагина часто бывала на выставках, у неё сын – профессиональный художник [4, с.108].

В иконописи – все по-другому, более ответственно. Церковь дала иконописцам или фрескописцам своё благословение – от её лица мастера повествуют нам о Создателе.

Что есть Канон в современном иконописании?

Россия духовно возрождается на наших глазах – это факт неоспоримый. Открываются храмы, и нужно очень много икон. Что же самое главное в решении этой проблемы? Конечно, стержень, который не даст уйти в сторону, который будет поддерживать иконописную традицию при всем том, что за последние годы возникло множество иконописных школ и мастерских. Этим стержнем, безусловно, издавна считается канон в церковной живописи, и знать его необходимо, как «Отче Наш».

Каноничность – проблема важная и неновая для православного искусства. Для иконописца, который особо «не самовыражается», крайне важно понять, канонично то или иное направление или даже школа в иконописном искусстве или стенописи? Тут помогает опора на безусловные памятники храмового искусства, которые освящены авторитетным словом богословов и известнейших иконописцев [5, с.156].

Икона – одна из важнейших элементов православия, она неотделима от традиций православия. В то же время икона постоянно впитывала в себя разные нюансы исторической обстановки, в которой ей приходилось жить. Если же обратиться к христианской культуре, то и там иконные образы стоят в особом ряду: удивительно, но их никогда не считали явлением высокого искусства и вообще искусства.

Иконы, в главном, – вероучительные тексты, молитвы. Они помогают раскрыть суть богодухновенной истины. Чем древние иконописцы руководствовались в своей работе? О. Павел Флоренский считал критериями духовный опыт и иконописный канон, их работы есть закрепление на иконной доске образов свидетелей, которые вокруг престола образуют «живое облако» [6, с.55]. Строго говоря, как отмечает автор-мыслитель в «Иконостасе», во времена первоначального христианства только святой мог быть иконописцем,

и, наоборот, иконописец должен был стать святым. Поэтому здесь уместно вспомнить слова о. Павла Флоренского о том, видеть в иконописи древние искусства весьма неправильно [7, с.52]. Впрочем, не все с этим согласны.

Иконы по своему композиционному построению и при внешней простоте бывают сложны. В них идеи богословия передаются с помощью понятных художникам средств: образ можно сравнить с деревом, где корни и ствол – Божественное откровение, а отходящие ветви – собственный талант иконописца плюс его собственный же мистический опыт. Вспомним того же Феофана Грека или Даниила Чёрного, или его собрата по цеху гениального Андрея Рублёва – в их личностях богослов и изограф соединились воедино. Неслучайно и название одной из работ Евгения Трубецкого – «Умозрение в красках» – не только поэтическая метафора, но и по-своему аксиома: иконы, по мнению автора, на пике своего развития как раз и соединяли богословские истины с высоким художественным уровнем исполнения образов [8].

Что до вероучительной функции, то еще святители отдельно говорили о богословии иконных образов. О необходимости почитать иконы заметил еще римский папа Григорий Первый Великий, или Двоеслов, как его именуют в православной традиции [9, с.612-635]. Именно он назвал иконы «библией для неграмотных». Там, где грамотный читает тексты, неграмотный извлекает истину из визуальных образов.

Что до традиций, то налицо традиции канонические, но есть и другие – не соответствующие канону. Есть и иконные образы неканонического свойства, хотя привычные и духовенству, и верующим. Икона «Отечество», например [10].

Супруга известного богослова Л.А. Успенского – Лидия Александровна Успенская, историк и публицист, как-то заметила, что канон «главным образом – строительная норма. Благодаря ему, иконописцы самого разного уровня создают иконы во всех смыслах, независимо от своих индивидуальных качеств, все они, отказавшись от собственного языка, говорят языком Церкви, и тем не только сами обогащаются, но творят Иконы, а не подражание им» [11]. А покойный предстоятель Русской Православной церкви святейший патриарх Алексей II, выступая на московском Епархиальном собрании в 1998 г., упрекнул и духовенство, и приходские советы: «Налицо отсутствие вкуса и чувства православной культуры. Если настоятель или председатель Приходского совета некомпетентны в этих вопросах, им надлежит пригласить консультанта-искусствоведа, а не полагаться на свое восприятие» [12].

Е. Трубецкой очень точно заметил, что «лики святых в наших древних храмах потемнели единственно потому, что они стали нам чуждыми; копоть на них нарастала частью вследствие нашего невнимания и равнодушия к сохранению святыни, частью вследствие нашего неумения хранить эти памятники церковного искусства» [13, с.201].

Традиционное понимание образа и почитание иконы пытались оформить еще на Стоглавом соборе [14] в том смысле, что писание икон есть Божественное служение. Однако не всё вышло так, как задумывали богословские умы. Уже в те времена отношение к канону как к неизменной столпу истины меняется. Иконологичность [15] размывается, а то практически утрачивается. Многие иконописцы увлекаются декоративностью при письме образов. Иконописцы видят себя больше живописцами, нежели изографами, прикоснувшимися к Благодати. Канон становится схемой. Да, ему следуют мастера, но не удерживаются и вводят в композиции ряд новых деталей, как-то особо украшают фон или освещают одежды. Что получается? Разительные картины, воздействующие на сознание молящегося именно своей внешней эффектностью. Но мистическое откровение исчезает, как бы растворяясь, становится невидимым. Да и было ли оно изначально в этом образе? В наши дни происходит аналогичная ситуация. Не везде, но происходит. И современным иконописцам далеко до идеала Рублёва или Феофана Грека.

А теперь – об ответственности

Сегодня можно сказать, что технологический разрыв, трудности конца XX века в иконном деле практически преодолены. Ныне у нас есть иконописцы высокого и очень высокого уровня: Ирина Зарон, Александр Чашкин, Анна Голубкова, Николай Чибисов, Елена Палкина, Ирина Ворфлусёва, Анатолий Кокорин и другие. Многие – члены Союзов художников, участники серьёзных выставок иконописного искусства. Багаж художественных средств и приёмов нынешних русских изографов становится богаче год от года.

Но можно услышать мнения и о том, что иконописцы, наши современники, грешат в композиции, не всегда умеют собрать воедино в иконописи или в росписях храмов все задействованные составляющие. Если рассуждать не о домашней иконе, а о больших по размерам, храмовых образах, о многометровых фресках на стенах церквей, соборов, то подчас становится очевидным: автор промахнулся. Не сумел соподчинить художественные элементы с базовыми – формой иконной доски, размерами и ориентацией стены, даже с декором и орнаментом «творческий» конфликт. Такое случается даже с настоящими мастерами.

Характерен пример храма во имя Преподобного Сергия Радонежского (г. Москва) [16]. Тонировка главного иконостаса выполнена эффектным розовым цветом с легким персиковым оттенком. В результате рама иконостаса «переключает» внимание проходящих в храм на себя, иконы находятся как бы на втором плане, их зачастую перестаёшь воспринимать. Таким образом, непродуманно выбранный колер своей излишней яркостью провоцирует психологическую рассосредоточенность среди молящихся.

Совершенно иной пример являет иконостас храма Покрова Пресвятой Богородицы в Новоспасском ставропигиальном монастыре г. Москвы [17]. Тот же розовый цвет тонированной рамы иконостаса. Однако приглушенные тона, сиреневый оттенок подчеркивают архитектурно-подчиненную роль рамы иконостаса. Старинные образы отчетливо видны и обращены прямо к сердцам прихожан.

Пространство и материалы

Казалось бы, практически всё из вышесказанного можно отнести к умствованиям иконописца, но это не так. Искусство церковной живописи складывается из многих составляющих. Главные из них – искусство образа, цвета, материала и пространства. Именно их современные иконописцы должны осваивать в первую очередь, потому что их предшественники – иконных дел мастера XV, XVI веков знали и понимали, как гармонично применять в своём деле сочетание красок, как формой доски или стены «поднять» сюжет, придать ему большую звучность в общем ансамбле.

Самыми, на наш взгляд, актуальными, как уже упоминалось выше, являются для наших современников-иконописцев проблемы материала и пространства. Любой мастер иконописи знает, что икона пишется не какими-то мифически-волшебными красками, но натуральными пигментами. Каждая краска, каждый пигмент по большому счёту уникален. Из этих индивидуальностей красок создаётся уникальный образ. И нет двух похожих. Дальше все зависит от индивидуальности мастера.

Канон и индивидуальность сплетаются тут воедино. Но материал должен подчиняться иконописцу, иначе какой же он иконописец! А это означает, что мастер должен досконально изучать свойства тех же пигментов и только потом использовать на иконной доске. Те, кто регулярно посещают храмы, великолепно знают, что писаная икона и фабричный эрзац отличаются, как небо и земля. Работа иконописца «дышит» и «живёт», а фабричная при всей её гладкости и завершённости оставляет ощущение компьютерной обработки – никуда от неё нам теперь не деться!

О пространстве

Каждый, даже если он не художник или искусствовед, знает, что любое произведение (икона не исключение) строится по пространственным законам. Часто можно услышать: этот образ монументален, целен. Икона поражает своей мощью. Но как достиг мастер этой «мощи» в своём творчестве? Как нашёл «монументальность»? Не математическими же расчётами, хотя и они были. Но в раннем средневековье не существовало понятия мер и весов, которые в виде таблиц печатаются нынче на последней обложке школьной тетради. Любой человек сегодня знает, что такое сантиметр или дециметр, метр. В средние века многое было по-другому: были

вершки, аршины, пяди и др., и было понятие конкретной земли, где решали поставить храм. Почему? Божественное откровение, полученное через молитву, объясняло многое. Не пустые слова, надо сказать.

Все мы замечали и восхищались не раз тем, как «удачно» выбрано всегда место для храма. Он всегда вписан в окружающую среду, соотнесен с ней. Его внешние формы органично соподчинены окружающему ландшафту.

Иконы также «вводились» в структуру храма благодаря иконостасной раме, они подчинялась её особенностям. Поэтому многие иконописцы знают, что не пигменты, не золото первостепенны в подготовке к работе над образами, не приёмы написания, но пропорции иконной доски: ширина, длина, поля и проч. Как впишется икона в ансамбль иконостаса, так и будет воздействовать на молящегося. Гармоничное будет соседство или нет.

В итоге, все в конкретном храме должно жить в согласии с законами архитектоники и архитектуры.

Что в финале?

О роли икон в нынешнее время говорить не приходится: она возрастает со дня на день. Людям необходим Образ, Идеал. Но икона подчас чем-то напоминает многостраничную книгу, в которой каждый найдет для сего то, что созвучно его душе и знаниям. Светская культура и светские учёные считают иконные образы ценностями эстетического порядка, потому их так много в отечественных музеях. Пройдите от Третьяковки до рядового краеведческого провинциального музея, и обязательно встретитесь с иконами.

Если вы недавно пришли в храм, то икона для вас как учитель в воскресной школе, как катехизис. Смысл догматов ясно и просто раскрывается в образе. Людям, которые пытаются найти церковные истины, иконы представляются мостом между видимым миром, нашим миром и миром совершенно другим, где можно получить Откровение. Икона незаменимый советчик и проводник на тропе духовного делания.

Конечно, мы не можем предсказать, когда среди иконописцев вновь появятся мастера под стать тому же Феофану Греку, нам не дано предугадать... Но то, что сейчас делают современные иконописцы, тем не менее, радует и вселяет надежду, что Дионисии, Андреи и Феофаны будут еще в нашем Отечестве. Главное всестороннеизучать наследие своих предшественников, историю и документы уже ушедшего, далёкого от нас времени. Осваивать язык старых иконописцев, и тогда многое само придёт в руки. И приходит.

Свидетельство тому – храмы, расписанные молодыми иконописцами. Они – в Троице-Сергиевой лавре, в Москве – храм святого Николая в Кленниках, ставший в каком-то смысле базой для кафедры иконописи Свято-Тихоновского православного гуманитарного университета, школы начинающих иконописцев, среди которых не могу не отметить школу-

мастерскую «София», которая многие годы воспитывает современных иконографов. Таких школ немало уже по нашей стране, и это не может не радовать.

Библиография

1. Давыдов Ф. Об ответственности, лежащей на современных иконописцах. – М.: Иконописная мастерская «Живая традиция» // Матер. к докл. на конф. «Русь Православная», 1999. – 4 с.
2. Иконописец Ирина Васильевна Ватагина. Сост. прот. В. Воробьев. – М.: изд-во ПСТГУ. – 2012. – 160 с.
3. Кокорин А.А. Древнерусская икона и культура Запада. – М.: изд-во Московской Патриархии РПЦ, – 2012. – 136 с.
4. Монахиня Иулиания (Мария Николаевна Соколова) Труд иконописца. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра. – 2008. – 352 с.
5. Петров Аввакум. Пустозерская проза. – М.: Московский рабочий. – 1989. – 364 с.
6. Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», т. XII. – 2006. – 752 с.
7. Евгений Трубецкой Умозрение в красках. – Париж: YMKA-Press. – 1965. – 168 с.
8. Филатов В.В. Словарь иконописца. – СПб.: изд-во «Добрые намерения», 2011. – 276 с.
9. Павел Флоренский Иконостас. – СПб.: МИФРИЛ-Русская книга. – 1993. – 373 с.

Электронные интернет-ресурсы:

1. Интернет-энциклопедия Википедия, статья Иконология. – Режим доступа: [http:// ru.wikipedia.org](http://ru.wikipedia.org)
2. Интернет-энциклопедия Википедия, статья Стоглавый собор. – Режим доступа: [http:// ru.wikipedia.org](http://ru.wikipedia.org)
3. Проблемы возвращения к канону в современной иконописи. Московский иконописный портал. – Режим доступа: <http://www.mosip.ru>.
4. Официальный интернет-сайт Новоспасского ставропигиального монастыря. – Режим доступа: <http://новоспасский-монастырь.рф>
5. Официальный интернет-сайт Храмового комплекса во имя преподобного Сергия Радонежского (на Рязанке). – Режим доступа: <http://www.hram-ryazanka.ru>
6. Сенчукова М. Троица, 10 икон Святой Троицы. 30.05.2015. Интернет-портал «Православие и мир». – Режим доступа: www.pravmir.ru/10-ikon-svyatoj-troicy

**Рекомендации по организации работы сестричества
в православном храме**

Протоиерей Сергей Иванович Рубежанский
кандидат философских наук,
ст.преподаватель Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
rubej31@mail.ru

Некрасов Иван Владимирович,
воспитанник 4 курса Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
nekras31rus@mail.ru

Аннотация: В данной статье рассматривается вопрос организации работы сестричества в православном храме. Особый акцент в статье делается на основные требования, предъявляемые к сестрам милосердия: оперативность принятия решений по оказанию сестринской помощи, опыт и навыки, быстрота и четкость выполнения возложенных обязанностей. К основным выводам можно отнести следующее: деятельность сестер милосердия в наше время становится самостоятельной, освобожденной от медицинского аспекта, духовной деятельностью, направленной в первую очередь на спасение, исцеление души больного человека.

Ключевые слова: сестричество; сестры милосердия; социальное служение Русской Православной Церкви.

**Recommendations for organization of Sisterhood'activity
in the Orthodox Church**

Archpriest Sergei I. Rubezhanskii
Ph.D.,
Senior lecturer of the Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
rubej31@mail.ru

Nekrasov Ivan V.,
student of the 4th course of the Belgorod Theological Seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
nekras31rus@mail.ru

Abstract: In the article organization of the Sisterhood's work in the Orthodox Church is examined. Special emphasis is done on the basic requirements for sisters of mercy: promptness of making responsible decisions on provision of nursing care, experience and skills, speed and accuracy of performing assigned duties. Main conclusions are as follows: activity of sisters of mercy nowadays becomes independent, freed from a medical aspect, spiritual activities are aimed primarily at saving, healing the soul of a sick person.

Key words: sisterhood; sisters of mercy; social service of the Russian Orthodox Church.

Вопрос о необходимости оказания социальной, бытовой и медицинской помощи пожилым, одиноким, больным, вдовам и престарелым священнослужителям в приходах ставит сама жизнь. Патронажная служба создается и развивается как юридическое лицо, его часть, в нашем случае – как подразделение общины сестер милосердия – сестричества.

Положить начало работе может инициативная группа из двух-трех человек, желательно, чтобы среди них был один медицинский работник. Начинать надо с благословения настоятеля храма. Можно провести анкетирование среди прихожан и выявить желающих оказывать посильную помощь больным. Вначале необходимо установить некоторые ограничения. Например, оказывать помощь только больным прихожанам или престарелым, проживающим вблизи храма, оказывать только бытовую или только санитарную помощь.

Схема организации может быть простая, линейная: все просьбы по уходу от больных, родственников, сочувствующих и других доверенных и заинтересованных лиц поступали непосредственно к руководителю службы – старшей сестре [1, с.24]. Просьбы записывать в журнал, и начиналась работа по подбору исполнителей из числа штатных сестер, членов сестричества, добровольных помощников и прихожан храма.

Можно организовать выездную бригаду, в которую можно набирать неограниченное количество сестер, работающих по совместительству в других подразделениях, больницах, имеющих опыт практического патронажного дела и готовых выезжать в свободное от основной работы время.

Требования к сестре: оперативность принятия решений по оказанию сестринской помощи, опыт и навыки. Обязательность, быстрота и четкость выполнения, готовность сестры выехать по первому требованию в любое место независимо от территориального положения и к любому больному. Такую выездную службу можно создавать только на базе уже хорошо и планомерно организованной патронажной службы, имеющей опыт работы в течение ряда лет.

При большом объеме поступающих просьб, очень важно не потерять ни одну из них. Поэтому необходим строгий учет, обязательная запись, контроль выполнения, строгое архивное хранение информации, создание базы данных. Просьбы принимаются от родственников, попечителей или иных ответственных за больных лиц. На каждого принятого больного заводится документация.

Периодически бригада в полном составе с участием врача и старшей сестры собирается для того, чтобы выявить проблемы работы на своем посту, выслушать предложения и наметить решения. Такие встречи дают возможность проговорить вслух свои размышления, разрешить сомнения и недоразумения и просто быть услышанными [2, с.53].

Для больного, требующего продолжительного по времени ухода, иногда в течение пяти-семи и более лет, такая группа сможет не только обеспечить бесперебойный уход (взаимозаменяемость сестер во время отпусков, болезни, отъезда, учебы, богослужений и т.д.), но и даст больному человеку широкий круг общения с людьми разного профессионального уровня, интеллекта, образования, кругозора, душевных и духовных качеств.

Таким образом, приоритеты – это вся совокупность нужд больного, а критерии оценки работы – стабилизация или улучшение состояния больного, изменение качества его жизни, включающее и духовное возрастание.

Социальное служение всегда было главной сферой деятельности религиозных организаций, и значительное место в этом процессе занимала Русская православная церковь, в частности, ее братства и общины сестер милосердия.

Благотворительность и милосердие как социальная форма деятельности в современной России становится неотъемлемой частью духовной жизни общества и формирования общественного сознания. Но поскольку церковная форма благотворительности в послереволюционный период была прервана и традиции утрачены, сегодня встала проблема возрождения общественно-церковной благотворительности.

Православные братства и сестричества, имеющие глубокие исторические корни, являются одной из форм социальной деятельности Церкви. Возрождение в нынешний период этого института имеет большое практическое значение. Сестры милосердия, помимо основных обязанностей, не оставляют без внимания и духовную сторону общения с больными, хотя и

не имеют для этого специального времени. В этом смысле важна требная работа в больнице. Она не является совсем новым явлением. Но новизна состоит в том, что эта деятельность утвердилась в качестве самостоятельной, изменилась направленность работы сестер милосердия: с медицинского аспекта на духовный, ставший – главным. С увеличением времени на духовное общение работа требных сестёр становится более глубокой и разносторонней, позволяет поддерживать и приобщать человека к участию в церковных Таинствах. У священника же благодаря требным сестрам появляется возможность не от случая к случаю, а регулярно посещать отделения больницы, приходить к большему кругу верующих людей. Если эта деятельность получит развитие – расширится и круг людей, признательных за бесценные дары, полученные в больнице.

Библиография

1. Зубанова С.Г., Рузанова Н.П., Патюлина Н.Д. Социальное служение РПЦ: традиции и современность. – М.: Мысль, 2012. – 264 с.
2. Иванов, В.Н., Патрушев В.И. Социальные технологии: Курс лекций [Текст] / В.Н. Иванов, В.И. Патрушев. – М.: Изд-во МГСУ «Союз», 2000. – 190 с.
3. Ромм, М.В., Ромм Т.А. Теория социальной работы. Учебное пособие [Текст] /М.В. Ромм, Т.А. Ромм. – Новосибирск, 2009. – 250 с.
4. Карташов, А.В. Очерки по истории Русской церкви. В 2-х томах. Т. 1. [Текст] / А.В. Карташов. – М., 1993. – 345 с.
5. Кроль, В.М. Психология и педагогика: Учеб. пособие для техн. вузов. 2-е изд., перераб. и доп. / В.М. Кроль. – М.; Высш. шк., 2003. – 210 с.
6. Никитин, В.А. Социальная работа: проблемы теории и подготовки специалистов. Учеб. Пособие [Текст] / В.А. Никитин. – М.: Московский психолого-социальный институт, 2002. – 280 с.



ТРУДЫ БЕЛГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ (С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ)

Выпуск VII

Научное издание

г. Белгород, 2018 год

Подписано в печать 19.10.2018 г.
Формат 600x840 1/16. Гарнитура Times New Roman.
Уч. изд.л. 13,18. Усл. п.л. 13,75.
Тираж 250 экз. Заказ № 156.
Издательство ООО «ЛитКараВан»
Напечатано в типографии ИП Данилюк Л.П.
Адрес: г. Белгород, ул. Архиерейская, 8