



ТРУДЫ
БЕЛГОРОДСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
(С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ)

Выпуск XI



Белгород
2020

**По благословению
Высокопреосвященного ИОАННА,
митрополита Белгородского и Старооскольского**

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

**Одобрено Синодальным отделом
по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ
(свидетельство СИНФО № 321 от 18.04.2019)**

*Approved by the Synod Department for Church Relations with society and media
(SINFO certificate No. 321 18.04.2019)*

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

*The journal is included in the Russian index system
scientific citation ('RINS')*

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

*Articles accepted for publication are
posted on sites of
Scientific electronic library eLIBRARY.ru
Scientific electronic library Cyberleninka.ru*

УДК 27-75

ББК 86.372.24 (2Рос – 4Бел) – 67

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

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

Т 79 Труды Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью). Выпуск XI: Сборник научных трудов / По благословению Высокопреосвященного Иоанна, митрополита Белгородского и Старооскольского. – Белгород: Белгородская и Старооскольская епархия, 2021. – Вып. XI. – 368 с.

Proceedings of the Belgorod Orthodox Theological Seminary (with missionary orientation). Issue XI: Collection of Scientific Papers / With the blessing of His Eminence John, Metropolitan of Belgorod and Stariy Oskol Diocese. - Belgorod: Belgorod and Stariy Oskol Diocese, 2021. Issue. XI.

Этот выпуск научных трудов преподавателей, магистрантов и студентов Белгородской Православной 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.

This issue of scientific works of teachers, master students and students of the Belgorod Orthodox Theological Seminary (with missionary orientation) is devoted to topical issues of modern mission, theology and philosophy. This publication is intended for teachers and students of theological educational institutions, as well as readers who are interested in problems of missiology, theology, philosophy and Church history.

УДК 27-75

ББК 86.372.24 (2Рос – 4Бел) – 67

Главный редактор – ректор Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью), кандидат философских наук, протоиерей Алексей Куренков

Редакционно-издательский совет:

Протоиерей Сергей Дергалев – кандидат философских наук, проректор по учебной работе Белгородской Православной 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”.

Ливцов Виктор Анатольевич – доктор исторических наук, профессор, заслуженный работник культуры Российской Федерации, заместитель директора Среднерусского института управления, г. Орел;

Борисов Сергей Николаевич – доктор филологических наук, профессор, директор Института общественных наук и массовых коммуникаций НИУ БелГУ;

Липич Тамара Ивановна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и теологии Института общественных наук и массовых коммуникаций НИУ БелГУ;

Протоиерей Сергей Рубежанский – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой миссиологии БПДС (с м/н);

Капинос Роман Валериевич – кандидат экономических наук, доцент, научный сотрудник БПДС (с м/н);

Бердник Александр Николаевич – кандидат исторических наук, доцент;

Пчелкина Евгения Петровна – кандидат социологических наук, доцент.

Научный редактор - Колесников С.А., доктор филологических наук, проректор по научной работе БПДС (с м/н).

Редактирование английского текста аннотаций – кандидат философских наук, доцент Полетаева Т.А.



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

ISSUE XI



Belgorod
2020

УДК 27-75

ББК 86.372.24 (2Рос – 4Бел) – 67

Т 79

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

Editorial board:

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

Ovchinnikov Viktor V. – PhD (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 Paul A. – Doctor of philosophy, Professor, national research university “Belgorod state University”;

Rimsky Viktor 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”.

Litsov Viktor A. – Doctor of Historical Sciences, Professor, Honored Worker of Culture of the Russian Federation, Deputy Director of the Central Russian Institute of Management, Orel;

Borisov Sergey N. – Doctor of Philology, Professor, Director of the Institute of Social Sciences and Mass Communications, national research university “Belgorod State University”;

Lipich Tamara I. – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theology of the Institute of Social Sciences and Mass Communications, national research university “Belgorod state University”;

Archpriest Sergiy Rubezhanskiy - PhD (history), Associate Professor, Head of the Department of Missiology of Belgorod Seminary (with m/o);

Kapinos Roman V. – PhD (economical sciences), Associate Professor, research assistant of Belgorod Seminary (with m/o);

Berdnik Alexander N. – PhD (history) Associate Professor;

Pchelkina Evgeniya P. – PhD (sociology), Associate Professor.

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

Editing of abstracts in English – PhD Poletaeva T.A., Associate Professor.

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Святоотеческий опыт в религиозной философии И.В. Киреевского <i>протоиерей Алексей Куренков</i>	10
Направления развития западного христианства в XXI веке <i>протоиерей Сергей Дергалеv</i>	18
Изменения в позиции русской церковной эмиграции в предвоенный период и в ходе Второй мировой войны <i>Ливцов В.А.</i>	32
Этапы духовной биографии В.Н. Лосского: промыслительно-метафизические аспекты становления богословского мировосприятия <i>Колесников С.А.</i>	41
Как найти значимое в малом: проекция ошибок миссионера в воспитательном процессе <i>протоиерей Сергей Рубежанский</i>	53
Милосердие в системе нравственных ценностей личности: риски и противоречия формирования в условиях неолиберальной идеологии социального воспитания <i>протоиерей Сергей Пашков</i>	58
Деструктивный и покаянный дискурсы власти <i>Полетаева Т.А.</i>	73
Первые опыты ученого атеизма (Тит Лукреций Кар “О природе вещей”) <i>Капинос Р.В.</i>	
Роль духовных традиций в становлении образования и просвещения Белгородского края <i>Бердник А.Н.</i>	98
Палехская иконопись: истоки и традиция <i>Стрелкова И.А.</i>	104
Богословское и каноническое обоснование церковной социальной деятельности <i>священник Иоанн Залого</i>	115
“Взгляд на науку богословия” архиепископа Кирилла (Богословского-Платонова): некоторые наблюдения <i>Нифонтова О.И.</i>	126
Основные концепты интеллектуальной традиции Афанасия Александрийского (рецепция античного наследия, вопрос о сотворении мира, вопрос о соотношении веры и разума) <i>Зайцева И.В.</i>	136

РАЗДЕЛ II. НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ
СЕМИНАРИИ

Аксиологическая парадигма глобализационных процессов: особенности миссионерской работы среди молодежи <i>священник Иоанн Химин</i>	144
Смена мировоззренческих ориентиров европейской науки в процессе развития <i>диакон Денис Грошев</i>	161
Организация и идеология русского студенческого христианского движения (РСХД) в двадцатые годы XX столетия <i>иерей Иоанн Майоров</i>	168
Огласительные поучения святителя Иоанна Златоуста <i>иерей Кирилл Кислов</i>	181
Первое посещение апостолом Павлом европейского континента: культурный аспект <i>инок Михей (Мирошкин)</i>	191
Психологическая помощь ВИЧ-инфицированным в сфере пастырского душепопечительства <i>иерей Виктор Номеровский</i>	204
К истории вопроса о положении иудаизма на территории современной Украины в I-XVIII веках <i>Прокопюк О.Н.</i>	219
Болезненное состояние человека, искаженное страстью блуда, роль чистоты и целомудрия на примере жизнеописания преподобного Моисея Угрина, чудотворца Киево-Печерского <i>иерей Николай Черный</i>	231
Применение корреляционного анализа к исследованию монастырских хозяйств как центров православной миссии и образования <i>Капинос Р. В., иерей Иоанн Майоров.</i>	240
Анализ основных экклезиологических моделей в неопротестантизме <i>протоиерей Юлиан Гоголюк, иерей Станислав Распутин</i>	249

РАЗДЕЛ III. НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

Материалы международной научно-практической конференции “Православная миссия в условиях Великой Отечественной войны” (апрель 2020 г.) Духовное осмысление войны в древнерусской книжной культуре <i>Колесников С.А.</i>	259
--	-----

Теодицея как неотъемлемый путь миссионера <i>протоиерей Сергей Рубежанский</i>	266
--	-----

Материалы четвертых иннокентиевских международных миссионерских чтений “Православная экклезиология: церковная история, догматические основания, современные аспекты” (октябрь 2020 г.)

Афон: опыт пребывания и современное состояние <i>протоиерей Сергей Дергалеv (г. Белгород)</i>	271
---	-----

Христианская экклезиология и исторический процесс: аспекты богословского осмысления взаимоотношений Церкви и истории <i>Колесников С.А. (г. Белгород)</i>	281
---	-----

Становление духовного образования в России в 1990-е годы <i>архимандрит Зосима (Шевчук) (г. Владимир)</i>	293
---	-----

Научно-исследовательский и преподавательский путь профессора П.В. Знаменского и его участие в жизни кафедры русской церковной истории в Казанской духовной академии с 1870 по 1897 годы <i>иерей Димитрий Ларионов (г. Казань)</i>	301
--	-----

Миссионерский аспект социального служения православной общины храма в детской больнице <i>иерей Иоанн Залогоv (г. Белгород)</i>	313
---	-----

Миссионерское образование для мирян в конце XIX века. Современное положение <i>Дудкова К.А. (г. Казань)</i>	324
---	-----

Преподавание инородческих языков в начальных и средних духовных учебных заведениях Казанской епархии в XIX веке <i>Рыбочкин С.А. (г. Казань)</i>	332
--	-----

РАЗДЕЛ IV. ЛЕТОПИСЬ СОБЫТИЙ

Летопись событий Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) (январь – декабрь 2020 года)	339
---	-----

ПРИЛОЖЕНИЯ

Информация для авторов	362
Приложение 1. Правила оформления статей	363
Приложение 2. Единый формат оформления пристатейных библиографических списков в соответствии с ГОСТ Р 7.05-2008 “Библиографическая ссылка”	364
Приложение 3. Образец оформления статьи	366

УДК 27-75

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

Святоотеческий опыт в религиозной философии И.В. Киреевского

Аннотация. В статье рассматривается вопрос религиозной специфики русского славянофильского движения, заключающийся в духовной позиции русских религиозных мыслителей, а также в ее экзистенциальном воплощении при решении философско-религиозных проблем. Особое внимание уделяется изучению опыта взаимодействия славянофильства с традиционным православием, выясняются основные религиозно-философские концепты русского славянофильства. В контексте выявления истоков отечественного славянофильства проведен детальный анализ сакральных оснований концепций ведущих представителей славянофильства в России. Важным выводом исследования становится доказательство тезиса о том, что идеи славянофилов, согласно современным исследователям, стали своего рода краеугольным камнем в понимании природы русской философии, которая учитывает органическую связь философского логоса и культурно-национальной ментальности с его конфессиональным ядром в виде опыта святых отцов.

Ключевые слова: наследие святых отцов, славянофильство, религиозная философия, русская философия, религия и наука, теология и философия.

Archpriest Alexy Kurenkov,
rector of the Belgorod Theological seminary (with missionary orientation), PhD
Russia, Belgorod
bpds@mail.ru

Patristic experience in the religious philosophy of I. V. Kireevsky

Abstract: the article discusses the question of religious identity of the Russian Slavophile movement, which consists in a spiritual attitude of Russian religious thinkers,

as well as in its existential incarnation in the solution of philosophical and religious problems. Special attention is paid to the study of the experience of interaction between Slavophilism and traditional Orthodoxy, the main religious and philosophical concepts of Russian Slavophilism are clarified. In the context of identifying the origins of domestic Slavophilism, a detailed analysis of the sacred foundations of the concepts of the leading representatives of Slavophilism in Russia is carried out. An important conclusion of the study is the proof of the thesis that the ideas of the Slavophiles, according to modern researchers, have become a kind of cornerstone in understanding the nature of Russian philosophy, which takes into account the organic connection of the philosophical logos and cultural-national mentality with its confessional core in the form of the experience of the Holy fathers.

Key words: heritage of the Holy fathers, Slavophilism, religious philosophy, Russian philosophy, religion and science, theology and philosophy.

Г.В. Флоровский пронизательно и во многом пророчески в “Путиях русского богословия” сказал: “История русской культуры, вся она в перебоях, в приступах, в отречениях или увлечениях, в разочарованиях, изменах, разрывах. Всего меньше в ней непосредственной цельности. Русская историческая ткань так странно спутана, и вся точно перемята и оборвана” [1, с. 500]. Стремление к “непосредственной цельности”, отсутствие которой констатировал Г.В. Флоровский, составляет сущностную черту отечественной философской культуры.

Это достаточно суровые, но и справедливые слова, показывающие непростой, а часто трагический путь не только всей русской истории и культуры, но и её великих творцов. Современный исследователь отечественной философии М.Н. Громов пишет: “Высшего тонуса русское философствование достигает тогда, когда оно ощущает в себе мощные токи древнерусского любомудрия, соединённые с восточно-христианской и европейской традициями” [2, с. 17]. Возникает вопрос: когда это происходит? Ответ, казалось бы, очевиден: в первой трети XIX века, в религиозной философии славянофилов. Прежде всего, в устных спорах, беседах и печатных критико-литературных и философских текстах А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Тем более, что исследование славянофильства имеет давнюю и богатую традицию в отечественной и зарубежной историографии. При рассмотрении конкретных жизненных, духовно-нравственных и интеллектуальных исканий указанных персоналий нас подстерегают набившие оскомину стереотипы, которые желательнее преодолеть.

Особенно в этом плане “досталось” И.В. Киреевскому. Считается, что И.В. Киреевский, в отличие от А.С. Хомякова, который “был ревностный исполнитель обрядов Православной Церкви ещё в то время, когда в высшем обществе, воспитанном на французский лад, неверие считалось признаком либеральности, а православие едва ли не служило синонимом невежества” [3, с. 62], воцерковился достаточно поздно и не без влияния друга, но в особенности под воздействием семейных традиций, в том числе своей жены Наталии Петровны Арбеневой. Начало его “обращения” обычно датируют 1934 годом [3, с. 63], когда он женился и стал долгое время проводить в духовном общении с отцом Филаретом, схимником Новоспасского монастыря (позже его духовником станет иеромонах отец Макарий из Оптиной пустыни). Но это одна из историко-философских схем, запущенная в обиход, по нашему мнению, западниками, подхваченная позже В.С. Соловьёвым и канонизированная М.О. Гершензоном при издании собрания сочинений Ивана Васильевича и толковании его идей в духе “толерантности”. Остановимся на этих моментах подробнее.

Итак, жизненный, духовно-нравственный путь И.В. Киреевского порой предстаёт в таком схематичном виде: в молодости он увлечён западной философией и, как многие дворянские юноши, критически настроен к православной вере, вплоть до её отрицания; затем он путешествует по Германии, где изучает немецкую философию, слушая лекции её великих творцов, и по возвращении домой занимается созданием собственного “просветительского проекта” вполне в “западническом духе” (издание журнала “Европеец” и сопутствующие статьи); затем в его судьбе появляется жена Наталья Петровна Арбенина, “воспитанная в правилах строго христианского благочестия” [4, с. 285], которая и производит “обращение” своего супруга в православную веру; с этого момента начинается сложный путь духовно-нравственного преображения русского литератора и мыслителя в общении со старцами Оптиной пустыни и в литературно-философских спорах с западниками и славянофилами, друзьями-единомышленниками.

Вся эта схема в характеристике личной веры И.В. Киреевского восходит к двухстраничному тексту “История обращения Ивана Васильевича” [4, с. 285-286], якобы записанному А.И. Кошелевым, другом И.В. Киреевского, со слов Наталии Петровны Киреевской, вдовы родоначальника славянофильства (этот текст воспроизводился во всех дореволюционных изданиях текстов философа). Возможно, эта запись имела место, как и соответствующий рассказ вдовы. Тем более, что и сам А.И. Кошелёв в авторизованном тексте своих мемуаров писал о славянофильском сообществе, воспроизводя схему: “Вторым деятелем в нашем кружке был Иван Васильевич Киреевский”.

евский. Он был очень умён и даровит; но самобытности и самостоятельности было в нём мало, и он легко увлекался то в ту, то в другую сторону. Он перебивал локкисмом, спинозистом, кантистом, шеллингистом, даже гегельянцем, он доходил в своем неверии даже до отрицания необходимости существования Бога; а впоследствии он сделался не только православным, но даже приверженцем «Добротолюбия» [5, с. 52]. Но так ли всё было просто и прямолинейно в духовных и интеллектуальных исканиях И.В. Киреевского, как и других русских интеллектуалов?

Одним из первых в наши дни в этой легенде усомнился М.А. Маслин, замечательный знаток истории русской философии. «Нет оснований отрицать приверженности к церковному благочестию Натальи Петровны, – писал он. – Но есть все основания подвергнуть сомнению хрестоматийную легенду о том, что Наталья Петровна была первой, разъяснившей ему преимущество наследия Святых Отцов перед философией В. Кузена и Ф. Шеллинга... Это представляется наивным упрощением того действительного философского багажа, которым обладал И.В. Киреевский до женитьбы и который он приобрел благодаря непосредственному знакомству с “первоклассными умами” Европы. Что-то, а разницу между трудами Ф. Шеллинга и наследием Святых Отцов восточной церкви он, несомненно, был в состоянии понять самостоятельно и без всяких разъяснений и наставлений со стороны Натальи Петровны» [6, с. 108]. Внесём и мы свою лепту в критику этого схематизма.

Своё слово в искажении судьбы и наследия И.В. Киреевского сказал и М.О. Гершензон, человек мало верующий, который в примечаниях издателя писал об «Истории обращения Ивана Васильевича»: «Она написана А.И. Кошелевым, без сомнения со слов вдовы И.В., Натальи Петровны Киреевской» [4, с. 285]. Но почему “без сомнения”? У нас как раз и возникают сомнения по поводу этого “без сомнения”, как и относительно других мест записки.

Вот более подробные выдержки из “записки”: “Знакомство с Новоспасским иноком Филаретом, беседы со святым старцем, чтение разных творений Святых Отцов услаждали его и увлекали на сторону благочестия. Он ездил к отцу Филарету, но всякий раз как бы по принуждению. Наконец в 1842 году, кончина старца Филарета окончательно утвердила его на пути благочестия” [4, с. 286]. И далее следует рассказ, как отец Филарет подарил сомневавшемуся философу свой натальный крест, а тот после подарка якобы “уверовал” и “пал на колени”.

Во-первых, Николай Алексеевич Елагин, брат Ивана Васильевича Киреевского, в своих материалах для биографии ни о чём таком не пишет [4, с. 61-64]. Он должен был знать о таких “тонкостях” духовной биографии своего брата.

Во-вторых, общение со старцем говорит лишь *об углублении духовного опыта православной веры*, а не об отсутствии такового у русского дворянина, воспитанного своей матерью Авдотьей Петровной, женщиной глубоко и искренне верующей.

Об этом свидетельствуют и письма молодого философа, отправившегося в Германию в январе 1830 года обучаться премудростям рационального мышления у Шлейермахера, Гегеля и столь любимого им Шеллинга. Вот что пишет И.В. Киреевский брату, Петру Васильевичу из Берлина 16/28 марта 1830 года: “Между тем пиши ко мне в Дрезден через Рожалина. Там я буду около первого апреля их стилия. Но *Святую мы встретим вместе*” [7]. А вот письмо родным из Мюнхена от 5/17 апреля 1830 года: “Здравствуйте! Через час у вас ударят в колокол, и теперь вы уже проснулись и приготавливаетесь к заутрене <...> Как живо я вижу всех вас, ваши сборы, одеванье, кофей; даже, кажется, отгадал бы разговоры ваши, если бы был уверен, что у вас все так, как было при последнем письме вашем, что вы здоровы и спокойны. Думая об нас, вы знаете, что наши мысли теперь с вами, и если вы все не сомневаетесь в этом, то бьюсь об заклад, что Машенька это сказала. Напишите, пробил ли я? У нас здесь, несмотря на Греческую церковь, заутрени нет, но *это не мешает нам слышать Русское: “Христос Воскресе!” – и присутствовать при вашем христосованьи*. Завтра, однако, *мы будем у обедни реально*” (везде выделено нами – *авт.*). И здесь же сообщает: “К брату приехали мы в субботу перед здешним Светлым Воскресением, то есть в нашу Лазареву субботу”.

А вот уже в письме от 6/18 апреля 1830 года он пишет о праздновании Пасхи: “Сегодняшний день старались мы, сколько возможно, сделать нашим Светлым Воскресеньем, по крайней мере, с внешней стороны. В 9 часов отправились в греческую церковь. Но здесь ничто не напоминало нам даже русской обедни, потому что, кроме греческого языка, в здешней церкви еще и та особенность, что поп вместе дьячок, и дьякон, и поп. Зрителей, любопытных немцев, собралась непроходимая толпа, а из русских, кроме нас, были только Тютчевы, у которых мы сегодня и обедали” [7].

Разумеется, проблема веры в кругах русского дворянства (и особенно знати) в XIX веке требует особого разговора, но уже из этих писем мы видим, что И.В. Киреевский предстаёт перед нами вполне воцерковлённым человеком, укоренённым в православном быту с детских лет (наверное, меньше, чем А.С. Хомяков).

Пытаясь опровергнуть схематизмы в объяснении специфики философии И.В. Киреевского, мы ставим и другой важный для второго раздела нашей работы

вопрос: в чём состоит сущность славянофильского проекта “русского просвещения”. Каково место и роль святоотеческого наследия в философских построениях И.В. Киреевского?

Интеллектуальная и духовная атмосфера русской культуры первой трети XIX века характеризуется первым серьёзным пробуждением национального самосознания, связанного с развитием отечественной философии. Вопросы, касающиеся поиска культурной идентичности, своего места в контексте европейской и всемирной истории занимали центральное место в духовных исканиях эпохи.

Исключительную роль в этом процессе играли славянофилы. В.И. Красиков писал: “Именно они <славянофилы> сознательно и целенаправленно поставили проблему создания самобытного русского философствования, которое бы ориентировалось на укоренённые, органичные российскому устрою, ценности и приоритеты. Отсюда идёт традиция суверенности российского философского сознания: основательности и внутренней уверенности, спокойного настроя на приятие всего лучшего с Запада с сохранением четкого идентификационного отнесения себя к особому проявлению человеческой жизненности” [8, с. 143]. Их искания носили стратегический характер, актуальный и для нынешнего времени.

Это отмечают многие авторы, в том числе Е.В. Звездина: “Возникновение славянофильства как интеллектуального и духовного движения следует рассматривать как своеобразный ответ на вызов России со стороны западной парадигмы глобализации в условиях XIX в.” [9, с. 32]. Другой автор С.Н. Алехина пишет: “Мыслители пытались ответить на вопросы, не потерявшие своей актуальности и сегодня. Что есть бытие человека в мире? Как можно осмыслить жизненное пространство человека? Из чего оно складывается, какое влияние оказывает на индивидуальную жизнь или судьбу всего поколения соотечественников?” [10, с. 210].

Ситуацию в русской культуре XIX века действительно можно рассматривать как вызов со стороны западной цивилизации и её духовного ядра – философии. Этот вызов стимулировал нахождение собственной духовной основы, которая могла быть не только архивным музейным наследием, но и действенным принципом, способным к творческому развитию нации. В условиях разрастающейся секуляризации, либерализации и в целом дехристианизации культуры, такой основой для мыслящей части российского сообщества явилось святоотеческое наследие. Именно славянофилы осознали важность святоотеческого наследия

для дальнейшего развития русской культуры на органических духовных началах. Но путь к этому лежал через критическое осмысление западной философии и “западного просвещения”.

Взгляды И.В. Киреевского на “просвещение” и “модерн”, как и понимание связи и отличия западноевропейской и российской культуры и образования в “новое время”, впервые в философии уже рассматривались А.Н. Ерыгиным, М.А. Дидык и О.А. Мурадян (парадоксально – в контексте идей “советского западника” М.К. Петрова). Авторы выдвинули интересную идею о том, что в немногочисленных статьях И.В. Киреевского (как и в работах А.С. Хомякова) концепты “образование” (“образованность”) и “просвещение” испытали на русской почве несомненное влияние философско-исторических идей Гегеля и были попыткой осмысления дихотомии “традиция – модернизация”, столь значимой и в философском наследии М.К. Петрова. М.К. Петров, в частности отмечают авторы, не только ставил проблему “традиция – модернизация” в контексте “онаучивания общества”, но и более широко: в плане перекодирования *традиционных культурных кодов* – архаического, лично-именного и семейного, профессионально-именного – при формировании европейского понятийно-научного кода.

Русская философская мысль, опирающаяся в своих наивысших проявлениях на святоотеческий опыт, есть наиболее красноречивое свидетельство этому.

Оригинальность русской философии, проявившейся в разработке христианской онтологии творения мира из ничего требовала особого сердечного знания, которое возможно достигнуть, лишь будучи цельной, то есть нравственно преображенной личностью. Достижение этого, правда, возможно только соборным путем в истории, которая стремится не к абстрактному “прогрессу”, но имеет высшее сотериологическое измерение, придающее смысл индивидуальному и всеобщему существованию.

Библиография

1. Флоровский Г.В., прот. Пути русского богословия. - Вильнюс, 1991.
2. Громов М.Н. Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Изборник 70. – Тверь, 2013. С. 17.
3. Елагин Н.А. Материалы для биографии И.В. Киреевского // Полное собрание сочинений в двух томах [Под ред. М. Гершензона]. Т. I. – М., 1911. С. 62.

4. Киреевский И.В. Полное собрание сочинений в двух тома. Под ред. [М. Гершензона]. Т. I. – Москва: Типография Императорского Московского Университета, 1911. Примечания. “История обращения Ивана Васильевича”.
5. Записки Александра Ивановича Кошелева (1812-1883 годы). С семью приложениями / Издание подготовила Т.Ф. Пирожкова. – Москва: Наука, 2002.
6. Иван Киреевский: Духовный путь в русской мысли XIX-XXI вв. (К 200-летию со дня рождения): Сб. научн. ст. – М., 2007.
7. Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полное собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. Письма и дневники / Составление, примечания и комментарии А. Ф. Малышевского. – Калуга, 2006.
8. Красиков В.И. Славянофилы как самобытная философская традиция в России // Вестник Кузбасского государственного технического университета. – 2009. – № 4.
9. Звезда Е.В. Славянофильство как парадигма социального развития России в условиях глобализации: к постановке проблемы // Власть. – 2011. – № 11.
10. Алехина С.Н. Жизненный мир в славянофильской традиции // Духовное наследие А.С. Хомякова: теология, философия, этика. – Тула, 2004.

УДК 282/288

Протоиерей Сергей Митрофанович Дергалев,
кандидат философских наук,
проректор по учебной работе
Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
доцент кафедры философии и теологии НИУ “БелГУ”,
Россия, г. Белгород,
pmmc@mail.ru

Направления развития западного христианства в XXI веке

Аннотация. Статья посвящена направлениям развития западного христианства в XXI веке. В статье идет речь о секуляризации западного христианства. Дается характеристика богословию модернизма, феминизма, экуменизма. Проводится анализ идей квир-теологии.

Ключевые слова: секуляризация, модернизм, феминизм, экуменизм, квир-теология.

Archpriest Sergey M. Dergalev,
PhD,
vice-rector for academic affairs of the Belgorod
Theological seminary (with missionary orientation),
associate professor of philosophy and theology department of NRU BelSU”
Russia, Belgorod,
pmmc@mail.ru

Directions of development of the Western Christianity in the XXI century

Abstract. The article is devoted to development of the Western Christianity in the XXI century. The article deals with secularization of the Western Christianity. Theo-

logy of modernism, feminism, and ecumenism is characterized. An analysis of ideas of queer theology is carried out.

Key words: secularization, modernism, feminism, ecumenism, queer theology.

Современное западное христианство, а именно римо-католическая церковь и основные западные христианские конфессии (лютеране, англикане, кальвинисты), имеют значительные отклонения от тех нравственных идеалов, которые проповедовал Христос и его апостолы, и восприняла и сохранила Церковь Православная. Основная причина этих изменений, которые происходят постепенно, но значительно меняют вероучение и христианскую этику – это **секуляризм**. Слово “секуляризм” произошло от англ. secular – светский. Большой энциклопедический словарь дает такое определение **секуляризации**: “Обозначение всякой формы эмансипации от религии и церковных институтов” [3], что означает предельную обмирщенность сознания, причем, в том числе, религиозного сознания.

В данной статье мы рассмотрим основные проявления секуляризма в западном христианстве, а именно: горизонтализм, социальное служение, модернизм, феминизм, иудаизацию и экуменизм.

Митрополит Иларион (Алфеев) пишет: “Современный воинствующий секуляризм, подобно русскому большевизму, воспринимает себя как мировоззрение, пришедшее на смену Христианству. Именно поэтому он не нейтрален и не безразличен по отношению к Христианству: он откровенно враждебен ему” [8].

1. **Горизонтализм.** Термин “горизонтализм” предлагает в своих лекциях А.И. Осипов [14], профессор Московской духовной академии, и подразумевает под ним такое поведение христиан, когда они преследуют исключительно земные, материальные интересы, пытаются строить Царство Божие на земле. А.И. Осипов говорит, что “в протестантизме Господь Иисус Христос пришел и спас и уже ничего не надо, и в католицизме тоже спас и достаточно сверх должных заслуг, чтобы всегда восполнить их недостаток в любом верующем” [8].

2. **Социальное служение.** Социальное служение, на первый взгляд, заманчивая альтернатива подлинной духовной жизни для монашествующих. Социальным служением должны, в первую очередь, заниматься миряне. Сейчас социальное служение пытаются возложить на монастыри и монашествующих. Если монах не выполняет свое прямое назначение – молиться Богу о спасении своей души и

спасении мира, то отступает от своего самого главного предназначения. Монашество – это центр, закваска всего Христианства. В Евангелии мы по этому поводу читаем: “...поражу пастыря, и рассеются овцы” (Мат.14:27).

Сегодня своей основной задачей Западная церковь ставит социальную деятельность. Туда направлены большие людские ресурсы. Этому посвящают свою жизнь монахи и монахини в монастырях. Кроме того, в монастырях проводятся конференции, концерты и фестивали.

3. **Модернизм.** Один из представителей данного течения – Джон Робинсон (1919-1983) – происходил из христианской среды. Все его предки в семье были связаны с англиканской церковью и её иерархией: его отец и дед по материнской линии были священниками Кентерберийского собора, шесть братьев его отца также были рукоположены в священный сан. Робинсон писал в своей книге “Быть честным перед Богом”, что его рождение фактически произошло “на подворье Кентерберийского собора” [18, с.19]. Робинсон служил капелланом в теологическом колледже Уэллса [23] и одновременно с этим преподавал Новый Завет в Кембридже. В 1959 году Мервин Стоквуд, помощник Робинсона в Бристоле, стал епископом города Саутурка и пригласил Робинсона стать викарным епископом в городке Вулвич, на что он и согласился [23]. Несколько позднее он оставил служение епископа и занимался только научной работой. Тем не менее, он оставался до конца жизни в англиканской церкви.

После написания им книги “Быть честным перед Богом”, Д. Робинсон стал самым скандально известным богословом в Англии в XX веке. В этой книге он пытался объяснить, для чего он выступил с идеей “радикального обновления” [2, с. 166] всей теологии.

Робинсон считал, что современный мир и люди настолько отступили от Бога, что уже совершенно неспособны воспринимать христианскую проповедь и христианские истины. Он предложил спасти Христианство и решить данную проблему через “революцию сознания” [18, с.89].

Что же он предложил? Во-первых, он отказал Богу в личностном существовании и писал, что к Нему невозможно обратиться как к личности. Фактически, он отрицал опыт молитвенного общения с Богом. Робинсон отрицает также Бога Творца, Его Промысл, Откровение, Святую Троицу [2, с.167].

Кроме этого, если он пишет о Христе, то отвергает Его божественность, воплощение, и воскресение [2, с. 168]. Таким образом, предлагая “революцию сознания”, Робинсон уничтожает в своей книге традиционное Христианство.

Еще дальше пошел в своей деятельности епископ Джон Спонг, который служил в епископальной церкви Америки. Интересно, что Д. Спонг называет Робинсона своим “духовным отцом” [2, с. 170]. Джон Спонг довел идеи Робинсона до окончательного радикализма. Он выпустил текст “12 пунктов реформы”, проводя параллель с 95 тезисами М. Лютера [2, с. 170].

Каковы же его основные идеи? Изложим их по порядку и в сокращении: 1) Теизм мертв. 2) Христология несостоятельна. 3) Библейское повествование – мифология. 4) Божественность Христа и зачатие от Святого Духа невозможны. 5) Чудеса в Новом Завете невозможны. 6) Крестная Жертва – это варварская идея, которую надо отвергнуть. 7) Воскресение не может быть оживлением тела. 8) Вознесение принципиально невозможно. 9) Богооткровенного стандарта этики не существует. 10) С молитвой к Богу обратиться невозможно. 11) Жизнь после смерти не связана с поступками в земной жизни. 12) Все люди носят образ Божий.

В итоге мы можем сказать о богословии Д. Спонга, что “это отрицание теизма, воплощения, творения, грехопадения, непорочного зачатия, чудес, заместительного искупления, воскресения, вознесения, незыблемых этических норм, молитвы-прошения, вины” [2, с. 172]. Это само отрицание Христианства как такового. Удивителен лишь только двенадцатый тезис об образе Божьем в человеке. Здесь мы видим полное согласие радикального богословия с секулярным гуманизмом.

Модернизм проникает и на богословские факультеты вузов. На некоторых богословских факультетах католической церкви учат сочинять мессы [14]. Студент теологического факультета, например, должен спонтанно написать Евхаристический канон. Доходит до абсурда. Совершаются мессы под гитару. Святое Таинство Евхаристии превращается во что-то бросовое. Происходит полная потеря благоговения.

В католическом мире среди ряда богословов Латинской Америки уже давно проповедуются идеи “теологии освобождения”. Теология освобождения теснейшим образом была связана с марксизмом. Как пишет Д. Бинцаровский: “В работах теологов освобождения присутствуют все ключевые марксистские принципы: классовое противостояние, отвержение частной собственности на средства производства, поддержка революционных настроений в обществе, вера в искупление посредством воспитания “нового человека” [2, с. 331].

К примеру, Камилло Торрес, римо-католический священник, который служил в приходе Веракруса в Колумбии и был одним из первых и известных идеологов теологии освобождения. В 1965 году он решил проверить свои теоретические

наработки на практике, присоединившись к повстанцам Армии национального освобождения. Главным лозунгом Торреса было: “Тот католик, кто не является революционером, живет в смертном грехе” [11]. Все это происходило на территории Колумбии, и через год, в 1966 г., когда партизаны вели бои с вооруженными силами страны, К.Торрес погиб в одном из этих боев.

Теоретики теологии освобождения высказывали крайне радикальные идеи: “Библейский мессианизм носит революционный характер” [4].

Другую сторону секуляризма мы можем увидеть на конференции, организованной Комиссией по евангелизации и всемирной миссии Всемирного совета Церквей, на тему: “Спасение сегодня”. Она проходила 29 декабря 1972 – 9 января 1973 года в столице Таиланда Бангкоке. Довольно любопытны выводы одной из комиссий, которая представила тему спасения в четырех тезисах: “1) В борьбе за экономическую справедливость, против эксплуатации человека человеком; 2) В борьбе за человеческое достоинство, против политического угнетения самих людей; 3) В борьбе за солидарность, против отчуждения человека от человека; 4) В борьбе за надежду, против отчаяния в человеческой жизни” [4].

По выводам комиссии мы видим, что речь идет не о спасении в православном понимании этого слова, не о свободе от греха, не о борьбе со страстями, не об овладении добродетелями, не о христианском совершенстве, а совсем о другом.

Модернизму также характерно оправдание гомосексуализма. На протяжении всей истории Христианства гомосексуализм считался противоестественным грехом. Сегодня такую позицию разделяют Русская Православная Церковь, Римско-Католическая Церковь и ряд протестантских деноминаций.

В лютеранстве, реформаторстве и англиканстве в большинстве случаев гомосексуализм чаще всего уже не считается грехом. Совершаются венчания однополых браков и рукополагаются открытые гомосексуалисты.

В Англиканской церкви отношение к гомосексуальности является спорным вопросом.

Большинство церквей Англиканского содружества придерживаются жесткой консервативной позиции, а, к примеру, епископальная церковь США благословляет однополые союзы и рукополагает открытых извращенцев [21].

Подавляющее количество лютеранских церквей также благословляет однополые союзы и рукополагает открытых гомосексуалистов [21].

Теодор Дженнингз, учитель объединенной церкви при теологической семинарии Христа в Чикаго, выпустил книгу: “Человек, которого любил Иисус: гомоэро-

тические рассказы из Нового Завета” [22]. Дженнингз предлагает гей-прочтение текста Нового Завета и пишет, что “апостол, которого любил Иисус”, был “бой-фрэндом Иисуса” [22].

Совсем недавно появилось так называемое квир-богословие (аффирмативное богословие или квир-теология (англ. queer theology)) – направление среди некоторых современных богословов, которые оценивают теологию с позиции ЛГБТ-сообществ [24]. Само слово квир (англ. queer) переводится обычно как “странный”, “подозрительный”, “причудливый”. Таким образом, мы получаем в результате “странное богословие”, а правильное сказать – “подозрительное богословие”. Известные представители квир-богословия обычно являются членами традиционных конфессий и пытаются изнутри этих конфессий бороться за права ЛГБТ сообществ.

В сети Интернет среди ресурсов, посвященных данному явлению, квир-богословие описывается следующим образом. Термин “квир” имеет три основных значения: как общий термин, как трансгрессивное действие и как стирание границ. Основываясь на этих трех значениях, квир-богословие может быть понято как: 1) богословие, ориентирующееся на ЛГБТ (лесбиянок, геев, бисексуалов, транссексуалов) и фокусирующееся на их конкретных потребностях; 2) богословие, которое целенаправленно выступает против традиционных социальных и культурных норм, касающихся пола и сексуальности; 3) Богословие, которое бросает вызов и разрушает границы, особенно в отношении сексуальной и гендерной идентичности [24].

Квир-теология хочет позволить сообществу ЛГБТ найти свое место в Христианстве.

Термин можно проследить, начиная с 1990-х годов, когда Дж. Майкл Кларк предложил термин “профеминистская гей-теология”, а Роберт Госс использовал термин “квир-богословие” [24].

Папа римский Франциск в интервью в июле 2013 г. заявил: “Если человек – гей и обладает доброй волей и стремится к Богу, кто я такой, чтобы судить его?” [17]. Он отметил, что геи “не должны становиться маргиналами, а должны интегрироваться в общество”. В то же время понтифик осудил “гей-движение”. Занимая такую двойственную позицию, римский папа фактически оказывает поддержку ЛГБТ-сообществам.

В Священном Писании Ветхого и Нового Завета мы находим однозначное осуждение гомосексуализма. В книге Ветхого Завета “Левит” присутствует сле-

дующий текст: “Не ложись с мужчиною, как с женщиною: это мерзость” (Лев. 18:22). И далее в этой же 18-й главе мы читаем: “...ибо если кто будет делать все эти мерзости, то души делающих это истреблены будут из народа своего” (Лев. 18:29). Новый Завет также категоричен по этому вопросу: “Или не знаете, что несправедные Царства Божия не наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники – Царства Божия не наследуют” (1 Кор. 6:9–11).

4. **Феминизм.** В современном западном богословии развивается и феминистская теология. Ей присущи четыре главных направления: 1. Служение женщин в церквях на положении пресвитеров и епископов; 2. Гендерно нейтральный язык в богословии; 3. Появление текстов Священного Писания, где Христос является женщиной; 4. Рукоположение женщин-лесбиянок в пресвитеры и епископы.

Известно, что первой женщиной, рукоположенной в священники среди традиционных западных конфессий, была Флоренс Ли. Это произошло в англиканской церкви на территории британского Гонконга в 1944 г. [20]. В 1948 г. англиканские епископы ей отказали в признании ее сана на Ламбертской конференции, но в 1971 г. вновь разрешили совершать священническое служение.

В лютеранской церкви Дании первая женщина была рукоположена в 1948 г., в лютеранской церкви Швеции – в 1960 г., в лютеранской церкви Норвегии – в 1962 г., в лютеранской церкви Исландии в – 1974 г. [13].

В настоящее время все традиционные протестантские церкви на Западе, такие как англикане, реформаторы, лютеране, имеют женское священство и женский епископат [13].

Кроме того, женщин рукополагают у старокатоликов, в пресвитерианских, методистских, баптистских и пятидесятнических деноминациях. Происходит это и в России [13].

Митрополит Иларион (Алфеев), председатель Отдела внешних церковных связей, в отношении женского епископата высказался так: “Несмотря на то, что мы не признавали евангелическую церковь Германии церковью в нашем понимании слова „церковь“, до сих пор у нас проходили встречи между главами наших церквей, то есть между патриархом и председателем Совета ЕЦГ. Теперь такая встреча становится невозможной. Патриарх не может встречаться с женщиной-„епископом“. <...> Это не вопрос пола, а вопрос отношения к христианской традиции. Мы считаем, что женщина не может продолжать линию апостольского

преимущества, как это делают православные и католические епископы. Кроме того, встреча патриарха Кирилла с госпожой Кессманн выглядела бы как признание нашей церковью женского священства. Наши верующие этого не поймут. Мы должны очень внимательно прислушиваться к их голосу – в нашем понимании именно церковный народ является хранителем православной веры” [7].

Феминистское богословие, по мнению Д. Бинцаровского, также обращается к проблемам языка [2, с. 355]. В английском языке слово “человек” (man) звучит так же, как и слово “мужчина”. В русском языке наблюдаем нечто подобное, ведь слово “человек” – мужского рода. В обоих языках, когда употребляется слово “человек”, неявно указывается пол. То же самое видим, например, в названиях множества профессий. Подобную гендерную асимметрию в языке феминистки считают оскорбительной для женщин. В таком словоупотреблении они видят остатки патриархальной культуры, в центре которой – мужчина. Феминистки настаивают, что язык должен быть гендерно нейтральным (не связанным с конкретным полом) или гендерно инклюзивным (включающим оба пола).

Языковой вопрос напрямую касается и Бога. Для традиционного христианства характерна андроцентричность (т.е. мужская картина мира): так, в Троице есть Отец и Сын, а не Мать или Дочь. Слова “Бог” или “Святой Дух” – мужского рода, а Богочеловек и Спаситель – мужчина Иисус Христос. По мнению феминисток, все эти представления отражают патриархальные установки, в которых рождалось христианское богословие, и сейчас должны быть пересмотрены. Например, образ Бога как Отца несет в себе патриархальность и иерархичность, а потому должен быть отвергнут.

Мэри Дэйли, проповеднице феминисткой теологии, принадлежит знаменитая цитата: “Если Бог – мужчина (мужского рода), значит, мужчина – Бог” [2, с.356]. С ее точки зрения, “символ Бога Отца” способствовал притеснению женщин. Дальше она развивает свою идею следующим образом: “Если небесный Бог – это Отец, правящий Своим народом, тогда господство мужчин в обществе вполне естественно и соответствует Божьему плану и порядку вселенной” [2, с.356]. Феминистки настаивают, что Бога не стоит представлять принадлежащим к мужскому роду, как не стоит и обращаться к Нему в мужском роде.

Феминистская теология предлагает разнообразные альтернативы традиционным христианским положениям. Некоторые феминистки обращаются к древним языческим образам, особенно к древней богине Гее. Другие предпочитают употреблять применительно к Богу три местоимения: “Он, Она, Оно” и представляют Его больше как силу или энергию, что ставит под вопрос личностность

Бога. Но большая часть феминисток просто утверждают, что Бог превосходит такие ограничительные понятия, как пол. Для выражения этой неопределенности используется особый термин: Бог–Богиня (God/Goddess). Феминистки уделяют особое внимание женским чертам Бога–Богини (нежность, забота, чуткость) и тем отрывкам Писания, в которых Бог–Богиня изображена как кормящая мать (Ис. 49:15), повивальная бабка (Пс. 21:10) или домохозяйка (Пс. 122:2). Очень популярными становятся образы Бога–Богини как матери, сестры и софии (мудрости). Феминистки подчеркивают, что Бог–Богиня сопереживает женщинам и всем угнетенным, а также страдает вместе с ними.

По сообщению Российского Библейского общества, в США издали Новый Завет, где Сын Человеческий стал дочерью человеческой по имени Джудит Христос [1]. Вице-президент издательства «LVI Institute» прокомментировал данное издание следующими словами: “Этот долгожданный, отредактированный текст Евангелий делает нравственное послание Христа для многих более приемлемым и понятным” [1]. Далее он присовокупил, что данный перевод: “отражает возрастающую роль женщин в обществе” [1].

Существует масса женщин-епископов в различных протестантских деноминациях, которые являются открытыми лесбиянками: “Ева Брунне, епископ Стокгольмского диоцеза Церкви Швеции” [6], “Мэри Дуглас Гласспул, викарный епископ Лос–Анджелесской епархии Епископальной церкви США” [12] и др.

Известный православный богослов протоиерей Максим Козлов в отношении рукоположения женщин пишет: “Священническая иерархия установлена Самим Господом, Который, избрав апостолов (среди которых не было ни одной женщины), дал им власть совершать Таинства, и эта власть перешла от апостолов к их преемникам – епископам, а от епископов к пресвитерам” [10, с.498]. Далее, продолжая свою мысль, протоиерей М. Козлов пишет: “Точнее сказать, не священник, а Господь через священника совершает Таинства. Священство существует для того, чтобы являть собою в настоящем Самого Христа. Но ведь очевидно, что в этом смысле образом Христа может быть только мужчина, а не женщина. И нельзя нарушать определенный Богом порядок ради каких бы то ни было человеческих установлений” [10, с.498].

5. Иудаизация. Вызывает большой интерес отношение Римо-католической церкви к иудеям. Уже в католическом катехизисе от 1996 г. в параграфе №840 написано следующее: “С другой стороны, глядя в будущее, мы видим, что народ Божий Ветхого Завета и новый народ Божий устремлены к сходным целям: к чаянию

пришествия (или возвращения) Мессии. Но, с одной стороны, чают второго пришествия Мессии, умершего и воскресшего, признанного Господом и Сыном Божиим, с другой – пришествия Мессии, черты которого остаются сокрытыми, в конце времен это ожидание сопровождается драмой незнания или непризнания Христа Иисуса” [9, с. 212]. Т.е. фактически авторы катехизиса уравнивают Христа и антихриста. Ведь Христос уже пришел, а мессия, которого ждут евреи, в нашем понимании, – антихрист. В своей книге “Сокращённое учебное пособие по апологетике для выпускного курса семинарии (бакалавриата) Московской духовной академии” профессор Московской духовной академии А.И. Осипов пишет, что в 1997 году в Ватикане прошел межцерковный симпозиум на тему: “Корни антииудаизма в христианской среде”. Римский папа Иоанн Павел II, выступая на этом форуме, сказал: “Цель нашего симпозиума – прийти к правильному богословскому толкованию отношений между Церковью Христовой и еврейским народом. В начале этого малого народа, окруженного языческими империями, превосходившими его блеском своей культуры, находится шаг Божьего избрания. Этот народ призван и ведом Богом, Творцом неба и земли. Поэтому его существование не принадлежит к одной только сфере природных и культурных явлений. . . Существование этого народа – это факт сверхъестественный. Это народ Завета, и таковым он останется всегда, и несмотря ни на что, даже когда люди неверны, ибо Господь верен Своему Завету” [15].

А.И. Осипов сообщает, что в заявлении, выпущенном 10 декабря 2015 г. Комиссией Ватикана по религиозным отношениям с евреями, говорится: “Поэтому Церковь обязана рассматривать евангелизацию евреев, имеющих единого с нами Бога, как способ, отличающийся от того, который применим по отношению к людям других религий и мировоззрений”. Какой это способ, документ поясняет: «Хотя евреи не могут верить в Иисуса Христа как универсального Икупителя, они имеют свою часть в спасении, потому что дары и призвание Божие безвозвратны. То, как это может быть, возможно, остается непостижимой тайной Божественного плана домостроительства спасения» [15].

А.И. Осипов обратил внимание на то, что на одной из теологических конференции в США католики высказали предположение, что иудеев обращать в христианство нельзя. Кардинал Балтимора заявил: “Глубокая оценка католиками вечного завета между Богом и еврейским народом, вместе с признанием божественной миссии, данной евреям (свидетельствовать о Божьей верной любви), приводит к заключению: операция, целью которой является обратить иудеев в Христианство, – теологически неприемлема” [14].

Нынешний римский папа Франциск однозначно утверждает: “Мы верим вместе с иудеями в одного Бога” [14]. Этой цитате римского папы можно противопоставить текст из Евангелия от Иоанна, слова Господа Иисуса Христа, обращенные к иудеям: “Иисус отвечал: вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего; если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего” (Иоан. 8:19).

6. **Экуменизм.** А.И. Осипов, профессор МДА, говорит, что “экуменизм является одной из ярких характеристик современного западного христианства” [14]. Он пронизывает все виды взаимодействий христианских церквей между собой и даже отношения с иными религиями. А.И. Осипов утверждает: “Основная цель экуменизма – во внешнем объединении христианских церквей и внешнем признании для каждой из них достоинства церкви” [14]. Далее, критикуя известный экуменический орган Всемирный совет церквей, А.И. Осипов пишет: “В экуменическом же движении основное внимание обращено не на труд поиска и усвоения истины веры и основ христианской жизни отдельными общинами-церквями, то есть не на приобретение ими всех свойств Церкви, и в первую очередь ее святости, а на скорейшее достижение результата пребывания в Церкви – внешнего, зримого единства церквей” [10, с. 557].

По словам А.И. Осипова, Реформаторская церковь во Франции сейчас допускает к причастию даже не крещеных [14]. Еще А.И. Осипов указывает на появление “интеркоммуниона” – на общение в таинствах между церквями, что категорически отрицает Русская Православная Церковь. В документе “Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям”, принятом Русской Православной Церковью в 2000 г. на архиерейском соборе, в частности написано: “подлинное общение в Таинствах не имеет ничего общего с практикой так называемого “интеркоммуниона”” [16]. Молодежный центр Тезе, который представляет собой “общину из более ста монахов различных национальностей, представляющих протестантские и католические ветви Христианства” [19] во Франции, проводит каждый год молодежные съезды. Туда съезжаются представители многих конфессий и все причащаются без разбора друг у друга. По мнению А.И. Осипова – “это как свальный грех” [14]. Экуменизм производит сильнейшее обмирщение сознания человека. Идеологи экуменизма вначале говорили, что в экуменическом движении не появится ничего нового. Тем не менее, вопреки протестам православных, было узаконено женское священство. Сегодня дело дошло до признания гомосексуализма, венчания однополых пар и рукоположения в священники и епископы открытых гомосексуалистов. Как нам говорит Евангелие: “По плодам их узнаете их” (Матф. 7:16).

Подводя итоги данной статьи, можно сказать следующее. Западное христианство идет по пути секуляризации. Главными чертами секуляризованного современного западного христианства являются: горизонтализм, модернизм, феминизация, иудаизация, экуменизация.

Горизонтализм проявляет себя в стремлении устроить Царство Божие на Земле без попыток устремления к Небу.

Модернизм обнаруживает себя в том, что отрицает личность Бога, божественность Христа, Его Воплощение и Воскресение. Модернизм идет по пути квин-богословия, рукополагая открытым гомосексуалистам и признавая гомосексуальные браки.

Феминизм захватывает все больше христианских конфессий на Западе и выражает себя в ординации женщин в сан пресвитеров и епископов, внедрении инклюзивного языка в текст Библии.

Иудаизация всегда была присуща протестантизму. Но сегодня и в католицизме высказываются идеи, что иудеев не нужно евангелизировать и обращать в христианство, т.к. у них свой путь спасения.

Экуменизация западного христианства происходит по следующим магистральным направлениям: интеркоммунион, внешнее объединение христианских церквей, признание за каждым религиозным объединением достоинства Церкви.

Все эти опасные тенденции секуляризации современного западного христианства, несомненно, опасны и для Русской Православной Церкви. Все, что происходит на Западе, в скором времени может появиться и у нас. Дай Бог нам понимать эти опасности и противостоять им.

Наступают такие времена, о которых писал преподобный Антоний Великий: “Приходит время, когда люди будут безумствовать и, если увидят кого не безумствующим, восстанут на него и будут говорить: “Ты безумствуешь”, – потому что он не подобен им” [5].

Библиография

1. Американские «переводчики» Библии превратили Иисуса Христа в женщину «Джудит Христос» [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://biblia.ru/news/show/?100>
2. Бинцаровский, Д. История современного богословия [Текст]/ Д. Бинцаровский. – Минск: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа, 2016 г. – 512 с.

3. Большой энциклопедический словарь [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://gufo.me/dict/bes/%D0%A1%D0%95%D0%9A%D0%A3%D0%9B%D0%AF%D0%A0%D0%98%D0%97%D0%90%D0%A6%D0%98%D0%AF>
4. Выжанов, И. прот. “Теология освобождения” в Римско–Католической Церкви: история движения. Ч. 1. [Электронный ресурс] / прот. И. Выжанов. – Режим доступа: <https://www.portal-slovo.ru/theology/44804.php>
5. Древний Патерик [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/drevnik-paterik-per-svt-feofana-zatvornika/10
6. Ева Брунне [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D1%80%D1%83%D0%BD%D0%BD%D0%B5_%D0%95%D0%B2%D0%B0
7. Иларион (Алфеев), митр. Все более глубокой становится пропасть, разделяющая традиционные христианские Церкви [Электронный ресурс] / митр. Иларион (Алфеев). – Режим доступа: <https://www.pravmir.ru/archiepiskop-ilarion-vse-bolee-glubokoj-standovitsya-propast-razdelyayushhaya-tradicionnye-xristianskie-cerkvi/>
8. Иларион (Алфеев), митр. Христианство перед вызовом воинствующего секуляризма [Электронный ресурс] / митр. Иларион (Алфеев). – Режим доступа: <https://azbyka.ru/xristianstvo-pered-vyzovom-voinstvuyushhego-sekulyarizma-2>
9. Катехизис католической церкви [Текст] – М.: Культурный центр “Духовная библиотека”, 2002. – 814 с.
10. Козлов, М. прот. Западное христианство: взгляд с Востока : учебник [Текст] / Козлов М., свящ., Д. П. Огицкий – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2009. – 608 с.
11. Лейн, Т. Христианские мыслители [Электронный ресурс] / Т. Лейн. – Режим доступа: <https://www.reformed.org.ua/2/710/6/Lane>
12. Мэри Дуглас Гласспул [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D0%BB%D1%8D%D1%81%D1%81%D0%BF%D1%83%D0%BB_%D0%9C%D1%8D%D1%80%D0%B8_%D0%94%D1%83%D0%B3%D0%BB%D0%B0%D1%81
13. Ординация женщин в христианстве [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9E%D1%80%D0%B4%D0%B8%D0%BD%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F_%D0%B6%D0%B5%D0%BD%D1%89%D0%B8%D0%BD_%D0%B2_%D1%85%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%B0%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%B5
14. Осипов, А.И. Современное состояние Западных конфессий. Ч.1. (МДА, 2005.10.03) [Видеозапись] / А.И.Осипов. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=aQo6YbqtY0M>

15. Осипов, А.И. Сокращённое учебное пособие по апологетике для выпускного курса семинарии (бакалавриата) Московской духовной академии [Электронный ресурс] / А.И.Осипов. – Режим доступа: <https://alexey-osipov.ru/books-and-publications/uchebnoe-posobie-po-apologetike/nevernye-traktovki-khristianstva-iudaizatsiya-khristianstva/>

16. Основные принципы отношения РПЦ к инославию [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840>

17. Папа римский Франциск заявил, что христиане и Римско-католическая церковь должны попросить прощения у гомосексуалистов за прошлое отношение к секс-меньшинствам [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://vz.ru/news/2016/6/27/818166.html>

18. Робинсон, Дж. Быть честным перед Богом [Текст] / Дж.Робинсон; пер. с английского Н. Балашова. – М.: Высшая школа, 1993. – 159 с.

19. Тэзе община [Электронный ресурс] – Режим доступа: [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D1%8D%D0%B7%D0%B5_\(%D0%BE%D0%B1%D1%89%D0%B8%D0%BD%D0%B0\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D1%8D%D0%B7%D0%B5_(%D0%BE%D0%B1%D1%89%D0%B8%D0%BD%D0%B0))

20. Флоренс Ли [Электронный ресурс] – Режим доступа: [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%B8_%D0%A4%D0%BB%D0%BE%D1%80%D0%B5%D0%BD%D1%81_\(1907%E2%80%941992\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%B8_%D0%A4%D0%BB%D0%BE%D1%80%D0%B5%D0%BD%D1%81_(1907%E2%80%941992))

21. Христианство и гомосексуальность [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A5%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%B0%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE_%D0%B8_%D0%B3%D0%BE%D0%BC%D0%BE%D1%81%D0%B5%D0%BA%D1%81%D1%83%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C#%D0%90%D0%BD%D0%B3%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE

22. Человек, которого любил Иисус: гомоэротические рассказы из Нового Завета [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://books.google.ru/books?id=f_YAAAAMAAJ&redir_esc=y

23. John Arthur Thomas Robinson [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://trinitycollegechapel.com/about/memorials/brasses/robinson/>

24. Queer theology [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://en.wikipedia.org/wiki/Queer_theology

УДК 27-75

Ливцов Виктор Анатольевич,
доктор исторических наук, профессор,
заместитель директора Среднерусского института
управления – филиала РАНХиГС
Россия, г. Орёл,
livcov@orel.ranepa.ru

Изменения в позиции русской церковной эмиграции в предвоенный период и в ходе Второй мировой войны

Аннотация: В работе исследуются взаимоотношения различных частей русской церковной эмиграции, и их отношение к глобальным процессам середины XX века: Второй Мировой войне, нацизму и коммунизму.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Русская Православная Церковь Зарубежом, Западно-Европейский Экзархат Константинопольского Патриархата для приходов русской традиции, нацистский режим, Вторая мировая война.

Livtsov Victor A.,
Doctor of Historical Sciences, Professor
Deputy Director of the Central Russian Institute
Management - Branch of RANEPa
Russia, Oryol
livcov@orel.ranepa.ru

Changes in the position of the Russian Church emigration in the pre-war period and during the Second World War

Abstract: The work explores relationships between various parts of the Russian Church emigration, and their attitude to global processes in the middle of the 20th century: the World War II, Nazism and Communism.

Key words: the Russian Orthodox Church, the Russian Orthodox Church Abroad, the Western European Exarchate of the Constantinople Patriarchate for parishes of the Russian tradition, the Nazi regime, the World War II.

В преддверии и в ходе Второй мировой войны позиция русской церковной эмиграции была неоднородна. Часть церковной эмиграции была объединена в Русскую Православную Церковь Зарубежом, которая занимала консервативную, антибольшевистскую позицию. Её называли также карловацкой (по месту расположения Синода в Сремских Карловцах, в Сербии) и ее главой был митрополит Антоний (Храповицкий). 28 июня (10 июля) 1936 г. митрополит Антоний скончался. Его приемником стал митрополит Анастасий (Грибановский).

Другая часть, более лояльная советской власти, но в то же время испытывающая либеральные влияния Европы, входила в состав Западно-Европейский Экзархат Константинопольского Патриархата для приходов русской традиции. Её возглавлял митрополит Евлогий (Георгиевский).

В 1930-1940-е гг. РПЦЗ, активно критиковавшая Церковь в России за подчинение большевикам, сама оказалась в сфере влияния нацистского режима. Если большинство архиереев-эмигрантов держались в стороне от политиков Третьего рейха, то близкие к митрополиту Антонию деятели Высшего монархического совета имели с ним активные контакты. В первые годы после прихода нацистов к власти Министерство религиозных дел рейха покровительствовало Берлинской епархии РПЦЗ, признав в 1937 г. карловацкого епископа Тихона (Лященко) главой Православной Русской Церкви на территории Германии. Для РПЦЗ даже был построен собор на государственные деньги [15].

Духовенство карловацкой церкви не оставалось в долгу. Епископ Потсдамский Серафим (Ляде) в июле 1937 г. опубликовал в органе мирового антибольшевистского движения “Contra Kommintern” статью “Религиозная жизнь и преследования христиан в Советском Союзе”, где содержался призыв “дать недвусмысленное авторитетное заявление о подлинной сущности большевизма”, призвав “ответственные круги” всех государств и народов “к борьбе против большевизма” [11, с. 710-713].

После издания декрета Гитлера от 12 (25) февраля 1938 г. о передаче всего церковного имущества в Германии в распоряжение министра культов, храмы Западно-Европейского русского Экзархата перешли в руки карловчан. Этим и

другими мерами прямого административного давления, в том числе с помощью гестапо, русские приходы, принадлежавшие к юрисдикции Константинопольского Патриархата, принуждались войти в состав РПЦЗ [15].

Всё больше стало заметно размежевание течений в русской эмигрантской церкви. 12 июня 1938 г. глава РПЦЗ митрополит Анастасий, находившийся в ещё свободной Югославии, обратился к Адольфу Гитлеру с телеграммой. Он выражал благодарность за строительство собора и заверил фюрера, что “верующий русский народ”, стонущий под рабством большевиков, “постоянно возносит к Богу молитвы, чтобы Он сохранил Вас и дал Вам Свою всеильную помощь” [5].

Осенью 1938 г. епископ Тихон (Ляшенко) был уволен на покой и его место занял немец, епископ Серафим (Ляде), близкий к обновленческому митрополиту Александру (Введенскому), рукоположенный обновленцами на Украине и неканонично получивший архиерейство. Он был признан РПЦЗ без покаяния в сущем сани и сам рукоположил многих священнослужителей РПЦЗ [12, с. 285].

В эти годы РПЦЗ принимала в сущем сани и других представителей обновленческого епископата СССР. Это обновленцы: архиепископ Игнатий (Жебровский), лишённый сана самими обновленцами, и архиепископ Николай (Автономов), перешедший из РПЦЗ к католикам [10].

Однако уже во время оккупации немцами Югославии, когда гестапо в один из обысков в покоях митрополии РПЦЗ изъяло делопроизводство Синода и предложило ему издать послание к русскому народу с призывом содействовать немецкой армии, это требование Синод всё-таки отверг [16, с. 477].

Военный конфликт 1939 г. поставил под вопрос существование либерального по сути Содружества святого Албания и преподобного Сергия в Англии, созданного русской эмиграцией и представителями Англиканской Церкви в надежде религиозного сближения с Русской Православной Церковью. Однако “странная война” зимы 1939-1940 гг. побудила его сделать попытку продолжить работу, хотя банковские активы Содружества ограничивались сотней фунтов. В ответ на посланное членам Содружества письмо с просьбой сообщить, готовы ли они поддерживать его деятельность во время войны, было получено 206 фунтов от 243 человек. Фонд помощи Русской церкви закрылся, и офис Содружества был переведён в двухкомнатную квартиру русских эмигрантов и церковных деятелей Зёрновых. Речел Хотам вызвалась быть секретарем Н. Зёрнова на общественных началах.

Однако приглашений выступать в церквах, колледжах, особенно в частных привилегированных школах и общественных организациях было как никогда

много, что объяснялось интересом к России [9, с. 20]. Когда в мае 1940 г. после германского вторжения во Францию рухнули надежды провести конференцию Содружества летом 1940 г. с участием русских из Парижа, Мерси Коллинсон выступила с “ценным предложением”: организовать “лагерь” для оказания помощи фермерам в период сбора урожая, что могло бы заменить конференцию. Тогда около 60 человек съехались в Хэйнс в Бедфордшире, чтобы вместе провести 6 недель. Это был новый опыт. Кроме участия в бойскаутстве, как англиканском, так и православном, программа лагеря включала богослужения, богословские дискуссии, выполнение хозяйственных обязанностей и работу в поле. Участники жили главным образом в местной школе, некоторые – в домах фермеров. Школа одновременно выполняла роль места для ночлега, кухни, столовой и лекционного зала. Каждое утро в ближайшей церкви совершалась попеременно англиканская и православная евхаристия. Большую часть дня все работали на сборе урожая и на почве общей работы лучше узнавали друг друга; по вечерам устраивались лекции, концерты и обсуждения [2]. Это мероприятие имело успех и неожиданно принесло немного денег.

С тех пор такие лагеря с увеличивающимся числом участников проводились ежегодно на протяжении всей войны (в Вердене, дважды в Абингдоне, в Оксфорде и в Денстоуне в Стаффордшире). Молодежь и богословы старшего возраста чувствовали себя на этих “неформальных и удивительно веселых” съездах “воистину как одна семья”. Эту атмосферу создавали православный священник отец Алексей ван дер Менсбрюгге (1899-1980) (перешедший из католицизма, позже - архиепископ, занимавший разные кафедры в Западно-Европейском экзархате и в Америке; ученый, литургист, канонист) и священник Армянской церкви отец Тирган Нерсян (позднее также епископ) [9, с. 21].

К этому времени Содружество открыло отделения в Швеции и Дании, и во время войны шведские христиане, возглавляемые д-ром Гунвар Салиной, “значительно поддержали” русский эмигрантский Сергиевский богословский институт в Париже. Христиане Голландии и Швейцарии тоже иногда помогали русским церковным организациям [8, с. 280]. Деятельность Содружества настолько расширилась, что уже в апреле 1942 г. был назначен второй секретарь - Мартин Пирс (1912-1973), который до войны провёл год в Румынии [9, с. 22].

Во время и сразу после Второй мировой войны Союз молодых христиан (YMCA), в который также входило немало православных русских эмигрантов, работал среди советских военнопленных и вывезенных на работы в Германию и

другие страны и не вернувшихся на Родину. Союз образовал курсы английского и немецкого языков, обучения простейшим профессиям. Был даже создан казачий хор, позже успешно выступавший в разных странах [3, с. 128].

В период Великой Отечественной войны нацисты, видимо всё-таки не очень доверяя РПЦЗ, не дали ей возможности переехать на оккупированные территории СССР, очевидно надеясь, что это сделает епископ Серафим(Ляде), во время войны возведённый в митрополиты и объявленный “вождём всех православных в Третьем Рейхе”. Но он, в свою очередь, не торопился с переездом [12, с. 285].

3 (16) октября 1943 г. в Вене под председательством митрополита Анастасия и при поддержке нацистского правительства на Архиерейском совещании восьми заграничных архиереев было признано незаконным избрание митрополита Сергия (Страгородского) патриархом Русской Православной Церкви, поскольку на соборе присутствовало лишь 19 архиереев [17, с. 54].

Однако большинство епископов карловацкого синода либо не пережили Второй мировой войны, либо вернулись в Московский Патриархат. Но к карловчанам примкнули те православные епископы, которые оказались на оккупированной нацистами территории СССР и покинули её с отступающей немецкой армией.

В годы войны митрополит Евлогий (Георгиевский), наоборот, занял патриотическую позицию. Ожидание победы СССР вызвало подъем в русской эмиграции, и часть её представителей заявила о желании вернуться на Родину. В евлогийской церкви даже в войну не прекращалась и экуменическая деятельность. Весной 1943 г. у Богословского института установились регулярные контакты с руководством католической церкви Франции, а митрополит Евлогий и отец Сергей Булгаков с преподавателями и студентами принимали викария архиепископа Парижского монсеньора Боссара [6, с. 651].

В декабре 1943 г. известный историк и библиограф русского зарубежья П.Е. Ковалевский, сосредоточившийся на пропаганде религиозной терпимости, выступил за участие православных в “неделе молитв о христианском единстве” и образовал для этого инициативный комитет. П.Е. Ковалевский подготовил первое собрание с участием католиков и протестантов. С 18 по 25 января 1944 г. были проведены молитвы во главе с митрополитом Евлогием в православном соборе Александра Невского, куда были приглашены видные католические клирики и профессура [14, с. 41].

В 1944 г. П. Ковалевский был избран Генеральным секретарём Общеправославного комитета по экуменической работе. Установив по заданию митрополита Евлогия

связь с Центральным комитетом “недели молитв о единстве христиан” в Лионе, возглавлявшемся аббатом П. Кутюрье, в течение многих лет П. Ковалевский оставался официальным представителем православных в этой организации [18, с. 296-299].

В 1940-е г. лекции в Париже читал бенедиктинец Дом Ламбер Бодуэн – основатель литургического движения в Бельгии в начале прошлого века. На них ходили все православные, невзирая на конфессии [13, с. 98].

Несмотря на военное время, уже ко второй половине войны Содружество святого Албания и преподобного Сергия имело сбалансированный бюджет. Это позволило в 1943 г. реализовать давно задуманный проект устройства “Дома святого Василия” (St.Basil’s House), названного в честь святого Василия Великого (330-379). Здание для этого было куплено в Лондоне по ул. Лэдброук Грав, 52, за 2544 фунта. Дом находился “в состоянии гниения”. Милица Зёрнова, первый смотритель дома, “по существу спасла его от разрушения, добившись получения разрешения на ремонт, что было почти невозможно в военное время”. В неблагоприятных условиях дом был отремонтирован и обставлен подержанной мебелью. Здесь был создан постоянный центр с домовым православным храмом, библиотекой, книжным магазином, офисом и залом для собраний Содружества. М. Зернова, несмотря на затемнение военного времени, устроила новоселье с импровизированным угощением, которое позволял скудный военный рацион. В этом центре с тех пор происходили собрания и встречи христиан различных традиций [8, с. 279].

В 1943 г. М. Пирса в Содружестве святого Албания и преподобного Сергия на посту секретаря сменил Джон Финдлоу (1915-1970), англиканский священник, женатый на русской – Ирине Кайгородовой. Д. Финдлоу был лингвистом и, как считали в Содружестве, “обладал редким пониманием православия”. Позднее, будучи англиканским представителем в Ватикане, он сыграл роль в сближении англикан и католиков [9, с. 22].

В СССР менялись государственно-церковные отношения. В ноябре 1944 г., когда победа СССР над Германией уже была ясна, митрополит Евлогий через советского посла в Париже вступил в переписку с Москвой и заявил о своей готовности соединиться с Московской Патриархией.

Некоторые “антониевцы” тоже хотели примирения. Парижский резидент РПЦЗ митрополит Серафим (Лукьянов), направленный в Париж в 1930-е гг. для раскола “евлогийанской” церкви, а во время войны активно сотрудничавший с фашистами, публично признался в политических заблуждениях, покаялся в грехах против Патриаршей Церкви и Родины, одним из первых признал Московский

Патриархат единственным носителем высшей церковной власти Русской Православной Церкви [7, с. 48].

После избрания в Москве Патриарха Алексия (Симанского) 2 февраля 1945 г. митрополит Евлогий издал Указ по епархии о поминовении его за богослужением как законного главы Церкви.

В этот период в эмигрантской среде зарождается мысль, что Русская Православная Церковь “становится вселенской и ей сейчас надо выходить за границы СССР” и противостоять католицизму. Эту идею высказывал и благочинный патриарших приходов Православной Церкви во Франции игумен Стефан (Светозаров) [1, л. 84]. 16 августа митрополит Крутицкий Николай (Ярушевич) был командирован во Францию “для ускорения церковных дел” и для воссоединения зарубежных приходов с Русской Православной Церковью [1, л. 89]. 29 августа 1945 г. в Париже состоялось информационное епархиальное собрание духовенства. Представителем от Московской Патриархии на собрании был прибывший для осуществления миссии объединения трёх течений Русской Церкви митрополит Крутицкий Николай (Ярушевич) [16, с. 484]. В мемуарах бывшего эмигранта Б.Н. Александровского отмечается, что митрополит Николай считался подавляющей частью эмиграции уполномоченным дать ей прощение прегрешений. Полагали также, что за этим шагом последуют и другие [4, с. 210].

Позже многие эмигранты считали, что митрополит Николай дезинформировал собрание, будто Вселенский Патриарх Вениамин в переговорах с Москвой уже якобы дал устное согласие на воссоединение Экзархата с Московской Патриархией. Несмотря на сопротивление части собрания, в том числе профессоров Сергиевского богословского института Карташева и Зеньковского, решение о воссоединении было принято, при условии предварительного урегулирования этого вопроса с Вселенским Патриархом [12, с. 308].

В тот же день в покоях митрополита Евлогия митрополит Николай совершил каноническое воссоединение с Русской Православной Церковью по церковному чину самого Евлогия, архиепископа Владимира и епископа Иоанна, что было засвидетельствовано соответствующим актом [1, л. 97]. А 31 августа владыка Николай совершил воссоединение с Русской Православной Церковью митрополита Серафима (Лукьянова) в его храме [1, л. 99].

29 августа митрополит Евлогий написал ходатайство о воссоединении с Московским Патриархатом [1, л. 95]. 30 августа 1945 г. он послал телеграмму в Константинополь, прося благословения вернуться в юрисдикцию Москвы.

2 сентября акт воссоединения был завершён торжественной совместной литургией с митрополитом Николаем в кафедральном парижском храме [1, лл. 133-136]. Вскоре владыка Николай неожиданно уехал, не простившись с митрополитом Евлогием.

7 сентября 1945 г. Синод Московской Патриархии принял митрополита Евлогия в каноническое общение, и он вскоре получил соответствующий указ [5].

1 октября митрополит Евлогий направил соответствующее подробное прошение Вселенскому Патриарху [1, лл. 133-136]. Он просил ответить немедленно, но ответа не получил до конца жизни и, в нарушение канонов, остался двойным экзархом – Константинополя и Москвы.

2 октября митрополит Евлогий издал циркулярное распоряжение о подчинении его Экзархата Московской Патриархии с поминовением Московского Патриарха за богослужением “Экзархом Патриарха Вселенского”. 11 октября Московская Патриархия издала Указ о воссоединении Западно-Европейской епархии и образовании из нее Московского Экзархата. Но отпуска от Вселенского Престола так и не поступило [16, с. 485].

Последующие события не позволили осуществиться церковному воссоединению русской эмиграции, которое происходит только в наше время. Её различные части ещё долго продолжали по-разному оценивать происходившие политические изменения. Однако именно период такой глобальной катастрофы, которой являлась Вторая мировая война показал неприемлемость политизации церковной жизни, что неизбежно приводило к крайностям, не свойственным христианству (от одобрения политических доктрин нацизма или коммунизма до размывания религиозной идеи в либеральных экуменических экспериментах).

Библиография

1. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 20
2. РГАСПИ. Ф.17. Оп. 132. Д. 9. Л. 56 об
3. Алексеева И.А. История Всемирного христианского молодёжного движения в России. – М., 2007. –152 с.
4. Александровский Б.Н. Из пережитого в чужих краях. Воспоминания и думы бывшего эмигранта. – М., 1969. 374 с.

5. Беглов А.Л. Лихие годы русского православия. Возможность воссоединения Церкви в России и за рубежом по-прежнему остается под вопросом // НГ Религии. – 2004. – № 7 (137).

6. Данилушкин М.Б., Никольская Т.К., Шкаровский М.В., и др. История Русской Православной Церкви. Новый Патриарший Период. Т. 1. От восстановления Патриаршества до наших дней. 1917-1970. – СПб., 1997. – 1020 с.

7. Дмитрук К.Е. Униатские крестоносцы: вчера и сегодня. – М., 1988. 381 с.

8. Зёрнов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Пер. с англ. 2-е изд. – Paris: YMCA-PRESS, 1991. 368 с.

9. Зёрновы Николай и Милица. Содружество св. муч. Албания и преп. Сергия. Исторический очерк // Соборность. Сб. избранных статей из журнала Содружества св. Албания и преп. Сергия. – М., 1998. с. 10-36.

10. Медынский В.Н. О Зарубежной Церкви и не только о ней // НГ Религии. – 2004. – № 17 (147)

11. Политическая история русской эмиграции. 1920-1940 гг. Документы и материалы. [Под ред. А. Ф. Киселёва]. – М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 1999. 776 с.

12. Поспеловский Д.В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. – М., 1996. 408 с.

13. Православное богословие и Запад в XX в. История встречи. Материалы международной конференции Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского Фонда “Христианская Россия”. (Италия, 2004) – М., 2005. 229 с.

14. Разумовский Г., протоиерей. Экуменическое движение и Русская Православная Церковь. Доклад. М.: Изд. Московской патриархии, 1948. 112 с.

15. Регельсон Л.Л. Выбор // Наука и религия. – 1988. – № 5. С. 44-47

16. Русак Владимир. История Российской Церкви. Со времени основания до наших дней. – США, Джорданвилль, 1993. 580 с.

17. Русская Зарубежная Церковь. Краткая история РПЦЗ, составленная святителемъ Иоанномъ Шанхайскимъ и Сань-Францисскимъ. С. 22-39 // Святитель Иоаннъ (Максимовичъ) и Русская Зарубежная Церковь. Типографія преп. Иова Почаескаго. Н.-Г.: Джорданвилль. Св.-Троицкій монастырь, 1996. 64 с.

18. Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX в. Энциклопедический Биографический Словарь. – М.: “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 1997. 749 с.

УДК 27-75

Колесников Сергей Александрович
доктор филологических наук,
проректор по научной работе Белгородской духовной семинарии,
Россия, г. Белгород,
Skolesnikov2015@yandex.ru,
профессор Белгородского юридического института МВД России,
skolesnikov2015@yandex.ru

Этапы духовной биографии В.Н. Лосского: промыслительно-метафизические аспекты становления богословского мировосприятия

Аннотация. В статье рассматриваются основные этапы становления духовных взглядов В.Н. Лосского, начиная с рождения и первых лет жизни. В статье представлена палитра метафизических смыслов, связанных с рождением богослова, с первыми проявлениями богословского призвания. Весь сложный симбиоз – онтологические смыслы, сакральная историчность, “диалектика чуда” (А.Ф. Лосев), духовная свобода, религиозно-церковная память, благодать преображения – формирует метафизический контур рождения такого яркого богослова, как В.Н. Лосский.

Ключевые слова: В.Н. Лосский, становление богословских взглядов, духовное понимание рождения.

Kolesnikov Sergey A.
Doctor of philological Sciences,
Vice-rector for research, Belgorod theological Seminary,
Russia, Belgorod,
Skolesnikov2015@yandex.ru
Professor of the Belgorod law Institute of the Ministry
of internal Affairs of Russia,
skolesnikov2015@yandex.ru

Stages of V. N. Lossky’s spiritual biography: providential and metaphysical aspects of the formation of the theological worldview

Abstract: the article deals with the main stages of formation of V. N. Lossky’s spiritual views, starting from the birth and the first years of life. The article presents a palet-

te of metaphysical meanings associated with the birth of the theologian, with the first manifestations of the theological vocation. The whole complex symbiosis-ontological meanings, sacred historicity, «dialectic of miracle» (A. F. Losev), spiritual freedom, religious and Church memory, the grace of the Transfiguration – forms the metaphysical contour of the birth of such a bright theologian as V. N. Lossky.

Key words: V. N. Lossky, the emergence of theological perspectives, spiritual understanding of birth.

Уникальность рождения – человека, слова, текста... – неминуемо заставляет прикоснуться к проблеме чудесного как события (со всеми аллюзиями к дрящей-событийности А. Бергсона, констелляции события М. Хайдеггера, витально-метафизического событийного единства А. Уайтхеда), прорастающего за границы обыденно-профанного, преодолевающего рамки формально-бюрократического *curriculum vitae*. Еще ярче вселенские сполохи чудесного вспыхивают при обращении к событию рождения яркой личности, оставившей знаковый след в духовно-интеллектуальной истории мира. И тем более “резонансные” (Г. Башляр подр. см. [1]) обертоны чудесного становятся насыщеннее в случае рождения человека, посвятившего свою жизнь изучению Божественного, погруженного на протяжении многих десятилетий в теологическое осмысление со-присутствия Бога в мире и создавшего целостно-результативную богословскую концепцию.

Именно таким человеком можно считать Владимира Николаевича Лосского, обстоятельства и ситуация рождения которого позволяют обозначить – хотя бы пунктирно – контуры проблемы рождения богослова. Чудо рождения, и тем более – чудо рождения богослова! – заставляет выстраивать особую “эпистемологическую” модель постижения смысла и цели появления нового человека, которому предстоит придать продуктивный импульс Богопознанию. Как рождается богослов, какие параметры определяют становление богословски-ориентированной личности, что и кто предзадает траекторию духовно-личностного развития конкретной богословской биографии? Эти и другие смыслы komponуют скульптурнику событийности в проблематике рождения богослова. Стремление определить, хотя бы в общих чертах, грани подобной скульптурники как раз и составляет задачу данной статьи.

Внешне неброскую биографию В.Н. Лосского непросто считывать – как и каждую биографию яркого богослова – в метафизических и даже в промы-

лительных тональностях, локационно картографирующих онто-рельеф биографического пути богослова. Эмпиричная фактология, “земной” аспект биографии богослова все-таки являются вторичным, поверхностным вариантом постижения смысла био-генетики богословской личности. И только стереоскопичный, скорее вертикально-воспаряющий, взгляд на промыслительное значение того или иного факта реальной биографии богослова позволяет обнаружить новые в своей глубинной значимости аспекты становления личности В.Н. Лосского.

Рождение как духовно-хронологическая точка, уже в силу своей первопричинности, занимает в духовной биографике богослова особое место – место начала, αρχή. Само рождение предстает как ауто-перформативный акт бытия, как акт, созидательно-прорастающий из сущего, но уже не сводимый к родо-корневой зафиксированности, не выводимый исключительно из содержания сущего, акт, преодолевающий темпорально-кристаллизованную гомогенность сбывшегося. Рождение как личностное свойство бытия придает самому бытию новое осмысление и новое развитие. Г. Гегель считал, что рождение свойства и свойство рождаться в своем онтологическом звучании выступает в качестве преодоления кантовской “вещи-в-себе” (хотя сам же Кант и предупреждал: “... если разумом можно задавать первопонятие, то мы погибли” (цит. по [2, с. 100-106]), именно появление-рождение свойства позволяет бытию стать определенным нечто, а не ничто. Рождение свойства – всегда соотносительность с иным, или, как формулировал Гегель, “внешняя рефлексия и сторона положенности вещи” [3, с. 234]. Во внешне явленной рожденности перформатируется сама суть существования, по Гегелю, существование являет себя в этой “внешности” [3, с. 235]. Рождение, или рожденность, есть свидетельство становящегося бытия, развивающегося бытия, именно в рождении бытие свидетельствует о своем существовании.

В рождении являет себя новое как “мета-онтологическая” (П. ван Инваген [4, р. 233-250]) категория. Ведь даже в приписывании новизне радикальной субъективности, как делал, например, Н. А. Бердяев: “Новизна необъяснима из объекта, она объяснима лишь из субъекта” [5, с. 246], субъективизм новизны пронизан метафизико-эсхатологическими интуициями. Рожденность как онтологическое свойство становится источником нового, принципиально нового, сотворенно-рожденно-нового. Х. Арендт формулирует аспект новизны рождения весьма четко: “Сама возможность начала коренится в рождении, а не в творении, не в даре, а в том факте, что человеческие существа, новые люди, вновь и вновь появляются

в мире благодаря рождению” (Х. Арендт) [6, с. 434]. Рождение, возникающее на стыке творения и новизны, приобретает тем самым особый статус проводника нового в мир. Рождение и новизна, новое рождение и рождение нового создают уникальную конфигурацию, которая для богослова обретает особое звучание: с рождением богослова возникает возможность нового слова о Боге, нового осмысления пути к Богу.

В каждом рождении – тем более в рождении богослова! – резонирует в своем метафизическом эхе бытие, презентующее себя в аффицированности (присутствии, явленности) миру нового человеческого существа. Рождение в своей многоликости, в проявленности лика и ликов, опять же – богословского облика, начинает мир человеческого действования, запускает метафизическую соотнесенность “историчного и исторического” (К. Ясперс) [7, с. 10]. Рождение позволяет зазвучать познанию, а в случае рождения богослова – Богопознанию. В рождении встречаются эмпирика и метафизика, а каждое место встречи этих миропознавательных позиций есть потенциальное местонахождение чуда.

Именно с рождения, “в-” рождении, начинается то, что М. Мамардашвили определял как “случание”, как “эмпирический факт (он должен случиться в мире), в котором есть язык законов, то есть язык истины, – это я буду называть миром рождений” [8, с. 45]. Миры, разворачивающиеся благодаря рождению и перед рожденным, получают свое существование в разных векторах, в разных экзистенциальных кванторах (символично, что обозначение квантора \exists – зеркальный “инициал” существования, exist): в точке-портале рождения встречаются мир самого рождения и мир, принимающий данное рождение. Ранее невидимые друг другу, по сути невозможные друг для друга миры взаимно открываются, и именно в точке открытия-открывания историческое/историчное, т.е. история как таковая, получает свою возможность на существование.

В точке рождения человека встречаются основные “компоненты” начала (если признать единую “ингредиентность” $\alpha\rho\chi\eta$): родители, их духовно-жизненные миры, историческое время, вещественная конкретика... Х. Арендт стремилась описать специфику компонентного начала в категории “натальность” (*natality*) [9, р. 9], прибавляя в понятие начала свободу: “В рожденности каждого человека вновь утверждается исходное начало, поскольку в каждом случае в уже существующий мир, который продолжает существовать после смерти каждого отдельного человека, приходит нечто новое. Человек, поскольку он – начало, способен к начинанию; „быть человеком“ и „быть свободным“ – одно и то же. Бог

создал человека, чтобы привнести в мир способность к начинанию – свободу” [12, с. 253]. В рождении реализуется и тема призванности: “Рождение и натальность обретают философскую (онтологическую) нагруженность в свете призванности субъекта к рождению – как в аспекте интенциональных актов (рассматриваемых в различных плоскостях), так и в аспекте собственного самоопределения – „второго рождения“ Dasein, которое в качестве натальной целостности должно заявлять о себе, „кто оно есть“” [10, с. 135]. Богословское призвание, а именно так ощущал свою деятельность В.Н. Лосский, формируется и осознается из осознания метафизического предназначения рождения, с высоты духовно-религиозной панорамы, расширяющей экзистенциальные горизонты понимания “кто ты есть”. Просторы личного и профессионального призвания распахиваются в манифестации действующего “кто”, и рождение становится основным свойством и условием “проявление действующего” (Х. Арндт).

Тем самым, палитра метафизических смыслов рождения, и, конечно, рождения богослова, расширяется за счет со-включения вселенскости, историчности, новизны, чудесности, свободы.

А закрепляющим “реагентом” этого сложного комплекса становится память. В проблеме памяти обнаруживает себя уже именно христианское понимание рождения, которое определяло все богословское призвание В.Н. Лосского. Когда Аврелий Августин обнаруживал и ставил сверх-задачу христианской теологии как духовную реконструкцию памяти: “Велика сила памяти, Господи, беспредельна величина этой сокровищницы! (“Исповедь”, книга X, VII); когда христианское богословие истории в лице Евсевия Кесарийского, Исидора Севильского, в целом патристики эпохи Вселенских соборов... Э. Жильсона, Р. Коллингвуда выделяло память в качестве стержневого вектора о-смысления исторической реальности, то в этой непреходящей верности мемории проступает глубинное значение памяти, обозначенное, например, А. Бергсоном как особое “внимание к жизни” [11, с. 269]. Тем самым, память цементирует в единый блок “жизнь” и “историю”, то, что и составляет основное содержание рождения.

Если к обозначенному истолкованию памяти добавить понятие памяти Церкви, что для В.Н. Лосского являлось определяющим во всех его богословских построениях, понимая под памятью Церкви такое “место” (П. Нора), которое включает неразрывную духовно-историческую связь верующих в разных поколениях и разных исторических этапах, то именно память обретает способность и право осуществлять констелляцию земного и небесного, живого и мертвого... Конкретным

примером объединяющей и “группообразующей” функции памяти могут служить храмовые мемории, о которых О.Г. Эксле писал: “...*memoria* являла собой своего рода модус реального присутствия физически отсутствующих лиц – как тех, кого от круга участвующих в *memoria* людей отделила сама смерть, так и тех, кого отделяло только дальнейшее расстояние” [14, с. 253]. Христианская память о рождении сливается с памятью о смерти, сама становится импульсом к рождению нового понимания многоликового существования: “*memoria* живых об умерших не исчерпывается каким-либо одним ее видом, а, подобно многообразию самой жизни, являет себя в разных формах” [13, с. 28]. В церковной памяти история как череда рождений – и смертей! – обретает свою родственность, духовно-органическую констелляцию слышания исторического ритма эпох, взаимопроникновение эпох.

Э. Жильсон – один из важнейших по своей результативности наставников В.Н. Лосского – характеризуя специфику христианской памяти, настаивал на том, что “каждое сознание жило памятованием об историческом факте, о событии, по отношению к которому определялась вся предыдущая история и которым датировалось начало новой эры; об уникальном событии, о котором даже можно сказать, что оно было знаковой датой для самого Бога: события воплощения Слова и рождения Иисуса Христа” [15, с. 496]. Теологичность памяти определяет саму возможность помнить, при этом понимая память как векторный регулятор исторического сознания, стремящегося обнаружить сопричастие Божественного в воспоминании – и, прежде всего, в воспоминании о рождении. Христианское понимание памяти настаивает на неразрывной связи памяти и благодати: “...памятование не придет, доколе не придет всеутверждающее действие Божественной Благодати. В силу этого памятование сводится к исканию слияния нашей воли с волею и жизнью самого Бога. Это определение мы берем за основу: память как установка подвижническая или трезвения, и действие в памятовании Благодати Божьей” (архимандрит Софроний (Сахаров)) [16]. Именно в памяти раскрывается сопричастность рожденного человечества к Божественному, к процессу обожения: “Память наделяется Божественной способностью, той способностью, которую сообщает абсолютное господство искусства, занятого согласованием астрального и земного порядков” (П. Рикер) [17, с. 98]. Сакральная память позволяет выстроить иерархический порядок соотнесенности человеческого и Божественного, придает единство и целостность экзистенции.

Но, кроме того, воспоминание, осмысляемое в духовном аспекте, неотвратимо выводит к теме воспоминания-благодарности, или, в огласовке Х. Арендт, “вос-

поминание становится основанием второй концепции любви к Богу – любви-благодарности. Вспоминая о своем создании, человек устремляется к Божественной любви к человеку, проявленной в его творении” [18, с. 110]. Благодарность за рождение, соединяясь с благодарной памятью, порождает открытость Божественной благодати как понимание любви Бога к человеку. Благодарная память потомков, в нашем случае, память о рождении В.Н. Лосского, предстает формой любви к ближнему, позволяет нам проявить эту любовь, расширяя свое мемориальное поле.

И весь сложный симбиоз – бытийность, натальность, вселенскость, сакральная историчность, “диалектика чуда” (А.Ф. Лосев), духовная свобода, религиозно-церковная мемориальность, благодать преображения – формирует метафизический контур рождения. Именно такой поликомпозиционный фон необходимо учитывать при обращении к биографии яркого богослова, каким являлся В.Н. Лосский. Без хотя бы краткого обозначения всей масштабности проблематики рождения сложно предпринимать попытку понять истоки богословского вклада В.Н. Лосского, сложно говорить в целом об условиях и обстоятельствах становления той или иной богословской концепции.

Обращение к метафизическим аспектам рождения обусловлено еще и тем, что исследование биографической траектории незаурядной личности, на наш взгляд, должно стремиться выявить в конкретике биографии отзвуки Божественного и, самое главное: найти слова благодарности Богу за возможность прикоснуться к биографии яркой личности. Для биографии богослова аспект благодарности приобретает особое значение: богословие как форма Богославия призвано дать возможность восславить Бога через систематику вероучения, через трактовку религиозных догматов. Обращение к биографии богослова в современных условиях могло бы способствовать возрождению традиции гимнографии в ее духовно-текстуальных и духовно-интеллектуальных смыслах (в одной из этимологических версий гимн восходит к древнегреческому ὑφαίνω, ткать, что увязывает, сплетает воспевание, биографию и текст в единое смысловое полотно). Интеллектуальная мысль периода постмодерна накопила огромный эпистемологический опыт критического – “археологического” (М. Фуко), “логико-атомистического” (Б. Рассел), “демифилогизированного” (Р. Бульман), “некро-структурального” (Р. Барт)... – миропознания, но традиция восхваления-воспевания Божественной реальности, знания как гимна, как славословия остается неактивированной. Воспевание, конечно же, не означает от-

каз от критического взгляда не те или иные богословские аспекты концепции В.Н. Лосского, но все же приоритетной представляется понимание биографики как гимна Божественной благодати, дающей нам возможность прикоснуться к биографии яркого богослова. И если мы принимаем тезис о том, что всякое славословие выходит – и выводит! – к Осанне, неразрывно связанной с восклицанием псалмопевца “Ω κυριε, σωσον δεη”, “О, Господи, спаси же!” (Пс. 117:25), то и исследование, посвященное биографическому пути православного богослова, смеем надеяться, обретает сотериологические тональности.

С композиционной точки зрения обращение к метафизическим аспектам рождения в биографическом исследовании предстает аналогом драматургического “парода”, вступления, “первой целой речи хора” (Аристотель “Поэтика”, гл. XII), в которой заявлены векторы, определяющие динамику последующего действия. Но в этом же биографическом прологе необходимо расслышать и отзвуки другого начала, литургического, с которого начинается литургия оглашенных, повествующая о Рождении: “И сказал им Ангел: не бойтесь; я возвещаю вам великую радость, которая будет всем людям: ибо ныне родился вам Спаситель (Лк. 2:10-11)”; “Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение! (Лк. 2:14)”. Именно в такой духовной стереоскопичности и необходимо вести разговор о рождении “скромного, простого и доброго” (Э. Жильсон) человека и яркого, незаурядного богослова Владимира Николаевича Лосского.

Владимир Лосский получил от отца один из важнейших уроков религиозно-личностного миропознания: универсалистское, вселенское видение взаимопроизнанности бытия. Интуитивизм отца как мировоззренческий аттитюд заложил в сознание сына неизбывную уверенность в возможности и необходимости рассматривать мир в его первичных условиях самовыражения. Знание о том, что у мира есть Первопричина и Первопричина мира – Бог, и есть то подлинное отцовское наследие, которое позднее творчески преобразил в своих богословских построениях Владимир Лосский. Детский опыт восприятия отца, осознание его особой духовной роли станет первоимпульсом к созданию “суммы” духовно-богословских взглядов (*Summa theologiae*), в которых будет реализована заветная идея человеческого призывания, выраженная Августином Блаженным: “Это великое блаженство для ума – хотя бы немного прикоснуться к Богу”. Урок принципиальной возможности прикосновения к Божественному, урок открытости Абсолюту, преподнесенный самой жизнью отца, необходимо рассматривать как важнейшее условие создания “первофеноменов” богословия В.Н. Лосского. Ко-

нечно, в “сумму” его богословских взглядов не войдут многие концепты отца, из которых будет складываться каркас интуитивизма: тотальная имманентность, надконфессиональная внедогматичность, определенная дистанция с церковным мироощущением (Р. Уильмс подчеркивал: “Глубина и важность этого отличия проявилась позже в его (Владимира Лосского) нетерпимости к умозрениям Булгакова и Бердяева и в отсутствии склонности к метафизике своего отца” [19, с. 16]) ... Но эти детали не помешали Владимиру Лосскому воспринять от отца саму возможность верования в Божественные основания мира – пусть в каких-либо терминологических, концептуальных, системно-структурных аспектах сын не мог поверить в теорию интуитивизма отца, но отец смог выстроить так воспитание сына, что тот обрел веру в святых отцов.

Детский опыт Владимира Лосского, основанный на примере отца, раскрывает нам важную особенность атмосферы, в которой становится возможным воспитание христианского богослова. Рассмотрение роли отца в становлении богослова в случае с В.Н. Лосским выводит к грандиозной теме о причинах, – промыслительных причинах! – иницирующих духовно-интеллектуальную практику жизни во Христе. Массив исторических свидетельств вариантов такой практики, сформированной в христианской семейной атмосфере, огромен: достаточно напомнить о семье Василия Великого (“...то понятие о предметах веры, какое приобрел с детства от отца и матери моей и бабушки Макрины, то понятие возрастало во мне, и я усвершал только преподаваемые ими мне начала” [20, с. 11]), из которой к лику святых было причислено трое его братьев – свт. Григорий Нисский, свт. Петр Севастийский, праведник Навкратий, и две сестры – прп. Макрина и блж. Феодосия. Условия семейной среды, порождающей подлинных богословов, – глубочайшая и интереснейшая тема для понимания истоков каждой масштабной богословской системы.

В случае В.Н. Лосского можно утверждать, что усвоение им взглядов отца происходило в преображенной форме: непосредственно сама теория интуитивизма не принималась в деталях, но общий метафизико-гносеологический вектор, преображенный в Богопознание и в Боговидение (лекционный курс в Сорбонне 1945-1946 гг. носил такое название), был промыслительно предзадан именно отцом. Поэтому, если мы говорим о “династиях святых” (семья Василия Великого, семья преподобных Ксенофонта, Марии и их сыновей Аркадия и Иоанна, семья священномучеников Алексея и Сергия Мечевых...), о неизбежно-промыслительном поколенческом опыте явления святости, то, видимо, можно

говорить и о династиях богословов, в которых ключевую роль играет отцовский аттитюд. Принципиальная возможность возникновения богословской династии показывает, насколько результативным может быть влияние отца при выборе духовно-профессионального пути сыном. Династия, *δυναστεία*, передача статуса в богословской сфере предстает контр-деструктивной стратегией, направленной против разрыва поколений, против диастасиса времен и служит доказательством реального существования единства – буквально, родства! – духовно-религиозного интеллектуализма в разных поколенческих уровнях.

В духовно-биографических взаимоотношениях отца и сына Лосских мы можем обнаружить не только родство в умозрительном теоретизировании, но общее стремление реально воплотить свою философско-богословскую аксиологию в конкретике личных этических систем. Знаковым является финальный этап философии интуитивизма Н.О. Лосского, выходящий на этическую результативность “этики ответственности”, органично вытекающей из теодицеи в трактате “Бог и мировое зло” (1941): “Есть много ценностей человеческого характера, которые простым решением воли не могут быть приобретены, но всё же, при искреннем желании развить их в себе, можно бывает найти те средства и условия, при которых достигается воспитание их” [21, с. 386], – к религиозно-этическому обоснованию добра в работе “Условия абсолютного добра” (1949). Но не менее показательным является и стремление сына воплотить свою богословскую систему в конкретику церковной жизни – от участия в “Братстве Фотия” до инициации послевоенных экуменистических проектов. Выход на праксис богословия, на варианты воплощения преображенных исторической реальностью богословских идей, метаморфозис “универсалистического эмпиризма” отца и “святоотеческого синтеза” сына, духовно-органическое перерастание интуитивизма в ожидание-предчувствие встречи с Божественным – все определяет духовное родство Николая Онуфриевича и Владимира Николаевича Лосских и показывает особую значимость отцовского влияния на зарождение богословской системы сына.

Но, говоря о “паттернах”, о роли отца в воспитании Владимира Лосского, нельзя забывать об огромном значении матери для формирования богословских взглядов сына, Людмилы Владимировны Лосской (до замужества – Стоюниной). Фамилия Стоюниных ассоциировалась в Российской империи с именем известного педагога и публициста Владимира Яковлевича Стоюнина, известного своими трудами в области гуманитарного образования – истории, русской словесности, дидактики, организации школьного образования. Показательно-промыслительным стержнем

всей системы мировидения В.Я. Стоюнина была целостность, способность синтезировать в результативное единство самые разные педагогические направления. В спектр его профессиональных интересов входили воскресные школы, организация подготовки народных учителей, перспективы деятельности классических и реальных гимназий, “малолетние отделения” воспитательных учреждений, специфика женского и мужского образования, сбалансированность общего и специального образования, физическое воспитание, семейное воспитание и многое другое (подр. см. [22]). Кроме того, В.Я. Стоюнин обладал незаурядными способностями к интеграции и констелляции различных коммуникативных ресурсов, “в нем сливались в неразрывное целое частный человек и общественный деятель” [23, с. 6], “идеалист в лучшем и высоком значении этого слова” [23, с. 8] (показателен символический эпизод, произошедший с Н.О. Лосским в момент изначального знакомства с Санкт-Петербургом: одним из его первых, навсегда запомнившихся впечатлений от столицы, была книга В.Я. Стоюнина, выставленная в витрине магазина). Именно посыл целостности, открытость В.Я. Стоюнина к восприятию самых разных граней бытия, очевидно, и стали тем духовно-воспитательным наследием, благодаря которому мать Владимира Лосского смогла воспитать в сыне готовность к вселенско-богословскому познанию мира.

Библиография

1. Визгин В. П. Эпистемология Гастона Башляра и история науки. – М.: ИФРАН, 1996.
2. Мамардашвили М. К. Феноменология – сопутствующий момент всякой философии // Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1992.
3. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – Санкт-Петербург: Наука, 1997.
4. Inwagen P. van. Meta-ontology // Erkenntnis. V. 48. 1998.
5. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. – М.: Республика, 1995.
6. Арндт Х. Жизнь ума. – СПб.: Наука, 2013.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991.
8. Мамардашвили М. К. Вильнюсские лекции по социальной философии (опыт физической метафизики). – М.: Фонд Мераба Мамардашили, 2018.

9. Arendt H. *The Human Condition*. – Chicago: University of Chicago Press, 1958.
10. Щитцова Т. В. *Memento nasci: сообщество и генеративный опыт. Штудии по экзистенциальной антропологии*. – Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2006.
11. Бергсон А. *Собр. соч. в 4-х тт. Т.1*. – М.: Московский клуб, 1992.
12. Арндт Х. *Между прошлым и будущим*. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2014.
13. Арнаутова Ю.Е. *Мемогия: “тотальный социальный феномен” и объект исследования // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени*. – М.: РАН, Институт всеобщей истории, 2003. С. 19-37.
14. Эксле Отто Герхард. *Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья*. – М.: Новое литературное обозрение, 2007.
15. Жильсон Э. *Дух средневековой философии*. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011.
16. Софроний, ахимандрит (Сахаров) *Об основах православного подвижничества // Сайт Rulit. URL: <https://www.rulit.me/books/ob-osnovah-pravoslavnogo-podvizhnichestva-read-319126-1.html>. Дата обращения 10.10.2020*.
17. Рикер П. *Память, история, забвение*. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004.
18. Дуденкова И. *Начинание, рождение, действие: Августин и политическая мысль Ханны Арндт // Социологическое обозрение*. – 2015. – Т. 14. – №1. – С. 105-119.
19. Уильямс Р. *Богословие В.Н. Лосского: критика и изложение*. – Киев: Либтера, 2009.
20. Порфирий, архимандрит. *Жизнь Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской*. – М.: Типография В. Готье, 1864.
21. Лосский Н.О. *Бог и мировое зло*. – М.: Республика, 1994.
22. Стоюнин В. Я. *Избранные педагогические сочинения*. – М.: Педагогика, 1991.
23. Витберг Ф.А. В.Я. Стоюнин как педагог и человек. – СПб.: Типография Стасюлевича, 1899.

УДК 27-75

Протоиерей Сергей Иванович Рубежанский,
кандидат философских наук,
заведующий кафедрой миссиологии
Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород,
rubej31@mail.ru

Как найти значимое в малом: проекция ошибок миссионера в воспитательном процессе

Аннотация. В данной статье рассматривается вопрос о правильном построении воспитательной работы в духовных семинариях. Особый акцент в статье делается на необходимость в процессе воспитания опираться на духовно-религиозные парадигмы, способствующие развитию и укреплению духовно-целостной личности. К основным выводам можно отнести следующее: очень важен личностный пример преподавателя-воспитателя; духовно-религиозный опыт наставника является собой фундамент правильного воспитания.

Ключевые слова: воспитание; вера; духовность; религиозность.

Archpriest Sergei I. Rubezhanskiy
PhD,
head of the department of missiology
of the Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with missionary orientation)
Russia, Belgorod
rubej31@mail.ru

How to find meaningful in a small: a projection of mistakes of a missionary in the educational process

Abstract. In the article the question of correct construction of educational work in theological seminaries is considered. A particular emphasis in the article is made on the

need for education to rely on spiritual and religious paradigms that promote development and strengthening of a spiritually integral person. The main conclusions are as follows: the personal example of a teacher-educator is very important; personal spiritual and religious experience of the mentor is the foundation of correct education.

Key words: education; faith; spirituality; religiosity.

Современная жизнь в образовательной составляющей ничем не отличается от жизни прошлых поколений. В обществе всегда есть как молодые (не имеющие достаточного социального опыта и навыка интеллектуального самосовершенствования), так и взрослые люди (социально и интеллектуально сформированные). Каким же образом, посредством каких методов возможно осуществить передачу столь ценного социального и интеллектуального знания? Ответ на этот вопрос мы постараемся изложить в данной статье, делая акцент на важной составляющей воспитания – духовно-религиозной парадигме, включающей в себя веру и заповеди Божии. Также видится очень полезным рассмотреть основные ошибки миссионера (изложенные в учебнике “Миссиология”, изданном миссионерским отделом Русской Православной Церкви), проецируемые в воспитательном процессе с указанием методов разрешения данных проблем.

Старшему поколению, несущему миссию преподавательского служения, крайне важно постоянно помнить о непреложной истине, которую репрезентировал митрополит Иларион (Алфеев) в своей книге “Православное богословие на рубеже столетий”: “чтобы стать настоящим учителем, необходимо в первую очередь стать учеником — учеником Господа нашего Иисуса Христа. Невозможно научить вере, если сам ее не имеешь. Не сможешь передать важность исполнения заповедей Божиих молодому поколению, если сам их не исполняешь” [5, с.68].

Очень большое влияние на умы молодого поколения оказывает общество. Социализация как приобщение к нормам поведения и общепризнанным ценностям начинается в дошкольных образовательных учреждениях и продолжается всю последующую жизнь. Качественное влияние на социализацию молодого человека оказывают люди, которые его окружают. Если государство заинтересовано в светском образе мировоззрения для своих граждан, то, естественно, оно прилагает усилия к тому, чтобы образование в совокупности с воспитанием носило сугубо светский, не религиозный характер. К счастью, мы знаем примеры (Белгородская область), где под влиянием церковного священноначалия, при поддержке

духовенства и православного сообщества (в лице родителей учеников) в школах преподается православная культура и возможно внесение православного компонента в другие предметы образовательной программы. Но не все регионы поддерживают такое благое начало. Именно поэтому абитуриенты духовных школ – это молодые люди, затронутые духом современности. Стоит отдать должное, эти ребята в своем стремлении к получению богословских знаний и живому опыту богообщения являют пример и желание преодолевать навязываемые принципы светского общества с его принципами прагматического мировоззрения.

История знает примеры, когда светское общество оказывало разрушительное влияние на систему преподавания и воспитания в духовных образовательных школах. Здесь вспоминаются слова современника тех смутных времен митрополита Антония (Храповицкого): “Состояние семинарского преподавания и воспитания является одной из главнейших, если не самой главнейшей причиной печального состояния пастырского дела в России. Школа не развивает ни христианского настроения, ни пастырского духа; она не умеет поставить богословскую науку так, чтобы раскрывать в ней жизненную силу нашей религии, ни дело воспитания направить таким образом, чтобы оно содействовало расширению души учащегося, сливало бы его душу с религией, с душою всей Церкви” [1, с.421]. Митрополит Евлогий (Георгиевский) так же указывает на ошибки: “Одной строгостью и страхом воспитывать юношество нельзя. Дисциплину начальство поддерживало строжайшую, но это не мешало распущенности семинарских нравов и распространению в среде учащихся революционных идей” [2, с.132].

Мы с вами живем в XXI веке, духовные учебные заведения получили качественное преобразование: издаются новые учебники, пишутся новые рабочие программы, повысились требования к профессорско-преподавательскому составу и инспекторской службе. Сама жизнь студентов стала более комфортной: новые келейные корпуса, полезный и сбалансированный рацион в трапезной, больше личного времени и больше возможностей для образовательного и интеллектуального совершенствования.

Для правильного осмысления воспитательного процесса мы рассмотрим довольно распространенные ошибки в практической деятельности миссионера.

Первая ошибка – это подмена христианства чем-то иным. Например: интересами и благами земной жизни, социальным ростом, интересами корпоративных сообществ и так далее. В воспитательном процессе такая ошибка тоже есть. Педагог-воспитатель может (по незнанию или нерадению) прививать воспитан-

нику второстепенные, не значимые для духовной жизни ценности, которые станут камнем преткновения на пути духовного и интеллектуального возрастания.

Вторая несомненная ошибка начинающего миссионера – установка на массовый и очевидный успех. Педагогу также необходимо осознать, что не все его воспитанники воспримут послушный образ ученика. Будут и те, кто не завершит образовательный процесс по тем или иным объективным и субъективным причинам. Педагогический подвиг святителя Николая Японского, крестившего первых японцев только спустя восемь лет со дня прибытия в Страну восходящего солнца является ярким примером терпения и последовательности на пути воспитания будущих христиан [4, с.154].

Третья ошибка – это когда миссионер в своей увлеченной проповеди услаждается самолюбованием и забывает о Боге. Педагог также в своей необходимой активности способен забыть о Том, ради Кого эта активность проявляется. Следует избегать излишней настойчивости и схоластической вычурности, помня о том, что не педагог является истинным воспитателем, а Господь: “Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод” (Ин. 15.16). Это поможет наставнику избежать излишней затраты педагогических сил и сохранить объективную рассудительность в общении со студентами. Поможет правильно определять меру и качество необходимых знаний для определенной категории слушающих.

Четвертая ошибка – это предположение миссионера о том, что имеющихся знаний ему достаточно для проповеди любому иноверцу. Педагог, в свою очередь, тоже совершает похожую ошибку, когда перестает совершенствовать свой интеллектуальный и духовный уровень. Современный мир очень динамичный. Зачастую то, что является актуальным сегодня, перестает быть значимым завтра. Меняется система образования, программы преподавания, требования к воспитательному процессу. И все это педагогу необходимо проанализировать и освоить для качественной репрезентации необходимых знаний.

Пятая ошибка – несоответствие слов и дел миссионера. По мнению архимандрита Макария (Глухарева), основателя Алтайской миссии, пример личной жизни неоспоримо важен для действенной проповеди о Христе. Говоря о будущих миссионерах, архимандрит Макарий (Глухарев) утверждал: “Главное внимание должно быть обращено на нравственное воспитание, затем на получение воспитанниками различных знаний, а также приобретение аскетических навыков послушания, смирения, терпения” [2, с. 163]. Именно поэтому педагоги духовных школ призваны не только к образовательной, но и к неотъемлемой воспитатель-

ной составляющей. Студенты семинарий очень внимательны и критичны к тому, что педагог говорит и как он живет. Любое несоответствие слов и дел приводит к диссонансу студенческого мышления. Студент перестает верить данному преподавателю и все-то значимое, чему педагог может научить, – нивелируется.

Приведенная в данной статье проекция основных ошибок миссионера в воспитательный процесс с указанием необходимости исправления данных ошибок призвана помочь молодым преподавателям духовных школ переосмыслить образовательный процесс в контексте неотъемлемой духовно-религиозной составляющей. Семинаристы в первую очередь – это будущие священнослужители. И первостепенная задача профессорско-преподавательского состава духовных школ – помочь обучающимся утвердиться в Христианской вере и стать на путь личностного богообщения.

Библиография

1. Архиепископ Антоний (Храповицкий). Полное собрание сочинений. Т. III. – СПб.: Наука, 1993. – 540 с.
2. Архимандрит Макарий (Глухарев). Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры. – М.: Отчий дом, 1997. – 385 с.
3. Митрополит Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни. – М.: Дрофа, 1995. – 215 с.
4. Миссиология: учебное пособие / (по благословению и под общ. ред. Высокопреосвященнейшего Иоанна, архиепископа Белгородского и Старооскольского, председателя Миссионерского отдела Русской Православной Церкви; отв. ред. священник, кан. Богословия А. Гинкель). – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Миссионерский отдел Русской Православной Церкви, 2010. – 400 с.
5. Иеромонах Иларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже столетий. Статьи, доклады. – М.: Крутицкое патриаршее подворье. – 426 с.

УДК 37.017.92

Протоиерей Сергей Викторович Пашков,
кандидат педагогических наук,
доцент Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью), Россия, г. Белгород,
frspashkov@yandex.ru

Милосердие в системе нравственных ценностей личности: риски и противоречия формирования в условиях неолиберальной идеологии социального воспитания

Аннотация. В статье автор размышляет о природе и формах проявления милосердия как одной из важнейших нравственных ценностей личности в традиционной культуре Русского мира, приводит наиболее важные характеристики милосердия, сложившиеся в христианской антропологии, акцентирует внимание на тенденциях и противоречиях проявления милосердия и благотворительности в современной ситуации российского общества. Опираясь на исследования педагогов и психологов, автор говорит об опасностях и рисках, связанных с социально-нравственным развитием подростков и юношества в контексте утверждения неолиберальной идеологии социального воспитания молодежи.

Ключевые слова: философия воспитания, аксиология воспитания, социальная педагогика, социально-нравственное развитие личности, христианская антропология, христианская мораль, национальная история и культура, неолиберальная идеология.

Pashkov Sergey V.
PhD (pedagogics)
assistant professor of the Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation), Russia, Belgorod
frspashkov@yandex.ru

Mercy in the system of moral values of a person: risks and contradictions of formation in the neoliberal ideology of social education

Abstract: In the article the author reflects on the nature and forms of manifestation of mercy as one of the most important moral values of a person in the traditional cul-

ture of the Russian world, gives the most important characteristics of mercy that have developed in Christian anthropology, focuses on trends and contradictions of manifestation of mercy and charity in modern situations of the Russian society. Based on the research of educators and psychologists, the author talks about dangers and risks associated with social and moral development of adolescents and youth in the context of affirming the neoliberal ideology of social education of youth.

Key words: upbringing philosophy, upbringing axiology, social pedagogy, social and moral development of a person, Christian anthropology, Christian morality, national history and culture, neoliberal ideology.

Стремительное изменение облика современного мира вызывает неизбежную тревогу и беспокойство: каким будет мир и человек в будущем? На каких идеях и принципах будет строиться общественная жизнь? В какой мере традиционные нравственные нормативы и ценности будут оказывать влияние на социальное поведение и самореализацию людей в новых, противоречивых условиях? Философы и социологи, политологи и культурологи, психологи и педагоги – исследователи разных отраслей гуманитарной науки – говорят об “антропологическом кризисе”, о “кризисе культуры”, о смене парадигмы социального воспитания молодежи [10; 12; 15; 54 и др.]. При всем разнообразии и широте мнений, высказываемых сегодня учеными, практически все они сходятся в главном – мир изменяется, а вместе с ним происходит изменение и самого человека, его образа жизни, миропонимания и мироотношения, всей системы его нравственных ценностей [11; 14; 16; 17; 20; 26; 28; 35; 36 37; 38; 39]. Сегодня уже понятно, что даже национальные границы становятся весьма условными, стираются культурные различия, доступ людей к духовным и материальным ценностям. Происходящие перемены порождают необходимость обратиться к осмыслению диалектики вечного и временного в системе жизненных ценностей человека, осмыслить роль базовых, фундаментальных, незыблемых смыслов и ценностей, обеспечивающих сохранение и воспроизводство в человеке человеческого.

Пожалуй, наиболее полно и зримо человеческое в личности проявляет себя в его способности к восприятию и переживанию боли, страдания другого как своей собственной. Весь спектр эмпатических и перцептивных способностей человека предопределяется “толщиной его кожи” – чуткостью к эмоциональному состоянию другого и сопереживанием ему, проявлением деятельной, сострадательной

любви к другому [2; 4]. Уже в Пятикнижии мы встречаемся с толкованием сострадательной любви в отношении к другому. Известно, что в древнееврейском языке слово “hesed” трактуется через “любящую доброту”, Милосердным оказывается в этом случае отношение Бога к человеку, милосердными должны быть и отношения людей друг к другу. Целый ряд нравственных норм, табуирующих негативизм к другому человеку, содержит Книга Левит: это и запрет на причинение физического вреда другому, недопустимость воровства, клеветы [1, Лев. 19.9-18]. Как итог этих нравственных предписаний, древнееврейская мораль выдвигает требование бескорыстной любви к ближнему: “Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего; но люби ближнего твоего, как самого себя” [1, Лев. 19:18].

Новый Завет развивает идею сострадательной, милосердной любви к ближнему и предписывает необходимость ее активного, деятельного проявления в реальных поступках, в практическом отношении к другому. В частности, в Первом послании к Коринфянам апостол Павел прямо говорит: “Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит” [1 Кор. 13. 4-7]. Христианская мораль предписывает милосердное единение, сострадательную любовь к другому, поднимающуюся до непременно-го поступка – прощения друг друга: “Но будьте друг к другу добры, сострадательны, прощайте друг друга, как и Бог во Христе простил вас” [1 Еф. 4. 32]. Христианская мораль не отделяет милосердие от сострадания, но увязывает их с проявлением деятельного отношения, конкретными делами и поступками [8; 24; 25]. Чувства должны быть переведены в деяния, в действия, ориентированные на помощь и поддержку другого человека. Здесь же христианская мораль говорит и о благонамерениях страдающего, любящего, чистоте его помыслов в отношении к другому. По сути, речь идет о мотивах сострадательной любви, проявления милосердия: эти мотивы должны быть абсолютно искренними, бескорыстными, лишенными всякого признака тщеславия или гордыни. Истинное милосердие не позволяет возникнуть никаким отличиям между нуждающимся в сострадании и тем, кто его проявляет. Только в этом случае становится возможной Божественная любовь к человеку: “Итак, будьте милосердны, как и Отец ваш милосерд” [1 Лк. 6. 36]. Верующий человек ждет проявления такой же искренней и милосердной любви Бога к человеку, ибо Его любовь помогает человеку преодолеть себя, стать лучше, чище, благороднее, милосерднее [53, с. 94-120].

Самый известный пример милосердного отношения к другому предлагает Иисус Христос, произнося известную притчу “О милосердном самарянине” [1]. Понимание одной из высших христианских добродетелей – милосердия – опирается в трактовке религиозных философов на известную фразу из Евангелия: “Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут” [Мф. 5. 7]. Во времена раннего средневековья о милосердии много и глубоко размышлял известный итальянский мыслитель и богослов Фома Аквинский [52]. Его размышления были связаны с попыткой ответить на вопрос о природе милосердия, его – милосердия – статусе в системе нравственных ценностей личности. Фома Аквинский утверждал, что милосердие является высшей человеческой добродетелью, означающей способность человека “быть опечаленным чужим несчастьем” [52, с. 439-440]. Апеллируя к Блаженному Августину, Фома Аквинский подчеркивает: “Милосердие есть своего рода сострадание нашего сердца к чужому несчастью, побуждающее нас оказывать ему посильную помощь. В самом деле, имя милосердие (*misericordia*) указывает на человеческое сердце, страдающее (*misericors*) несчастью другого” [52, с. 434].

Милосердие является проявлением деятельной любви к человеку, готовности разделить с ним скорбь, печаль, страдание, поддержать его, ободрить, вселить уверенность, надежду, укрепить его веру [29; 30; 49; 51; 55]. Милосердие может иметь и иную форму проявления – оказание практической материальной помощи нуждающимся продуктами, пищей, одеждой, посещением больных, скорбящих, странствующих, бегущих от нищеты, войн, поругания, голода. Особую, нравственную ценность имеют проявления милосердной любви к другому через внимание к его эмоционально-нравственному состоянию: удержанием от совершения греха, ошибки; убеждение в необходимости совершения доброго поступка, пример праведного, нравственного поведения, предупреждение о грозящей опасности, утешение, удержание от совершения мести, убеждение в необходимости простить обидчика и т.д. Проявлением деятельной, сострадательной любви является подавание милостыни: “Всякому просящему у тебя дай, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая” [Мф. 5. 42]. Для истинно милосердного человека особенно важно сохранить свое благое деяние в тайне, не обнародовать его, не делать его предметом оценки и ответного благодарения со стороны страждущего или окружающих людей. Как отмечал Феофан Затворник, “добродетели требуют не только неоднократного проявления, они должны всегда пребывать в нас, быть присущими нам, укорененными в нас. И они не должны оставаться на одном уров-

не, но все более и более умножаться (преуспевать) и возрастать в силе и плодотворности” [50, Вып. 1, пис. 114, стр. 115]. По сути, Феофан Затворник говорит о возможности развития чувства милосердия, его “возрастания”. Для православной педагогики это имеет особенно важное значение: чувства можно развивать, можно воспитывать культуру чувств, когда сострадательность становится устойчивой нормой социального бытия растущего человека.

Философы и богословы единодушны в понимании альтруистичности милосердия – оно является формой абсолютного бескорыстия человека, творящего добро по велению своего сердца, своей совести. Творение добра является актом внутреннего эмпатического единения с переживаниями и состоянием другого человека: творящий милость сердца совершает добротворчество из осознания внутренней необходимости, ибо по-другому он просто не может жить, не может спокойно спать, не может спокойно наслаждаться радостями жизни, зная, что другому человеку плохо, что душа его находится в смятении, в состоянии печали, – в этом случае участие в судьбе другого является внутренней потребностью, острой необходимостью, обеспечивающей баланс внутреннего и внешнего в человеке. Паисий Святогорец видел в таком проявлении заботы о другом истинную, христианскую любовь к ближнему: чтобы любовь возрастала, ее нужно отдавать. Отдающий даже не помнит то, что он отдал другому – его творение добра лишено тщеславия, он творит дела милосердия исключительно из собственной убежденности в том, что именно так и следует жить. Паисий Святогорец отвечает на вопрос о том, как забыть о творении добра – его нужно бросить в море. Так и забудешь. Но и зло, которое тебе делают, тоже нужно забывать [9, с. 202].

Христианская этика конституирует целый ряд моральных ценностей и нормативов, определяющих всю жизнедеятельность и всю систему социальных отношений между людьми, концептуализируя свод базовых регулятивов общечеловеческой морали. В этом ряду наиболее важной, дарованной Богом, является ценность человеческой Жизни. Но не менее важны и другие ценности, среди которых следует назвать Свободу, Достоинство, Правду, Любовь, Семью, Честь, Справедливость, Совесть и др. Эти нравственные ценности присутствуют практически во всех религиозных системах, имеют общий аксиологический базис, хоть и не имеют общей вероучительной природы. Христианская этика регламентирует важнейшие сферы нравственного бытия человека. Первая сфера – это отношения с Богом; вторая – отношения между людьми. В первом случае отношения связаны с чувством любви, благоговения, страха и т.п.; во втором –

милосердия, сострадания, сотрудничества, братской любви. В конечном счете, формируется своеобразный христианский этический кодекс, конституирующий границы должностования, представления о нормах поведения и отношений. Но в любом случае, милосердие присутствует в этом кодексе в качестве важнейшей, базовой этической ценности. “Милосердие – жертвенная любовь, самопожертвование, одно чистое побуждение – облегчить страдания других. Эта высшая любовь приносит страдания, так как втягивает человека в запутанные проблемы, заставляет сталкиваться со слабостями и недостатками других, призывает помочь другим, невзирая ни на что, символизируя бескорыстие. В этом смысле милосердие было возвышено над подаванием, услугой, помощью. Человек, чтобы быть добрым, должен быть активным (деятельным). Причем свою добродетель он может обнаружить (т.е. сделать явной) только по отношению к другим людям. Не случайно именно поэтому в общественном сознании добро ассоциируется в первую очередь с делами милосердия” [7, с. 22].

Обратим внимание на альтруизм милосердия: человек углубляется в проблемы другого, не имея никаких корыстных намерений, мотивов; сострадает искренне, разделяет с другим все боли и переживания, сопряженные с реальной жизненной ситуацией другого человека. Милосердие всегда предполагает глубокую эмпатию страдающего человека, который как бы ставит себя на место другого человека (Э. Эриксон), оказывается в положении или в ситуации того, кто страдает, испытывает те же переживания и чувства, которые испытывает и страдающий человек. Как пишет Е.С. Элбакян, “милосердие (лат. *misericordia*) – высшее проявление человеческого сострадания и идеал духовного развития, объединяющий жалость, сопереживание с активной деятельной любовью к ближнему, с конкретно выраженной добротой по отношению к страждущим и обездоленным” [56, с. 195]. Е.С. Элбакян связывает милосердие с благотворительностью, рассматривая ее как оказание бескорыстной помощи нуждающемуся или неимущему человеку. По сути, благотворительность есть продолжение милосердного деяния, материализованного в конкретном поступке.

На протяжении многих веков в традиционной культуре Русского мира милосердие, сострадательное отношение к ближнему и дальнему закрепилось в качестве устойчивой социальной нормы, регламентировавшей все общественные отношения и проявления людей. Мораль активно поощряла, поддерживала сострадательность, сотрудничество, милосердие, благотворительность, акцентируя внимание на соответствии подобных проявлений личности нормам христианской

этики. В русском языке прочно укоренились многие пословицы и поговорки, с которыми прочно связано милосердное, сострадательное отношение к другому человеку. Эти нравственные императивы вошли в традиционную этнопедагогику русского народа, в практику социального воспитания. Через сказку, поговорки, народную песню, через детские игры происходило закрепление этических нормативов, перевод их в устойчивые формы социального поведения детей. Сострадательность становится устойчивой чертой, которая переносится из сказки в сознание растущего ребенка: яблонька, печка, речка прячут брата и сестрицу, которых преследуют злые гуси-лебеди – ребенок сопереживает, страдает вместе с убегающими от погони братом и сестрицей; ребенок переживает за судьбу Аленушки и ее братца Иванушки; за Снегурочку, которая превратилась в облачко; переживает за Крошечку-Хаврошечку... – Сказка учит добру, творению милосердия, сострадательному отношению к ближнему и дальнему, бескорыстию в оказании помощи нуждающемуся человеку. Из сферы воображаемой, сказочной моральные традиции милосердного, сострадательного отношения к другому человеку перекочевывали в реальную повседневную жизнь, в деяния и поступки детей, получавшие одобрение и поддержку со стороны взрослых. Так формировалась и закреплялась в опыте личности истинная нравственная культура, восходящая к высоким нормам и ценностям христианской этики.

Многочисленные трансформации традиционной культуры Русского мира оказали значительное влияние на систему нравственных ценностей людей, выхолостив многие важные идеи и смыслы, веками определявшие палитру отношений и границы социально-одобряемого поведения. Не только революции и войны, но и многие экономические реформы негативно повлияли на морально-психологический климат в обществе. Одним из самых сильных ударов оказалось разрушение крестьянской общины, приведшее к расслоению крестьянства, его разделению и обезземеливанию. Не менее трагичной с точки зрения последствий для общественной морали оказалась миграция значительной части крестьянского населения в города, в которых бурно развивавшаяся промышленность требовала резкого увеличения количества промышленных рабочих. Если в крестьянской общине жизнь человека была практически прозрачной, открытой миру, общине, то в городе человек оказывался как бы обезличен, лишен постоянного внешнего социального контроля.

Вслед за этим появляются и первые признаки духовного опустошения, нравственного оскудения людей: пьянство, нищета, распущенность, сквернословие, потеря смысла жизни, апатия, уныние становятся неизбежными чертами русской

жизни в этот период. Очень точно это состояние показывает русская литература рубежа XIX-XX веков. Все дно русской жизни в деталях и подробностях отражено в произведениях Толстого, Чехова, Горького, Андреева, Бунина, Куприна и др. Первая Мировая война, череда революционных событий и потрясений, смена общественного строя породили глубокий моральный кризис в обществе, смену парадигмы социального воспитания. Гонения на религиозные институты еще больше осложнили ситуацию в общественной морали, дезориентировав огромные массы людей. Страна сложно переживала все последующие трансформации: индустриализацию, коллективизацию, в которых рождалась “новая” общественная мораль и система нравственных ценностей.

Великая Отечественная война стала суровым испытанием на прочность нравственных ценностей русских людей, их приверженность идеям и нормам Русского мира. Это время дало нашей истории огромное количество примеров подлинного милосердия, сострадания, взаимопомощи, проявления благородства и терпения, героизма и самопожертвования, мужества и мудрости, чести и достоинства русских людей. Послевоенные годы стали временем коллективного возрождения страны, восстановления городов и сел, разрушенной экономики, пробудившие массовый энтузиазм людей, их стремление превратить страну в цветущий сад. Высокий общественный подъем сменился “политической оттепелью” 60-х годов, а следом – временем застоя, стагнации, на фоне которой усилилась неудовлетворенность людей качеством жизни, что привело общество к масштабной катастрофе – крушению государства, вслед за которым начался мучительный социальный и экономический хаос, дальнейшая моральная деградация, социально-экономическое расслоение и дифференциация.

Еще больше усугубил ситуацию в обществе “парад суверенитетов”, едва не переросший в масштабную гражданскую войну после трагических событий на Северном Кавказе. Наступивший новый век хоть и принес мир, но не снял накопившихся противоречий, не устранил всех рисков и угроз, которые сопряжены с утверждением новой общественной парадигмы, опирающейся на идеологию неолиберализма и частной собственности. Из сознания значительной части людей постепенно ушел труд как важнейшая нравственная ценность, а его место в умах и душах занял золотой телец, – деньги стали целью и смыслом жизни для многих молодых людей [40; 41; 42; 43]. Социально успешная личность – это не труженик, отдающий всего себя во благо других людей, а предприимчивый делец, бизнесмен, умеющий извлекать финансовую выгоду [32].

Последствия этой опасной нравственной деформации ныне только возрастают: имущественное расслоение проникло уже в школьные классы, в среду подростков, юношества, для которых нарочитая демонстрация своего материального благополучия стала показателем принадлежности к “социальной элите”, к слою успешных и могущественных людей. Понятно, что вслед за этим начинается размежевание на бедных и богатых, успешных и неуспешных [13; 18; 19; 44; 45; 46] Антагонизмы и противоречия ощущаются все сильнее. Привычным феноменом школьной жизни становится буллинг – откровенная травля детей из бедных, малоимущих семей, создание невыносимой морально-психологической атмосферы, в которой не остается места ни гуманизму, ни милосердию, ни состраданию...

Эти явления современной жизни уже стали предметом осмысления в искусстве: достаточно назвать фильм эстонских кинематографистов “Класс” (2007, режиссер Ильмар Раага); фильм “Класс коррекции” (2014, режиссер Иван Твердовский); фильм “Училка” (2015, режиссер Алексей Петрухин); фильм “Ученик” (2016, режиссер Кирилл Серебренников) и др. Школа оказывается на острие социальных противоречий, но не в силах их преодолеть. Учитель не может разрешить социально-экономические противоречия в обществе и примирить сидящих в одном классе “принца” и “нищего”. Да и сам учитель все заметнее дрейфует в сторону малоимущих, бедных, становясь, по сути, антиподом успешных, предприимчивых, состоявшихся.

В обществе набирает широкую популярность циничная фраза: “Если ты такой умный, то почему же ты такой бедный?”... Ни школьному учителю, ни университетскому профессору ответить на это нечем... Голос учителя, просветителя теряется в толпе богатых, успешных, предприимчивых, нарочито соряющих деньгами, но не отягощенных глубоким интеллектом и тонкой организацией психики. Кумирами молодежи становятся те, кто вырвался из нищеты и стал одним из “успешных”, состоятельных, кто, широко улыбаясь, красуется на обложках глянцевого журналов. Гламур заполняет стремительно пустеющее внутреннее пространство отроческих душ. Конечно, не вся молодежь оказалась в плену золотого тельца, не все поддались искушениям Мамоны, но значительная часть молодежи включилась в бесконечную гонку за деньгами, соглашаясь на любые, самые безнравственные предложения: реальностью жизни подростков становятся алкоголь, наркотики, разврат, духовная деградация.

Неолиберализм принес в подростково-молодежную среду идею абсолютной свободы, ложно понимаемой “европейской” раскрепощенности, вслед за кото-

рыми следуют негативное отношение к собственной национальной истории и культуре, ко всему русскому. В среде подростков и юношества все заметнее становятся явления “сделки”, купли-продажи; торговля (не важно – чем) становится некоей моделью жизни, предприимчивости, получения выгоды. Личная выгода становится смыслом любых социальных отношений... Параллельно с этим в обществе все заметнее набирает силу рост потребительских установок, способность покупать оказывается важным показателем успешности для молодежи. В этом контексте традиционные для Русского мира идеи равенства, братства, справедливости, чести, совести, достоинства, благородства, долга, ответственности становятся “моральными рудиментами”, “пережитками прошлого”, не вписывающимися в неолиберальную модель жизни. Всеобщая конкуренция в обществе приводит к “конкуренции кошельков”: каждый должен учиться самостоятельно зарабатывать, полагаясь только на себя.

Неизбежным следствием этого становится социальное обособление, аномия, индивидуализм, культ физической силы. Наиболее яркую иллюстрацию состояния морального сознания юношества приводит в своих многочисленных публикациях И.Е. Булатников, убедительно показывая на примере русских пословиц и поговорок векторы нравственной деградации юных, эскалацию потребительских, гедонистических, прагматических установок молодежи [14]. Вместе с деструкцией морального сознания происходит формирование “спутанной идентичности” значительной части подростков и юношества, заметное увеличение количества тех, кто испытывает внутренний негативизм в отношении к Русскому миру. В ряде серьезных публикаций последних лет содержатся указания на увеличение количества желающих “навсегда уехать из России”, стремящихся “получить гражданство Германии или США”, “связать свое будущее с подлинно демократической страной” [47].

Понятно, что в обществе всеобщей конкуренции, где “все продается и все покупается”, не остается места для сострадательной любви к ближнему и дальнему, для проявления милосердия и соучастия в судьбе другого человека. Достаточно убедительные данные приводит в своей недавней статье А.В. Репринцев, отмечая динамику в состоянии нравственных ценностей молодежи. На достаточно большой выборке исследователь обнаружил заметные изменения в ранговых статусах целого ряда нравственных ценностей, “смещение акцентов в понимании индикаторов успешной и благополучной жизни в сторону прагматизации и эгоизации сознания подростков и юношества, нарастания потребительских и гедонисти-

ческих установок, снижения субъективной значимости дружбы, товарищества, сотрудничества, альтруизма, взаимопомощи” [31; 35]. В приведенных автором данных прямо говорится о том, что для современных старшеклассников и студентов важнейшими индикаторами социальной успешности служат “деньги” (86%), “финансовые возможности” (83%), “возможность реализовывать свои материальные потребности” (79%), “возможность получать удовольствия” (73%), “успешный бизнес” (69%), “власть, возможность управлять другими людьми” (49%) [35, с.36]. При этом исследователь отмечает, что наименее предпочтительными для участников опросов оказались “забота о других” (4%), “милосердие” (3%), “бескорыстие” (2%), “безвозмездный труд” (1%) [35, с.37].

Любопытны и другие данные, приведенные исследователем. Он пишет о том, что все-таки остаются достаточно привлекательными для юношества “здоровье” (73%), “личный успех” (69%), “любовь” (54%), “путешествия” (43%), “досуг” (39%), но заметно снижается статус “семьи” (23%), “дружбы” (19%), “интересной работы” (13%), “детей” (11%), “участия в общественной жизни” (1%) [35, с.38]. Приведенные результаты исследования во многом созвучны с теми выводами, к которым пришел и И.Е. Булатников, выделивший наиболее тревожные тенденции в социально-нравственном развитии юношества [12; 14; 16]. В частности, исследователь называет в качестве наиболее опасных, тревожных тенденции эгоизации, гедонизации сознания молодежи, нарастания потребительских установок, социального обособления, нарастания индивидуализма, социальной аномии, отторжения межпоколенческих отношений, пренебрежительного отношения к национальной истории и культуре и др.

Неолиберальная идеология ориентируется на внедрение принципиально новых, западных идей, ценностей, моделей [3; 31; 35]. Эта идеология разрывает связь с прошлым, с традиционной культурой и настойчиво внедряет “новую”, свою, формируя человека-потребителя, эгоиста, живущего только собственными интересами и желаниями. Внедрение этой идеологии происходит настойчиво, массированно, уводит молодежь в болото безудержной гонки за золотым тельцом. Особенно опасны эти процессы в социальной сфере, порождающие негативизм молодежи в отношении к национальной истории, национальному самосознанию, культурной традиции [3]. Неолиберализм ввергает людей в состояние борьбы за физическое выживание, превращая человека в “зверя”. Уместно вспомнить определение этой модели социальных отношений, сформулированное в “Левиафане” Т. Гоббсом: “*Nomohominilupusest*”. Впервые прозвучавшее в комедии Плавта, эта

формула у Гоббса стала выражением сути социальных отношений между людьми, руководствующимися лишь соображениями крайнего эгоизма, соперничества, вражды. Для Русского мира такая модель отношений никогда не была характерна. В нем всегда ценились проявления бескорыстия, милосердия, щедрости, справедливости, чести, достоинства, заботы о других [32].

В недавней монографии, посвященной проблемам труда и социального развития личности, опираясь на “Письма из деревни” А.Н. Энгельгардта [57], А.Г. Пашков и А.В. Репринцев приводят любопытные примеры влияния общественной морали на социальное поведение людей в Русском мире. В частности, речь идет о ситуации, когда крестьяне отказываются от предложенной Энгельгардтом большой суммы денег на восстановление дороги и моста. Позже староста разъяснил барину, почему мужики отказались работать за деньги: крестьянский мир предпочитал строить отношения на основе бескорыстия, взаимности; отсюда и разнообразные формы трудовой взаимопомощи – помочи, толока, супрядки (супротки) [32, с.231].

В этой связи обратимся к исследователю крестьянской повседневности В.Б. Безгину, который пишет: “Общинная помощь – одно из самых любопытнейших и поучительных явлений деревенских будней. Она регулировалась целой системой норм поведения. Ее истоки уходили в первобытные формы хозяйствования, когда труд членов общины сообща органически соединялся с равным дележом продукта. Бытование различных форм сельской взаимопомощи в течение длительного времени – свидетельство соответствия их содержания духовно-нравственным традициям русского села. Милосердие выступало отличительной чертой русского крестьянства. Смысл Евангельской любви находил свое воплощение в сострадании и сочувствии к несчастным, в бескорыстной помощи нуждающимся” [6, с.268]. В.Б. Безгин иллюстрирует этот феномен, обращаясь к свидетельствам помещика К.К. Арсеньева, оставившего заметки о путешествии по Тамбовской губернии: “Сами, голодая, крестьяне подают милостыню хлебом. Берут к себе в дом семьи погорельцев и бедняков. Так в селе Бояровке Моршанского уезда, в обыкновенной избе помещалось четыре семьи” [5, с. 836]. “Все крестьяне нашей местности, – сообщал в конце XIX в. Ф.А. Костин из деревни Мешковой Болховского уезда Орловской губернии, – к погорельцам относятся с жалостью, стараются их утешить и помочь, как советом, так и делом”. Каждый крестьянин, отмечал он далее, “считает за счастье”, если у него поселится погоревший сосед” [Цит. по: 21, с. 183].

Для социального воспитания, формирования нравственной культуры детей и молодежи формы совместного бескорыстного труда, укоренившиеся в жизни Русского мира, имели чрезвычайно важное морально-психологическое значение [33; 34]. Дети видели примеры взрослых, альтруистический, бескорыстный характер их помощи нуждающимся людям. Такие примеры взрослых служили источником формирования социально-нравственного опыта молодых людей: сегодня ты помог другим, а завтра другие помогут тебе. Эта идея истинного коллективизма органично совпадала с нормами христианской морали, милосердным, сострадательным отношением к другим людям. Община обращала особое внимание на оказание помощи тем семьям, в которых возникали особые жизненные обстоятельства. Общинная мораль не допускала уклонения от помощи, отказа в ней [27, с. 471-472].

Каждая семья хорошо понимала, что беда может случиться с каждым и в помощи может завтра нуждаться любой человек, любая семья. “В большинстве случаев организатором сельских помочей выступала община. Мир направлял по наряду односельчан на уборку полос хозяйств, пораженных эпидемией, оказывал помощь в выполнении полевых работ семьям ратников, вдовам. Крестьяне никогда не оставались безучастными к горю, постигшему их односельчан. Погорельцам собирали средства, выделяли для заготовки материала делянку в общинном лесу, принимали участие в строительстве нового дома” [6, с. 269].

Отмечая высокие нравственные принципы сельской взаимопомощи, А.А. Риттих писал: “Маломощным женским семьям давали землю, освобождали их от повинностей, которые мир принимал на себя, снимали подати и с погорельцев или пострадавших от падежа скота. Организовывалась помощь больным и маломощным: мир наряжал возить навоз на их полосы, помогал при уборке урожая. Часто это делалось совершенно добровольно – “ради Христа”. Косцы и жницы, оканчивая свои полосы, шли помогать тем, кто задерживался в работе “по маломочности”” [48, с. 50].

Таким образом, альтруизм, милосердие, взаимопомощь становились устойчивой нормой общественной жизни для каждого человека. “В русской деревне второй половины XIX в. продолжало существовать такое явление, как *мироплатимые наделы*. Это означало, что община брала на себя оплату всех податей и выполнение повинностей, которые полагались за пользование этой землей. Например, у государственных крестьян Борисоглебского уезда Тамбовской губернии такие наделы по решению схода выделяли в 70-х гг. XIX в. вдовам. В этом же уезде из обще-

ственных хлебных магазинов, по решению совета стариков, выдали беспомощным старикам и малолетним сиротам хлеб на весь год. Система деревенского призрения выражалась также в выдаче безвозмездной ссуды, выделении участка в общественном лесу, отводе земли для постройки дома и под огород. Оказание помощи нуждающимся жители села воспринимали как дело богоугодное и как народную традицию, освященную жизнью предыдущих поколений” [21, с. 73].

Вполне закономерен вопрос: что же делать для сохранения и передачи входящим в жизнь поколениям молодежи традиционных ценностей Русского мира? Совершенно очевидно, что главным воспитателем и ретранслятором нравственных ценностей Русского мира была семья и православная вера [22]. Семья и церковь – главные союзники в борьбе за человека, его духовное возрождение. Без семьи и православной веры едва ли возможно противостоять той массивной и агрессивной экспансии “глобальной культуры”, неolibеральной идеологии, которую сегодня активно продвигают СМИ, Интернет, социальные сети.

В начале XX века И.А. Ильин говорил о “больной культуре”, “бессердечной культуре”: “Судорожные спазмы современной культуры – революции, гражданские и международные войны – не случайны: они суть естественные выражения сердечной жесткости, алчности, зависти и ненависти. Жестокость этих столкновений уже заложена в повседневной жесткости и бессердечной жизни. ... Человечество творит свою культуру неверным внутренним актом, из состава которого исключены: *сердце, совесть и вера*, а сила созерцания – заподозрена, осмеяна и сведена к подчиненному, почти подавленному состоянию. Так создаваемая культура есть больная культура; и то, что мы переживаем ныне, все наши бедствия, страдания и тревоги, суть естественные последствия этой больной культуры” [23, с. 23].

Путь духовного обновления России видится в укреплении института традиционной семьи, развитии и поддержке нравственно-ценных общественных инициатив молодежи, интенсификации взаимодействия семьи, православной церкви, учреждений культуры и образования, общественных объединений в вовлечении детей и молодежи в волонтерскую деятельность, проявлении заботы о нуждающихся, инвалидах, ветеранах войны и труда, в работе поисковых отрядов и т.д. Важно, чтобы во всей этой многообразной общественно-ценной деятельности дети видели высокий нравственный смысл, ощущали радость от творения добра, открыто демонстрировали милосердное отношение к другим людям, обретали опыт деятельного проявления христианской любви и заботы.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: канонические. – М., 1994. – 298 с.
2. Алтынцева Е.Н., Чабарова Н.А. Благотворительность и милосердие в социальной работе: учебно-методический комплекс. – Минск: БГУ им. М. Танка. – 2014. – 75 с.
3. Антипов Д.А. Неoliberalизм: глобальная идеология // Теоретическая и прикладная экономика. – 2016. – № 2. – С. 1-13.
4. Арефьев М.А., Баев В.Г. Милосердие и благотворительность как вероучительные принципы христианской церкви // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – Санкт-Петербург, 2011. – Вып. № 4. – С. 75-76.
5. Арсеньев К.К. Из недавней поездки в Тамбовскую губернию // Вестник Европы. – 1892. – Кн. 2.
6. Безгин В.Б. Крестьянская повседневность (традиции конца XIX – начала XX века). – М.– Тамбов: Изд-во Тамб. гос. тех. ун-та. – 2004. – 304 с.
7. Березина Е.М. Идея милосердия в религиозной морали // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. – 2010. – № 4. – С. 21-22.
8. Березина Е.М. Милосердие: опыт определения понятия // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. – 2018. – № 1. – С. 5–10.
9. Блаженной Памяти Старец Паисий Святогорец. Страсти и Добродетели. // Слова. Перевод с греческого. Том V. – М.: Издательский Дом «Святая Гора», 2008. – 336 с.
10. Булатников И.Е. “Кризис культуры” и его отражение в состоянии общественной морали: диалектика вечного и временного в социально-нравственном воспитании молодежи // Евразийский форум. – 2012. – №4. – С.78-92.
11. Булатников И.Е. Аксиологические основы развития социальной и профессиональной ответственности личности: что может воспитание? // Вестник Костромского государственного университета. – 2010. – Т. 16. – № 1. – С. 110-120.
12. Булатников И.Е. Деструкция морального сознания современного российского общества как проблема теории и практики социального воспитания молодежи // Вестник Костромского государственного университета. – 2012. – Т. 18. – № 1-1. – С. 146-152.

УДК 27-75

Полетаева Татьяна Александровна,
к.ф.н., заведующая учебно-методическим отделом, доцент кафедры
социально-гуманитарных дисциплин Белгородской Православной Духовной
семинарии (с миссионерской направленностью),
Россия, Белгород,
bpds_umo@mail.ru

доцент кафедры новых технологий в гуманитарном образовании
ИДО ПСТГУ,
Россия, Москва,
polet_ta@mail.ru

Деструктивный и покаянный дискурсы власти

Аннотация. В контексте рассмотрения понятий деструктивность, грех, власть, дискурс, покаяние анализируется термин “дискурс власти”. Делается обзор дискурсов власти, изученных лингвистами. На примерах художественной, документальной и исторической литературы предлагается описание деструктивного дискурса власти и покаянного дискурса власти.

Ключевые слова: деструктивность, грех, власть, дискурс, покаяние, дискурс власти, покаянный дискурс власти, деструктивный дискурс власти.

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

assistant professor of the department of new technologies in Humanitarian education, Institution of Distance Learning, Orthodox St. Tikhon Theological University, Russia, Moscow, polet_ta@mail.ru

Destructive and penitential discourses of authority

Abstract. In the context of consideration of concepts of destructiveness, a sin, authority, a discourse and repentance the term of ‘discourse of authority’ is analyzed. It is given a review of discourses of authority studied by linguists. On the examples of fiction, documentary and historical literature it is offered a description of a destructive discourse of authority and a penitential discourse of authority.

Key words: destructiveness, a sin, authority, a discourse, repentance, a discourse of authority, a penitential discourse of authority, a destructive discourse of authority.

Прежде рассмотрения вопроса, обозначенного в заглавии статьи, обратимся к определению понятий “деструктивность”, “грех”, “покаяние”, “власть”, “дискурс” и “дискурс власти”. Деструктивность (от латинского *destruction* – разрушение, нарушение нормальной структуры чего-либо) – это отрицательное отношение и – соответствующее этому отношению – поведение человека, которое направлено либо на внешние объекты, либо на самого себя. Если это отношение направлено вовне, то в качестве объектов его является коммуникация между людьми, через которую человек наносит урон, вред другим человеческим личностям на эмоциональном и физическом уровне. Согласно теории социолога Р.Мертонa причиной такого поведения является аномия (от французского *anomie* – беззаконие), т.е. такое поведение личности, которое “проявляется как кризис между интересами и потребностями человека и невозможностью их реализовать никакими другими способами, кроме отклоняющихся от нравственных и правовых норм” [4, с. 98]. Таким образом, нравственно-психологическое состояние деструктивной личности характеризуется порчей системы моральных ценностей и нравственных идеалов, что в духовном смысле носит в православной традиции название греха.

Поэтому разговор о деструктивности личности фактически переходит в плоскость разговора о грехе. Как пишет священник и философ Павел Флоренский, “самое слово “грех” приравнивают к слову “о-грех”, так что “грешить” значит “ошибиться”, “не попадать в цель” [17, с.162]. Целью же здесь, поясняет о. Павел далее, является та норма бытия, которая дана Истиной и предназначена Правдою, поэтому грех есть уход от этой цели, он есть извращение, распутство, блуждание (блуд), он свидетельствует о разладе, распаде и развале духовной жизни. Для человека в состоянии греха характерны раздвоенность мысли и двойственность. Грех о.Павел также называет силой “охранения себя как себя, которая делает личность “само-истуканом”, когда “Я” делает из себя единственную точку реальности” [17, с. 160-161]. В этом состоянии душа человека испытывает “развинченность, рас-шатанность, раз-вал, рас-пад, раз-дробленность” [17, с. 164]. Выходом же из состояния греха является покаяние.

Покаяние (от др.-греч. μετανοια – изменение образа мыслей) – согласно святоотеческому определению есть перемена ума. Как свидетельствует опыт Церкви, покаяние происходит тогда, когда человек, полностью “восчувствовав” свои грехи, оставляет их, сожалея и раскаиваясь о них, и “удостаивается прощения благодатию Христовою через разрешение священнослужителя Церкви” [6, с. 38]. При покаянии происходит не только отказ человека от добровольной греховности, он избегает гордости и становится смиренным. Смирение же привлекает благодать, “которая исцеляет немощь, изглаживает невольные грехи и дает возможность жить в чистоте и святости” [9, с. 104]. С покаянием связана способность человека просить прощения. Отсутствие этой способности свидетельствует о ложном, чисто внешнем покаянии, т.е. фактически об отсутствии покаяния и соответственно о состоянии ума, противоположном смирению – т.е. о том, что человек остается гордым, с высоким самомнением, он продолжает ощущать себя единственной точкой реальности, состояние чего, как было указано выше, о. Павел Флоренский именует грехом.

Власть в одном из авторитетных современных отечественных словарей в общем смысле трактуется как “способность и возможность оказывать определяющее воздействие на деятельность, поведение людей с помощью каких-либо средств – воли, авторитета, права, насилия” [10, с. 197]. Философ В.С. Соловьев говорит о власти как о “господстве одного над другим или другими” [15], поясняя, что такое господство возможно при абсолютном превосходстве одного лица над другими (и это власть Божия) и относительном превосходстве, которое возникает либо на основании естественной необходимости (например, власть родителей

над малолетними детьми), либо на основании “относительного преимущества, вытекающего из узаконения случайного факта” [Там же]. К власти последнего типа (для упрощения назовем ее “властью относительного превосходства”) принадлежит политическая власть, которую, обращаясь к реалиям современного общества, можно разделить на государственную, региональную, местную, корпоративную, административную (т.е. в рамках отдельной организации). К власти относительного превосходства принадлежит также власть духовная и экономическая. Фуко отмечает особое свойство власти – в любой социальной структуре, в любой иерархии она вводит “напряжение, конфликт, устанавливая разрыв или порождая сопротивление” [11, с. 4].

Термин “дискурс” имеет много определений в современной лингвистике, в частности, И.В. Силантьев дискурсом называет “устойчивую, социально и культурно определенную традицию человеческого общения” [12, с. 78]. Ю.С. Степанов дает более конкретное определение дискурса как особого использования какого-либо национального языка для выражения особой ментальности, а также идеологии, причем это “особое использование влечет активизацию некоторых черт языка и, в конечном счете, особую грамматику и особые правила лексики” [16, с. 38].

Что же касается понятия “дискурс власти”, то здесь среди многочисленных исследований лингвистов, посвященных этой проблематике, будет интересно упомянуть наблюдение В. Согомоняна, отмечающего, что дискурс власти связан с практикой руководства и манипуляции чувствами, поведением, мышлением людей при помощи особых типов языковых действий: язык власти “обретает удвоенный эффект в плане воздействия, манипулятивности и является “лакмусовой бумагой некоторых политических качеств той или иной власти” [14, с. 37].

Согласно Фуко, дискурс сам по себе является средством и источником власти [18]. Дискурс власти, как любой дискурс, осуществляется в речи, письме, имеет вербальную и невербальную составляющую. Ролан Барт считает “дискурсом власти любой дискурс, рождающий чувство совершенного проступка и, следовательно, чувство виновности во всех, на кого этот дискурс направлен” [1].

Итак, в целом, по мнению лингвистов, у власти особый дискурс, обусловленный асимметричными отношениями между людьми.

В. Согомонян перечисляет детально изученные лингвистами советский политический дискурс, дискурс нацистской власти, дискурс демократической власти, дискурс власти в США, дискурс власти в условиях сетевой культуры, дискурс

политического постмодерна, дискурс российской власти [14, с. 34]. Е.Г. Борисова выделяет основные типы дискурса современной российской власти (политического дискурса): либеральный (западный), коммунистический, патриотический (национально-клерикальный), дискурс православных антиглобалистов и дискурс собственно власти, а также дает характеристики обозначенных дискурсов. Так, для либерального дискурса, по мнению Е.Г. Борисовой, характерны ориентация на современно образованного человека, большое количество заимствований из политологии и экономики, сложный синтаксис, высококнижный стиль, наличие выводов, нередко ирония. Особенности патриотическо-клерикального дискурса являются книжный язык, редкие западные заимствования, преобладание философских и церковных греческих терминов, экспрессивный (страстный) характер; особенности дискурса православных антиглобалистов – изобилие “церковнославянизмов”, церковной терминологии, цитаты из Библии, житийной литературы, эмоциональность, темпераментность. В коммунистическом дискурсе Е.Г. Борисова выделяет страстность, совмещаемую с научностью, термины марксизма, а также штампы советской эпохи. Для дискурса власти самой по себе в настоящее время свойственен официально-деловой стиль, сохранение штампов советской эпохи, за исключением идеологических (советских) стереотипов [2, с. 28-30].

В нашем небольшом исследовании мы постараемся описать дискурс двух типов власти относительного превосходства – дискурс деструктивной власти, т.е. власти, безнаказанно творящей зло, и дискурс власти, способной к покаянию, опираясь на примеры исторической, документальной и художественной литературы.

Большое количество примеров дискурса деструктивной власти можно найти в документальном автобиографическом романе Е.Гинзбург “Крутой маршрут”, рассказывающем об ужасах сталинских репрессий. Кандидат исторических наук, член ВКП(б) с 1932 года, с 1934 г. заведующая кафедрой ленинизма Татарского коммунистического университета, Евгения Гинзбург была репрессирована в 1937 году и, будучи приговорена по 58 статье к заключению, провела 10 лет в советских тюрьмах и колымских лагерях, 8 лет в ссылке. В своем романе Е.Гинзбург описывает многочисленные случаи страшного саморазрушения человеческой личности, оказавшейся у власти, которая в силу сложившихся обстоятельств безнаказанно творит зло. Вот как автор обрисовывает дискурс деструктивной власти на примере одной из начальниц лагеря, которая имела должность “начальника колонны”. В описываемой ситуации автор романа осмелилась вежливо обратиться к этой начальнице колонны со своей просьбой, назвав ее “товарищ”. И что

же произошло? Бывший комсомольский работник из Одессы, осужденная также по политической “пятьдесят восьмой” статье, но, тем не менее, *сумевшая* занять большую должность, начальница колонны Тамара, имевшая “красивое правильное лицо, окрашенное в розовый цвет [покраснела от гнева и в течение пяти минут] кричала фальцетом, постукивая кулаком по столу” [5, с. 307] на автора романа, еле стоящую на ногах от истощения и цинги. По свидетельству одесситок, знавших эту женщину “по воле”, пишет Е. Гинзбург, до ареста Тамара “была очень хорошей дивчиной, активной комсомолкой, приветливой и доброжелательной к людям” [Там же]. Знавшие Тамару ранее подчиненные ей женщины теперь не смели походить к ней как старые знакомые – начальница колонны находилась постоянно на грани раздражения, была всегда готова “скандалить и оскорблять людей, находящихся под ее властью” [Там же]. Автор документального романа своим наивным обращением “товарищ” вызвала в Тамаре воспоминания о том прошлом, которое мешало теперь ее карьере [5, с. 307-309]. Е. Гинзбург пишет, что такое состояние сознательного беспамятства объяснялось презрением к людям и в то же время скрытым страхом перед ними. Вокруг начальницы колонны существовали многочисленные угодники и подхалимы, которых она “снисходительно презирала. Тех же, кто молчанием и взглядами показывал, что понимает механизм ее деятельности, она остро ненавидела и преследовала” [5, с.308]. Е.Гинзбург свидетельствует, что в своей нелегкой жизненной практике в лагерях ГУЛАГа она “нередко встречала образцы такого полного смещения личности в условиях лагерной борьбы за существование. Прежнее оказывалось у некоторых вытесненным окончательно. На его месте возникал другой человек, и этот человек был страшен. Это были как бы деревянные куклы-марионетки, без душевной жизни, и главное, без памяти” [Там же].

Вышеописанный пример дискурса деструктивной власти в таком гипертрофированном виде проявляется в экстремальных обстоятельствах (каковы были обстоятельства в сталинских лагерях ГУЛАГа), но, несомненно, что в более сглаженных формах и вариациях он встречался и встречается в обычной жизни в человеческом обществе. Его основной механизм остается одинаков, и его основные составляющие связаны с характеристиками деструктивной властолюбивой личности, т.е. личности, по сути демонической, разрушающей вокруг себя личный мир подчиненных для самоутверждения и карьеры. Высокое самомнение такой личности, презрительное отношение к подчиненным, в том числе к угождающим ей, сознательная потеря памяти в отношении людей, с

которыми эта личность была в обычных человеческих отношениях до того, как получила власть, – все эти и другие особенности деструктивной власти ярко проявляются в ее дискурсе, которому характерны экспрессивный (раздражительный) характер, грубая разговорная лексика, простой синтаксис, глумление и насмешки над подчиненными, занимающими более низкую ступень иерархической лестницы, угрозы в адрес подчиненных, когда-то бывших верными соратниками, а сейчас либо осмеливающихся указывать власти на ошибки, либо напоминать ей о своих добрых отношениях с ней, отсутствие чувства сострадания к подчиненным, лживые высказывания и высказывания, обесценивающие труд подчиненных, который, тем не менее, после глумления над ним, остается востребованным и т.д., и т.п.

Профессор Тён Ван Дейк, изучающий проблемы социальной и политической обусловленности языковых явлений, пишет, что “несмотря на то, что дискурс можно трактовать как просто “слова” (а значит, он не может покалечить нас, как это могут сделать камни или палки), тексты и речь играют ключевую роль” в дискриминационной практике элиты, злоупотребляющей своей властью [3].

Естественно, что в состоянии полной безнаказанности человек у власти, делающий из себя “единственную точку реальности”, никогда не сможет покаяться и попросить прощения лично у оскорбленного им подчиненного – напротив, он будет только совершенствоваться во зле, пока внешние обстоятельства не остановят его. Вопрос о покаянии искусственно остановленного зла остается открытым, по всей видимости если произойдет что-то подобное, то нужно думать, что это будет ложное покаяние, т.е. вряд ли можно ожидать здесь того истинного покаяния, о котором святые отцы Церкви говорят как об изменении ума.

Противоположностью описанного дискурса деструктивной власти является покаянный дискурс власти. Примеры такого дискурса найти трудно, и в основном они находятся в литературе, так или иначе связанной с христианством, с Православной Церковью. Так, например, афонский старец советует власть держащим: “Если вы каким-нибудь образом огорчили слугу, то употребите такое средство, чтобы он забыл сделанное ему огорчение” [13, с. 8]. Но нас будет интересовать не предание старцев, и не традиционная православная богослужебная литература, в которой говорится о покаянии (например, знаменитый “Покаянный канон прп. Андрея Критского”, читаемый всем священством и мирянами во время первой недели Великого Поста), и не дискурс настоятелей православных храмов и архипастырей, приносящих перед *всей* церковной паствой (т.е. фактически

безлично) слова покаяния в Прощенное Воскресение перед началом Великого Поста. Нам будет интересно описание покаянного дискурса власти, адресованного к отдельной личности.

Так, например, литературно зафиксированный покаянный дискурс власти мы находим в воспоминаниях об императоре Николае I.

В 1849 году, после того, как выяснилось, что во время обнаружения политического кружка Петрашевского П.С.Львов, штабс-капитан Лейб-Егерского полка, был по ошибке арестован и посажен в крепость, его после первого допроса как пострадавшего невинно отпустили, а на майском параде в Царицыно, который вскоре состоялся, император Николай I остановил парад и подозвал шедшего впереди своей роты П.С. Львова к себе, а затем в полной тишине в присутствии войск и огромного количества народа произнес громко: “Штабс-капитан Львов! Вы ошибочно были заподозрены в государственном преступлении. Перед всем войском и перед народом прошу у вас прощения”. Когда же Великий князь Михаил Павлович сказал Львову, что Государь хотел бы также вознаградить его за прискорбную ошибку, то Львов, пораженный удивлением и восторгом, ответил, “что в словах Государя самую высшую награду он уже получил и более ничего не желает” [7, с. 267-268].

Еще один, ставший легендарным случай, когда сам император просил прощения у подчиненного, следующий: “Во время летних маневров гвардейского корпуса Император Николай послал флигель-адъютанта князя Радзивилла передать начальнику 21 кавалерийской дивизии генералу Пенхержевскому приказание: обскакав артиллерийскую батарею, сделать кавалерийскую атаку”. Князь Радзивилл по неясным причинам не передал точно указание императора и Пенхержевский не исполнил маневр должным образом, после чего Николай публично сделал начальнику дивизии выговор. Генерал Пенхержевский отвечал императору, что он исполнил порученное приказание, когда же император поинтересовался, кто передал ему такое приказание, генерал, не желая подводить князя Радзивилла, сказал, что забыл, по причине чего получил очередную порцию порицания от императора. Вечером того же дня князь Радзивилл явился с повинной к императору и, защищая генерала, признался в своей вине. Князь Радзивилл получил от Государя похвалу за откровенность, а на следующий день император приказал ему собрать у его ставки генералов. В назначенный час он вышел к собравшимся и сказал следующие слова: “Я вас собрал, господа, чтобы честно исполнить долг справедливости. Меня величают великим человеком и ставят на какой-то пьедестал. Но сам я сознаю, что часто впадаю в провин-

ности и не всегда сдерживаю свою горячность <...> Под первым впечатлением я иногда бываю несправедлив, таким был я вчера с одним из уважаемых мною офицеров” [7, с.268]. Затем император попросил Пенхержевского подойти и, обращаясь к нему, продолжил: “Я вчера тебя оскорбил публично и при всех приношу сегодня извинение. Прощаешь ли меня?” Тронутый генерал наклонил голову, чтобы скрыть слезу “Обними меня! – вскричал Государь и крепко прижал его к груди. Затем, обращаясь к Радзивиллу, продолжил: “Благодарю тебя за доставленный мне случай покаяться в грехах и отдать должное моему уважаемому начальнику дивизии” [7, с. 268-269].

Обратим внимание, что данные случаи описываются в виде легендарных историй, которые стали издаваться еще в XIX веке в серии под названием “Исторические рассказы и анекдоты. Из жизни русских государей и замечательных людей XVIII-XIX столетий”. Этим самым указывается, что подобные случаи покаянного дискурса власти воспринимались в Российской империи как исключения, нечто из ряда вон выходящее, но достойное исторической памяти.

Среди современных источников, прямо посвященных покаянному дискурсу власти, любопытно упомянуть результаты исследований в сфере менеджмента, размещенные на HR-Portal. Анонимный автор публикации, размещенной на этом портале в августе 2014 г., приводит несколько историй, как современные менеджеры ради сохранения доверия в своей команде при совершении ошибок, в том числе нравственного характера, по отношению к своим подчиненным, не стесняются извиняться перед сотрудниками. Некий Макс Джексон, президент сети коммуникационных агентств Sudler & Hennessey, считает, что “промолчать после допущенного серьезного промаха – значит снизить уровень доверия в коллективе” [8]. В сфере современного бизнеса, согласно результатам исследований одной британской компании 2013 г., руководители, не могущие взять на себя ответственность за свои ошибки, снижают уровень доверия подчиненных к самим себе, и, таким образом, вовлеченность персонала в общее дело: в результате персонал начинает относиться “к работе более формально, показывает худшую производительность” [8], что ведет в конечном счете к снижению финансовой прибыли. Интересно и приведенное в этой статье наблюдение одного из представителей современного русского бизнеса – генерального директора по исследованиям и разработкам в России компании Intel Валерия Черепенникова по поводу того, что российским бизнесменам-управленцам, которые выросли при авторитарном режиме (имеется в виду в советскую эпоху), очень трудно извиняться перед ниже-

стоящими, по сравнению с их более молодыми коллегами-управленцами. Об этой особенности управленцев-менеджеров с советским воспитанием говорит также Алексей Коровин, руководитель блока “Розничный бизнес” Альфа-банка: “В России начальники не любят признавать своих промахов, это считается признаком недалёковидности. Иной раз, когда руководитель признается в своей ошибке, он тут же рассказывает, частью какой невероятной победы она оказалась” [8].

Несмотря на скудные сведения о покаянном дискурсе власти, приведенные в данной статье, мы можем сделать следующие выводы. Для христианской единоличной власти, способной к покаянному дискурсу, в случае совершения оскорбления своего подчиненного характерен публично совершаемый акт покаяния, торжественная лексика, высокий слог, искреннее раскаяние и признание в своем грехе, открытая, искренняя демонстрация покаянных чувств. Для управляющих современного бизнеса, которые работают в командах, характерно практическое обоснование покаянного дискурса власти перед подчиненным тем, что он способствует укреплению связей сотрудничества и соответственно успешной работе в команде, росту производительности труда и финансовой прибыли предприятия.

Нет никаких статистических данных, которые могли бы показать истинную картину, какой дискурс власти относительного превосходства – деструктивный или покаянный – более всего распространен в современном российском обществе. Можно предполагать, что в малых коллективах (в производстве, бизнесе, образовании), где важна работа команды, покаянный дискурс власти встречается с большей вероятностью. Также, очевидно, что мы будем наблюдать покаянный дискурс власти в российских коллективах, возглавляемых руководителями, рожденными, скорее всего, начиная с 90-х гг. XX в.

Деструктивный же дискурс власти в современном российском обществе можно ожидать в организациях, возглавляемых руководителями, которые получили советское воспитание и склонны к авторитарному управлению. И все же, несмотря на отсутствие покаянного дискурса власти и, казалось бы, беспредельное торжество зла в той или иной структуре (в открытой или скрытой форме), подчиненные, испытывающие несправедливое отношение к себе или наблюдающие такое отношение к своим сотрудникам со стороны власти, находящейся в состоянии аномии, т.е. фактически греха, не должны предаваться унынию или отвечать злом на зло, а руководствоваться словами апостола Павла: “Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу [Божию]. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь” (Рим.12:19).

Библиография

1. Барт Р. Нулевая степень письма. – М.: Академический проект, 2008. – 432 с.
2. Борисова Е.Г. Особенности антиглобалистского дискурса в России // Известия УрГПУ. Лингвистика. Вып. 17. Екатеринбург, 2005 – 228 с. – С.26-35.
3. Ван Дейк Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации [Электронный ресурс]: сайт. – URL: <https://postnauka.ru/longreads/21573> (дата обращения: 15.03.2020).
4. Воронцова М.В., Бюндюгова Т.В., Макаров В.Е. Теория деструктивности: учебное пособие для студентов, обучающихся по направлению подготовки 040400.62 Социальная работа (бакалавр). – Таганрог: издатель А.Н. Ступин, 2014. – 360 с.
5. Гинзбург Е. Крутой маршрут. Хроника времен культа личности. – М.: АСТ, 2016. – 878 с.
6. Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев. Издание Введенской Оптиной пустыни, 2000, тт. 1-2., т. 2.
7. Исторические рассказы и анекдоты. Из жизни русских государей и замечательных людей XVIII-XIX столетий / Ред.-сост. Судникова И.В. – М.: Русский издательский центр, 2012. – 464 с.
8. Как научить начальника извиняться [Электронный ресурс]: сайт. – URL: <https://hr-portal.ru/article/kak-nauchit-nachalnika-izvinyatsya> (дата обращения: 16.03.2020).
9. Кандалинцев В. Г. Учение Оптинских старцев. – М.: ООО ИПЦ Маска, 2010. – 346 с.
10. Новый энциклопедический словарь. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2002. – 1455с.
11. Сидоров-Моисеев И. И. Проблема власти в классической психиатрии: постструктуралистский подход // Vox. Философский журнал. Декабрь 2011. Вып. 11. – С. 1–14.
12. Силантьев И.В. Дискурс и жанр // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2010.Т.9, выпуск 6: Журналистика. – С. 78– 83.
13. Советы Старца христианам, живущим в миру // С.А. Нилус “Святыня под спудом”. – Греция: Издание Монастыря Параклита. Оропос Аттикис, 2012. – 16 с.
14. Согомоян В. Что такое дискурс власти? // XXI Век, № 1 (21), 2012 .– С. 37-51.

15. Соловьев В.С. Власть, понятие // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза, И.А.Ефрона. – СПб., 1890-1907. <http://www.vehi.net/brokgauz/>.
16. Степанов Ю.С. Альтернативный мир. Дискурс. Факт и принцип Причинности // Язык и наука конца XX века – М.: РГГУ, 1995. – 432 с.
17. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. – М.: АСТ, 2003.- 640 с.
18. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. - 448 с.

УДК 70.2-2-1/-9-2-9

Роман Валерьевич Капинос,
к.э.н., доцент, магистр теологии, доцент НИУ БелГУ, научный сотрудник
Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью), Россия, г. Белгород
rkapinos@yandex.ru

Первые опыты ученого атеизма (Тит Лукреций Кар “О природе вещей”)

Аннотация. В данной статье обстоятельно рассматривается история возникновения атеизма как научного явления. Особый акцент в статье делается на проблеме доказательств научно-атеистического мировоззрения и их несостоятельности. К основным выводам можно отнести следующие. “О природе вещей” Тита Лукреция Кара в зачаточном состоянии содержит в себе все последующие аргументы ученого мира в пользу атеистического представления о мире и всю атеистическую методологию. “Поэтическая монография” Лукреция, сохранившаяся практически в полной неизменности на протяжении тысячелетий, и достаточно рано вновь обнаруженная исследователями, оказала решающее влияние на всех последующих мыслителей атеистической направленности. Во-первых, уже здесь широко применяется методы системы, логической последовательности, объективной отстраненности мыслителя от объекта рассмотрения. Во-вторых, философия атеизма уже у Тита старается во всем опираться на научные факты – эмпирический способ доказательств. В-третьих, уже у Лукреция научный атеизм показывает и свою слабость, так как, применяя те же методы логики или опираясь на эмпирические факты, легко доказать диаметрально противоположную атеизму точку зрения. В-четвертых, у Тита, как и последующих атеистов или антиклерикалов, отсутствует строгая последовательность применения изначально используемых научных методов, а также нет четкости определений и классификаций. В то же время, изучение подобного рода трудов атеистической направленности чрезвычайно важно для современного православного миссионера, как и христианина в целом, поскольку дает возможность увидеть все недостатки, промахи, слабости идейного противника и научиться аргументированно возражать современным атеистам от науки.

Ключевые слова: “О природе вещей”; Тит Лукреций Кар; атеизм; наука; доказательство; логика; система; эмпирические данные; атомы.

Kapinos Roman V.,
PhD (economic sciences),
associate Professor, master of theology,
Researcher of the Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
rkapinos@yandex.ru

The first experiments of scientific atheism (Titus Lucretius Carus “On the nature of things”)

Abstract: The article discusses in detail the history of atheism as a scientific phenomenon. A special emphasis is placed on solving of a problem of evidence of scientific atheistic outlooks and their failure. The main conclusions are as follows. Titus Lucretius Carus’s “On the nature of things” contains in rudimentary all the subsequent arguments of the scientific world in favor of an atheistic view of the world and all the atheistic methodology. The “poetic monograph” of Lucretius, preserved almost completely unchanged for thousands of years, and rediscovered quite early by researchers, had a decisive influence on all subsequent thinkers of atheistic orientation. Firstly, methods of a system, logical sequence, and objective keeping away of the thinker from the object of consideration are already widely used here. Secondly, the philosophy of atheism of Titus already tries to rely on scientific facts in everything, which is an empirical way of proof. Third, Lucretius scientific atheism also shows its weakness, because using the same methods of logic or relying on empirical facts it is easy to prove a point of view diametrically opposed to atheism. Fourth, Titus, as well as subsequent atheists or anti-clerics, has not got a strict sequence of application of the originally used scientific methods, and there is no clarity of definitions and classifications. The study of such works of atheistic orientation is extremely important for a modern Orthodox missionary, as well as for a Christian in general, because it makes it possible to see all shortcomings, mistakes, and weaknesses of an ideological opponent and to learn to argue against modern atheists from science.

Key words: “On the nature of things”; Titus Lucretius Carus; atheism; science; proof; logic; system; empirical data; atoms.

Слово “атеист” греческого происхождения, в переводе означает “безбожник”.

Атеист – это человек, отрицающий существование Бога или, иначе говоря, навязывающий, что Бога нет (Пс. 13, 1).

Атеизм бывает пассивным и деятельным.

Пассивный атеист убежден в том, что Бог – это выдумка людей, но никому не навязывающий свою точку зрения. Пример – современные жители Эстонии, до 70% которых считают себя атеистами [12, с. 10].

Деятельный, активный атеист – агрессивно и воинственно защищающий свои убеждения и старающийся всех обратить в свою веру. Пример – Владимир Ильич Ленин, создатель книг “О воинствующем материализме”, “Материализм и эмпириокритицизм”, Жюльен Офре Ламетри или Емельян Михайлович Ярославский, при рождении Миней Израилевич Губельман, редактор журналов “Безбожник”, “Безбожный крокодил”, “Безбожник у станка”, председатель “Союза воинствующих безбожников” [10].

Можно выделить также ложного атеиста – человека, определяющего себя как атеиста, но по сути своих убеждений атеистом не являющегося. Пример – немецкий философ Артур Шопенгауэр [17].

Атеиста следует отличать от агностика и антиклерикала. Большинство признающих себя в наши дни атеистами являются по своим убеждениям агностиками или антиклерикалами.

Агностик – человек, честно признающий, что не знает, есть Бог или нет.

Антиклерикал – отрицательно оценивающий деятельность церковной организации и института священства.

При этом, к примеру, антиклерикал может вполне считать себя верующим человеком. Пример – Вольтер, Жан-Жак Руссо, Аристофан, М. Монтень [1, 3, 4, 11, 13].

Следует выделить также человека нерелигиозного – не интересующегося религиозной верой; по своей психологии и складу характера не думающего над религиозными вопросами; не способного жить религиозной жизнью, подчиняя себя высшей воле. К таким людям сам себя причислял Фридрих Ницше [6].

От нерелигиозного человека следует отличать ещё некультового человека – человека, отказывающегося соблюдать религиозные обычаи, не посещающего храмы и церковные службы, не отмечающего религиозные праздники.

Есть еще категория неконфессиональных людей – не признающих своей принадлежности ни к одной из религиозных конфессий – религиозных объединений, и межконфессиональных личностей – не определившихся и находящихся в стадии

осмысления своей принадлежности к определенной религиозной организации; в одинаковой степени признающих свою принадлежность к нескольким религиозным организациям; свободно переходящим из одной религиозной организации в другую. К такой группе принадлежали многие представители древнего еврейского народа, весьма непосредственно, как показал князь С.Н. Трубецкой, сочетавших в себе двоеверие [16, с. 300, 315], а также Жан-Жак Руссо, легко перешедший из протестантизма в католицизм – а затем – из католицизма снова в протестантизм. Практика показывает, что такого рода религиозная неопределенность или религиозное безразличие всегда ведёт, если не у оригинальных мыслителей, то у их последователей и учеников, к прямому атеизму.

Можно выделить также атеистических идеалистов и материалистических верующих. К атеистическим идеалистам относился Артур Шопенгауэр, утверждавший, что материализм – это самое примитивное, грубое представление о жизни, которая навсегда для человеческого разума остаётся тайной, и при этом признававший религиозную веру детской сказкой, которую разделяют даже взрослые [17, с. 250, 500].

Мы не можем в точности сказать, когда возникло философское учение, мировоззрение или идеология атеизма.

Чтобы ясно определить время возникновения *философского учения* атеизма – то есть системы взглядов, сложившихся в уме профессионального мыслителя, имеющих целью отыскание истины, но никак не претендующих на её открытие – мы должны назвать имя первого философа-атеиста, что было затруднительно даже для древних ученых.

Дабы определить возникновение атеистического *мировоззрения* – то есть системы взглядов, свойственных любому человеку и составляющих уникальную особенность его личности – мы должны назвать первую исторически достоверную личность, которая достаточно твёрдо придерживалась бы атеизма – что так же невозможно в силу давности лет, великого множества людей да и понятной скрытности первых атеистов.

Можем ли мы определить в точности хотя бы период возникновения идеологии атеизма, то есть мировоззрения, охватывающего большие массы людей и в конечном итоге разделяемого большинством народа? И это проблематично, так как народное мировоззрение всегда очень неустойчиво и подвижно [7, с. 147].

Одно мы можем сказать твердо: древность фактически не знала атеистов [5, с. 285].

Подчас возникали достаточно сильные антиклерикалы, объявлявшие войну церковным институтам и деятелям; скептики, с сомнение относившиеся к народным верованиям; гедонисты, знающие лишь радости этого мира [9, с. 295].

Первые же откровенные атеисты возникают с развитием капитализма, на почве антирелигиозной атмосферы, распространившейся в народе вместе с быстрым увеличением всевозможных материальных благ, то есть не раньше 16-17 столетий [8, с. 168].

В то же время, от древнего мира сохранилось сочинение, созданное философом, никогда не определявшим себя как атеиста, но оказавшим своим трудом решающее влияние на формирование и развитие всей последующей атеистической мысли – “О природе вещей” Тита Лукреция Кара.

Тит Лукреций Кар, автор самого большого атеистического стихотворения, 1-й век от Рождества Христова, умирает спустя примерно 20 лет после Воскресения Христа, прожив около 50 лет (43-55, по разным данным), по одним сведениям – кончая жизнь самоубийством, по другим – измученный дурной болезнью или неумеренностью в любви.

Его единственная, но грандиозная поэма “О природе вещей”, этот страстный гимн жизни, на протяжении тысячи строк, в 6-ти книгах, воспевающая красоту природы, завершается ужасными картинами чумы в Афинах, продолжавшейся 4 года в 5-м веке до Рождества Христова и унесшей $\frac{1}{4}$ (более 30 тыс.) жителей полиса. Величественные картины природы, облака, громоздящиеся на горах, вспыхивая молниями, превосходящими по яркости и силе солнечные лучи, брызги света из небесного жерла, ветер, сбивающий или разрывающий тучи с величавым громом, тончайшие частицы атомов, как узорным бисером вышивающие прекрасную картину природы, – и мир людей, сбившийся в войну на узком пространстве города, зараженный смертельной болезнью и умирающий больше от скопления, грязи, страха, нежелания выйти из городских стен. Люди, потерявшие человеческий облик, махнувшие на всё рукой, не заботящиеся ни о себе, ни о других, утратившие веру и гибнущие в храмах, бросающие покойников в чужие костры и сами падающие рядом, измученные от жажды, кидающиеся в колодцы вниз головой. Все эти картины, завершающие поэму, писались, несомненно, уже смертельно больным или смертельно уставшим человеком, который как никто другой чувствовал мучения древних страдальцев, живших за 700 лет до него; человеком, который так страстно пытался убедить всех и самого себя в необходимости полного бесстрастия – но так и не достигший его даже сам.

Тит Лукреций был одним из первых в истории человечества ученых, близких атеизму, более последовательным в своём атеизме, чем даже его учителя – древнегреческие философы Левкипп, Демокрит и Эпикур. В целом его учение отличается:

1. системностью;
2. логической последовательностью;
3. ясностью идей;
4. определением понятий;
5. наличием как эмпирических, так и логических доказательств;
6. опорой на предшествующую научную и философскую традицию.

То есть налицо все основные признаки научного текста.

При этом, правда:

1. системность текста часто разрывается из-за увлечения поэтическими образами;
2. логическая последовательность не всегда строго выдержана и часто заменяется художественными метафорами;
3. некоторые идеи, в особенности оригинальные, слишком туманны;
4. многим важнейшим понятиям, к примеру “Природе”, вообще не дается определения;
5. доказательства подчас откровенно вымученные, выдуманные или слишком наивные даже для I-го века, в особенности после Аристотеля и Платона;
6. учение опирается в основном только на одну традицию атомистов, при этом обойдены вниманием и даже не подвергнуты критическому анализу множество иных, значительно более распространенных школ древнего мира: академики, перипатетики, стоики, скептики.

Система положений Тита Лукреция Кара строится на следующих посылах:

1. Люди напрасно боятся божьего гнева, поскольку все несчастья в мире: грозы, ураганы, наводнения, засухи происходят в результате свободной игры сил природы, а не воли богов.
2. Основа всех сил природы – это движения мельчайших частиц – атомов, сцепляющихся и отталкивающихся друг от друга.
3. Поскольку все явления мира происходят по случайному движению атомов, на которые не влияют не только боги, но не могут повлиять и люди, нам следует спокойно наблюдать это броуновское движение частиц – в любом случае, мы не способны ничего изменить и зря стали бы волноваться.

Греки и римляне своего главного бога Зевса (Юпитера) всегда изображали громовержцем, самым грозным из богов, мечущим чудовищные по силе молнии в непокорных его воле. Поэтому так важно было Лукрецию развенчать представление о боге как источнике грозы – молний и грома. И Тит чрезвычайно тщательно исследует вопрос происхождения гроз:

1. Почему молния часто не наказывает преступников, но поражает невинных и даже святых?
2. Почему молнии часто ударяют в пустынные места, зря тратя свою силу?
3. Почему молнии достаточно часто поражают самые высокие места, по общепринятому представлению – обиталище богов?
4. Почему молнии подчас одновременно ударяют во множество мест – неужели сила единого бога способна рассеиваться?
5. Почему грозы исходят из тёмных туч? – неужели богу необходимо скрыться, прежде чем показать свою силу? но почему всемогущий бог не может показать свою мощь в грозе при ясном небе?

Все эти вопросы носят риторический характер – они лишь показывают, что бог не может иметь никакого отношения к возникновению гроз – одного из самых сильных и страшных явлений природы.

И тут же Тит с научной точностью старается объяснить природу грозы: она возникает вследствие столкновения больших масс мелких частиц, составляющих дождевые тучи, и приводимых в движение сильными порывами ветра.

Итак, причина гроз, по Лукрецию, не бог, но молекулы воды и воздушные массы.

Чтобы доказать, что и любовь возникает без всякого воздействия богини Венеры и излишне ходить в храмы с просьбами о помощи в обретении потомства, Тит с обстоятельностью врача описывает процесс зачатия, рассказывая о созревании организма, о его готовности к деторождению, о возникновении чувств между мужскими и женскими личностями как обязательном условии зачатия даже среди животных. Физиологическую гармонию супругов он советует дополнять психологическим соответствием, ибо, как правильно он замечает, только гармония рождает и любовь, и плоды этой любви – детей. Советы древнеримского философа соответствуют современным представлениям о счастливом браке. При этом знание определенной технологии страсти дает возможность почти безошибочно обеспечивать зачатие, не прибегая к молитвам богам. С медицинской скрупулёзностью Тит описывает и физиологические причины, по которым такое зачатие оказывается невозможным или затруднительным.

Ученый показывает, какой великой силой обладает чувство любви, позволяющее видеть в партнере часто достоинства, которых в действительности у него нет, и оправдывать любой его недостаток. Любовь заставляет человека забывать не только несовершенства любимой, но и забывать обо всех обязанностях, а подчас и терять человеческое достоинство.

С прямолинейностью беспринципного циника Тит, как и Овидий, советует лучшее лекарство от любовной горячки – не останавливаться на одном определенном объекте любви: наилучший метод борьбы с половой страстью, по мнению атеистического аморалиста – это удовлетворение страсти любым доступным объектом любви.

Древние греки и римляне верили, что боги подарили человеческому роду все науки, искусства и ремёсла. Чтобы доказать отсутствие божественного участия в просвещении человечества, Тит Лукреций рисует впечатляющую картину постепенного прогресса общества. При этом философ выделяет три движущих силы прогресса:

- природу;
- нужду;
- разум.

Природа научила людей сельскому хозяйству: древние видели, что растения, оказавшиеся в более благоприятных условиях, чем другие, обеспеченные более ярким светом, большим и лучшим участком земли, достаточной влагой, защищенные от ветра значительно лучше развиваются и получают крупнее, обильней и слаще. Из-за постоянного увеличения населения испытывая нужду в достаточном количестве пищи, люди разумно сумели применить и усовершенствовать природные методы, огнем освободив участки земли от леса и распланировав своё хозяйство таким образом, что поля защищались сплошными посадками кустарников, а низкорослые кусты – высокорослыми деревьями садов.

При этом огонь, сжигая леса, плавил металлы – и, заметив, что расплавленное золото, серебро, медь, железо принимает формы углублений в земле, люди научили себя делать орудия труда и оружие, стали заниматься ремеслами.

Слушая приятное пение птиц, шум ветра в кронах деревьев, люди обучились развлекать себя после трудового дня песнями и музыкой духовых инструментов. Так в подражании природе возникает искусство.

Не бог Марс, а природа показала людям и пути ведения войны: сила и ловкость коней, клыки вепрей, рога быков, когти тигров и львов. И опыт выявил,

что лошади, в отличие, к примеру, от львов, кроме силы и ловкости обладают и находчивостью и способностью к дрессировке, поэтому более подходят для военных действий.

У любого вдумчивого читателя Лукреция быстро возникает странное ощущение резкого контраста между исключительными художественными достоинствами его поэмы, богатством сравнений, гибкостью и звучностью и одновременно ясностью и прозрачностью языка, величавой поступью строк, музыкальной красотой словесных сочетаний, удивительными научными прозрениями, на тысячу лет опередившими будущие открытия, высоконравственными принципами и удивительной философской бедностью идей. Да и научные прозрения сочетаются с наивными почти детскими утверждениями, нравственные принципы (“нет от сокровищ для нашего тела Проку нисколько, равно как от знатности или от власти, То остается считать и душе это всё бесполезным” [15, с. 60]) – с поразительными по своей откровенности безнравственными утверждениями (“Сладко... С твердой земли наблюдать за бедою, постигшей другого”, “потому, что себя вне опасности чувствовать сладко” [15, с. 59]). Точно изначально прекрасную умную голову посетила дурная болезнь, какой-то интеллектуальный идиотизм. Для оправдания своего атеизма Тит готов утверждать любую глупость или низость.

Теория атомов нужна Лукрецию только для того, чтобы заменить ими богов. Первые философы Греции утверждали, что в основе космоса лежит одно бесконечное первоначало, из дробления которого, будь это вода, воздух, огонь, разум, возникает затем весь мир. Более поздние философы, которым следует Лукреций, стали говорить, что в основе мира лежит множество мелких частиц, путем соединения которых и возникает космос. В первом случае вселенский пирог уже был готов, и его надо было только разделить, во втором – мыслители описывали подробный рецепт всех мельчайших ингредиентов для его приготовления. При этом боги или давали толчок делению мира или соединению частиц (как у Аристотеля), или были другими именами этих первоначал (как у Гераклита). У Лукреция боги вообще оказываются не у дел: настолько они блаженны.

Теория атомов столь нужна и важна Лукрецию, что для доказательства её он готов на любые допущения. Так, прежде всего, у него нет вообще твердого доказательства самой теории. Он отсылает нас к опыту, который показывает, что все вещи, раз возникнув, затем стремятся к своему всё большему раздроблению и уменьшению – вплоть до, по-видимому, каких-то элементарных частиц. Но почему разъединение всё же должно остановиться на каких-то первичастицах? Иначе по-

гиб бы весь мир, обратившись в ничто, чего не происходит. Но это не значит, что этого в будущем не может произойти, при окончательном раздроблении, продолжающемся тысячелетия, подобно всё сжигающему пламени, как учил Гераклит.

И если предположить существование атомов – как из них возникает видимый мир? Если бы они были неподвижны, мир бы не двигался бы. Значит, первичастицы находятся в вечном движении. Но для их движения нужна пустота – так для одного предположения предполагается другое. Но что это за полная пустота вокруг атомов, ведь даже воздух, ощущаемый нами, никогда не бывает полностью пуст, полный запахов, звуков и паров? Полную пустоту нельзя ощутить, нельзя и вообразить – но её идею надо ввести в учение, иначе невозможной станет теория. И по мере развития учения предположения без доказательств нижутся на нить размышления одно за другим. В пустоте мелкие, но превосходящие её по тяжести первичастицы естественно сыплются вниз, падают в бесконечном падении, как великий вселенский дождь атомов, никогда не прекращающийся – но ведь при такой картине существовали бы только эти мелкие частицы и окружающая их пустота, мы же видим множество более крупных предметов. Как возникает макрокосмос? А для этого Лукреций, вслед за своим учителем Эпикуром, допускает отклонение атомов от их падения, и в результате – столкновения и сцепления. И единственным доказательством этого отклонения атомов от прямого падения является необходимость объяснить возникновение видимого мира. Но ведь это философский подлог, а не доказательство!

При этом по ходу Лукреций делает ещё одно великое научное открытие, вслед за открытием атомов на две тысячи лет опередившее умственный прогресс человечества – и вновь никак не доказывает его, лишь оправдывая необходимостью построения стройного учения: это идея о том, что атомы не имеют цвета, запаха и вкуса и различаются лишь по своей силе и форме [15, с. 78, стих 737], порядку сочетания и движения [15, с. 82, стихи 883-885]. Тит дает наивное доказательство, что если бы атомы имели разные цвета, их соединение приводило бы к полному смешению всех цветов, а значит, краски не возникали бы, правда, тут же сам поправляет себя, говоря, что зачастую как раз из смешения красок и возникают новые цвета, при этом почему-то утверждая, что такие цвета должны быть тогда различимы глазом [15, с. 79, стихи 772-783].

В процессе размышления перед Лукрецием неизбежно встаёт великой важности вопрос, не разрешенный наукой и философией и по наш час: как из неживой природы может возникать природа живая, наделенная чувствами и мыслями? А

может быть, и атомы наделены хотя бы элементарными ощущениями, иначе как они способны порождать одушевленные существа? Но Лукреций уверенно доказывает самому себе возможность из неживой материи возникновения жизни на замечательных по примитивной ненаблюдательности примерах: так, он напоминает нам о дождевых червях, которые будто бы возникают из гниющих комьев земли и древесины [15, с. 82-83, стихи 897- 901]. При этом атомы не могут быть наделены чувством, поскольку де чувство всегда будто бы связано с “жилами, мышцами, мясом” [15, с. 83, стих 905]. Кроме того, будь у атомов чувства, они, как всё живое, были бы смертны, а значит, не могли бы выступать в роли первоначал. Но – не доказано, что всё живое обязательно смертно. И не доказано также, что первоначала не могут быть “временными первоосновами” и умирать вместе с умирающим миром во вселенском катаклизме, как утверждал Гераклит.

Для оправдания своих взглядов Тит делает еще одно бездоказательное предположение, уверенно утверждая, что от всех вещей исходят некие истечения, тонкие флюиды, полные копии самих вещей. Именно благодаря этим копиям мы и видим все предметы: наши глаза улавливают те призраки, которые исходят от всех предметов; именно благодаря этим истечениям мы видим и самих себя в зеркалах или водной глади: здесь мы улавливаем флюиды, исходящие от нас самих. Такой тенью нашего тела есть и наша душа. И как любые миражи и тени исчезают при ярком свете, так и душа рассыпается вместе с гибелью своего оригинала – тела.

За 1600 лет до Ламетри Лукреций уже сравнил наше тело с машиной: он говорит, что рука точно так же, как подъемный кран, передвигает все предметы, а воля действует как ручка, управляющая сухожилиями, точно лебёдками, свобода же воли возникает благодаря отклонению атомов в нас от прямого падения и их толчкам друг об друга [15, С. 67, стих 292].

В конечном итоге Лукреций кончает тем же, чем и все материалисты во все времена: обожествляя материю, или “Природу”, – при этом, как и все материалисты, почему-то не давая четкого определения, что же такое эта “Природа”. Сознание ученого человека, отвергая одних богов, тут же ставит на их место других; сбрасывая с пьедестала древних родовых народных богов греков и римлян, Лукреций сразу же водружает на этот пьедестал единую богиню Природу, сам не замечая, что тем самым только возрождает древнейший культ Матери-Земли: “природа свободной Сразу тебе предстаёт, лишенной хозяев надменных, Собственной волею всё без участия богов создающей” [15, с. 88, стихи 1090-1092], “породила земля...хлебов наливных, виноградников тучных она же Много сама

по себе сотворила вначале для смертных, Сладкие также плоды им давая и тучные пастьбы” [15, с. 89, стихи 1156-1159]. И при этом, как всегда у Лукреция, по ходу он делает ещё одно великое научное открытие – утверждая, что ныне мелкие животные когда-то в древности были огромных размеров [15, с. 89, стихи 1150-1152] – однако, как обычно, никак не доказывая это утверждение!

Проведенный нами обстоятельный анализ образцового атеистического произведения позволяет сделать следующие выводы, важные для современных православных миссионеров и в целом христиан:

1. Атеистическое мировоззрение всегда старается опираться на серьезную научную базу [9, с. 299].

2. Атеистические сочинения обычно стремятся к логической последовательности, системной стройности, опоре на научные открытия и неоспоримые факты видимого мира.

3. При всем стремлении к научному подходу, атеистические труды при внимательном анализе оказываются часто поверхностными, непоследовательными, путанными, противоречивыми в своих доказательствах и определениях [5, с. 286].

Христианским миссионерам следует исходить из выявленных нами характеристик атеистического творчества:

1. В диалоге с атеистами следует опираться на серьезные научные открытия и бесспорные эмпирические факты.

2. Следует использовать последовательную логику, системность, неоспоримо доказывая противоречивость атеистических аргументов.

3. Необходимо объективно, со знанием предмета, показывать непоследовательность, неясность наиболее серьезных атеистических трудов.

4. При этом диалог всегда должен носить уважительный характер, никогда не стоит опускаться до личных выпадов и субъективной неприязни.

Библиография

1. Аристофан. Комедии. В 2-х тт. Т. I. / Аристофан. – М.: ГИХЛ, 1954. – 452 с.
2. Библия, 1990. – Финляндия: Mikkeil. – 1222 с.
3. Вольтер: Статьи и материалы / Вольтер. – Л.: Издательство ЛГУ, 1947. – 224 с.
4. Вольтер: Статьи и материалы / Вольтер. – М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1948. – 500 с.

5. Горобец Н. В., Капинос Р. В. Житие священномученика Антония Панкеева / Н. В. Горобец, Р. В. Капинос // Труды Белгородской Духовной семинарии. – 2017. – № 6. – С. 285-290.

6. Kapinos R. V. Distinctive features of classification of factors determining the economic behavior of economic entities predominantly rural areas from the standpoint of the theory of long waves / R. V. Kapinos, A. I. Dobrunova, O. S. Akupiyanyan, D. P. Kravchenko // INTERNATIONAL REVIEW, 2018., WEB OF SCIENCE – URL: <http://mjl.clarivate.com/cgi-bin/jrnlst/jlresults.cgi?PC=MASTER&ISSN=2217-9739> doi: <https://doi.org/10.32461/2226-3209.1.2018.178145>.

7. Капинос Р. В., Васильев П. А., Плахутин А. Ю. Современные проблемы православной агиографии России / Р. В. Капинос, П. А. Васильев, А. Ю. Плахутин // Труды Белгородской Духовной семинарии. – 2018. – № 7. – С. 143-153.

8. Кириллов В. А., Капинос Р. В. Отношение к труду в ветхозаветное и новозаветное время / В. А. Кириллов, Р. В. Капинос // Труды Белгородской Духовной семинарии. – 2018. – № 7. – С. 168-174.

9. Кириллов В. А., Капинос Р. В. Библейские антиномии о богатстве и накоплении и современная позиция церкви / В. А. Кириллов, Р. В. Капинос // Труды Белгородской Духовной семинарии. – 2017. – № 6. – С. 295-300.

10. Ламетри. Сочинения / Ламетри. – М.: Мысль, 1983. – 509 с.

11. Монтень М. Опыты. В 3-х кн. Кн. 1. / М. Монтень. – М.: Голос, 1992. – 384 с.

12. Полетаева Т. А. Православная культура. История и традиции. В 2-х ч. Учебник, 3-е издание [Текст] / Т. А. Полетаева. – М.: Юрайт, 2018. – 290 с.

13. Руссо Ж.-Ж.: Pro et Contra / Ж.-Ж. Руссо. – СПб.: Издательство РХГА, 2005. – 798 с.

14. Секст Эмпирик. Соч. в 2-х тт. Т. 1. / Секст Эмпирик. – М.: Мысль, 1976. – 399 с.

15. Тит Лукреций Кар. О природе вещей / Тит Лукреций Кар. – М.: Художественная литература, 1983. – 383 с.

16. Трубецкой С. Учение о Логосе в его истории / С. Трубецкой. – М.: АСТ. Фолио, 2000. – 656 с.

17. Шопенгауэр А. О четверяком корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии / А. Шопенгауэр. – М.: Наука, 1993. – 672 с.

УДК 930.85

Бердник Александр Николаевич,
канд. и. н., доцент
Белгородской Православной
Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород,
Berdnik@bsu.edu.ru

Роль духовных традиций в становлении образования и просвещения Белгородского края

Аннотация. Целью данной статьи является анализ исторических источников, содержащих сведения о становлении образования и просвещения на Белгородчине. Делается вывод о выдающейся роли Русской Православной Церкви и Белгородской и Старооскольской епархии в развитии образования не только в Белгородском крае, но и в России в целом.

Ключевые слова: образование, просвещение, духовность, духовное возрождение, университет, монашество, традиция.

Berdnik Alexander N.,
PhD (history),
Associate Professor
of the Belgorod Theological Seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
berdnik@bsu.edu.ru

The role of spiritual traditions in formation of education and enlightenment of the Belgorod region

Abstract: the purpose of the article is to analyze historical sources containing information about formation of education and enlightenment in the Belgorod region. The

author concludes that the Russian Orthodox Church and the Belgorod and Stariy Oskol diocese play an outstanding role in development of education not only in the Belgorod region, but also in Russia as a whole.

Keywords: education, enlightenment, spirituality, spiritual rebirth, University, monasticism, tradition.

Русская Православная Церковь и Белгородско-Старооскольская епархия сыграли огромную роль в становлении и развитии образования и просвещения на Белгородчине и в целом в России, потому что вплоть до середины XVII века духовенство было единственным грамотным сословием, которое занималось просвещением народа.

Первым учебным заведением нашего края, о котором сохранились сведения в исторических источниках, стала духовная школа на территории Свято-Троицкого мужского монастыря. А.М. Дренякин в своей книге “Белгород с уездом: историко-статистический очерк” сообщает, что уже в 1722 году в Белгороде на территории Свято-Троицкого собора при Белгородском архиерейском доме была основана духовная школа для подготовки детей духовенства к священнослужению [2].

В 1726 году школа переведена в Харьковский Покровский монастырь и преобразована в Харьковский коллегиум - высшее учебное заведение, ставшее просветительским центром не только Слободской Украины, но и юга России. В конце 20-х годов в Харьковском коллегиуме обучалось до 800 человек. Среди преподавателей и воспитанников Харьковского коллегиума были философ и поэт Г. С. Сковорода, переводчик М. Ю. Гнедич, физик В. В. Петров и др. Харьковский коллегиум подготовил основу для открытия в 1805 году Харьковского университета - первого университета на юге России.

Одновременно с духовной школой в 1722 году в Белгороде при архиерейском доме Епископ Епифаний открывает “цифирную” школу, что свидетельствовало о существовании на Белгородчине не только духовных, но и светских школ.

В сентябре 1732 года в Белгороде создается гарнизонная школа для обучения “... оных солдатских детей от 7 до 15 лет...”. Всего к концу первой четверти XVIII века по губерниям Российской империи были открыты 42 цифирные школы с двумя тысячами учащихся [4, с.80].

Позднее епископ Белгородский и Обоянский Петр (Смелич) (1736-1744 гг.) открывает низшие славяно-латинские школы в Белгороде, Курске и Старом Осколе.

Белгородская школа располагалась на территории Николаевского мужского монастыря. В школу поступали учащиеся из Хотмыжска, Карпова, Нежегольска, Корочи, Яблонова.

Дети духовенства проходили обучения в епархиальных школах, а дети солдат – в гарнизонных школах.

Дальнейшее развитие образования на Белгородчине и появление первых светских учебных заведений приходится на первую половину XVIII века и связано с проведением Петровских реформ. Рост государственного аппарата требовал грамотных чиновников, армии и флоту необходимы были обученные офицеры, строительство крепостей, каналов и мануфактур требовало людей, владевших техническими знаниями.

Огромную роль в развитии образования на Белгородчине сыграл выдающийся просветитель и православный деятель XVIII века – святитель Иоасаф, возглавлявший Белгородскую и Обоянскую епархию в 1748-1754 годах.

В то время Белгородская и Старооскольская епархия занимала значительную территорию: в ее состав входили части Курской, Харьковской, Воронежской губерний. Святитель Иоасаф особое внимание уделял образованию духовенства, для чего не жалел ни сил, ни своих собственных средств. Он постоянно совершал объезды своей епархии, и его можно было видеть то в Белгороде, то в Харькове, то в большом селении, то в маленькой деревне.

Деятельность Святителя Иоасафа способствовала дальнейшему развитию просвещения в крае. Примечательно, что среди первых 30 студентов открывшегося в 1755 году Московского университета двое были выпускниками белгородских школ. Это – Федор Левицкий и Егор Булатницкий, которые прибыли из Белгорода на занятия в октябре 1755 года. [1]. Сведения об их дальнейшей судьбе еще предстоит разыскать белгородским историкам и краеведам.

Многогранная деятельность Святителя Иоасафа также подготовила все условия для создания в конце 1787 года Белгородской Православной Духовной семинарии с преподаванием философских и богословских наук, первым ректором которой стал архиепископ Белгородский и Обоянский Феоктист (Мочульский). Только за 14 лет (с 1791 по 1805) Белгородская Духовная семинария подготовила более 1000 выпускников в священнослужители, медицину, военную и светскую службу, а когда в 1805 году был открыт Харьковский университет, то из первых 57 студентов 20 являлись воспитанниками Белгородской Духовной семинарии [6].

Выпускниками Белгородской семинарии стали многие известные богословы, историки, литераторы, публицисты. Среди них – митрополит Московский Макарий (Булгаков), автор 12-томной “Истории Русской Церкви”; магистр русской словесности, первый переводчик прозы В. Шекспира в России В.А. Якимов; лейб-медик двух императоров и главный врач русской армии И.А. Енохин; доктор богословия А.М. Иванцов-Платонов; выдающийся публицист, философ, литератор и педагог Н.Н. Страхов, имя которого носит философское общество, созданное в Белгородском государственном университете.

Современная история Белгородской семинарии начинается с 17 июля 1996 года, когда определением Священного синода Русской Православной Церкви было принято решение об открытии в Белгороде Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью), которая в настоящее время подготовила восемнадцатый выпуск.

Во второй половине XIII века в ходе реализации образовательной реформы Екатерины II в Белгороде создается Малое народное училище (1786 г.) со сроком обучения два года, первым смотрителем которого стал Петр Шибекин. В сентябре 1812 года оно было преобразовано в Уездное училище.

Эпоха великих реформ Александра II стала периодом расцвета образования на Белгородчине. В 60-70-е годы XIX века были созданы многие учебные заведения, которые продолжают существовать и до настоящего времени.

В 1860 году были заложены основы женского образования на нашей земле. По ходатайству предводителя белгородского дворянства светлейшего князя Алексея Александровича Салтыкова-Головкина, 12 ноября 1860 года было торжественно открыто первое в городе женское учебное заведение – Белгородское женское училище 2-го разряда, причем дворянство пожертвовало на училище 2150 рублей. С 1865 года белгородское купечество назначило ежегодное пособие училищу по 900 рублей, а в 1871 году оно преобразовано в женскую прогимназию. В 1871 году городское общество при деятельном участии бывшего тогда городского головы Николая Павловича Слатина ходатайствовало о преобразовании прогимназии в полную женскую гимназию. Городская Дума назначила ежегодное пособие по 6000 рублей. Первый выпуск учениц, окончивших курс, состоялся в 1880 году [3, с. 89].

В августе 1874 года по ходатайству городского общества и земства была основана Белгородская мужская египетского Королевского Высочества Герцога Эдинбургского гимназия. (Сегодня в здании бывшей гимназии располагается социально-

теологический факультет им. митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) Белгородского государственного университета). Первый выпуск окончивших курс состоялся в 1879 году. Мужская гимназия помещалась во вновь построенном на средства города и земства великолепном каменном здании.

Великие реформы 60-х гг. XIX века дали мощный импульс для развития всей системы образования, расширение и дифференциация типов начальных школ предъявляли новые требования к учителям. Российская империя нуждалась в педагогических кадрах. Первоначально предлагалось открыть семь институтов “в городах которые будут избраны по усмотрению Министерства Народного Просвещения” по одному в каждом из учебных округов. В 1872 году были открыты первые два института – в Санкт-Петербурге и Москве, позднее – в Тифлисе. В 1874 г. к ним прибавились институты в Феодосии, Глухове (Киевский округ) и Вильне. В 1876 году, девятым по счету был открыт учительский институт в Белгороде. Заведение помещалось в наемном частном доме и готовило воспитанников к учительскому званию для работы в городских училищах. Учительский институт просуществовал более ста лет и стал основой для создания в 1996 году Белгородского государственного университета.

Белгородским купцом Федором Петровичем Морозовым 30 марта 1879 года при сооружении церкви, в построенном им же каменном доме было основано и открыто начальное народное училище в пригородной слободе Савино.

Всего в 1880-1881 учебном году в Белгороде с населением свыше 30 тыс. человек насчитывалось 12 учебных заведений, в которых 102 преподавателя обучали 1757 учащихся [7, с. 63].

В последние годы на нашей земле все больше и больше возводятся храмов. Ведь храмы называют столпами, на которых держатся основы Православия. Именно в храмах и монастырях происходит духовное возрождение человека.

В нашу жизнь возвращается традиция строительства храма или часовни на территории учебного заведения. Студенческий храм во имя святой мученицы Татианы, открывшийся на территории Московского университета, стал первым начинанием. В Белгороде уже построены часовни на территории многих учебных заведений города, включая церковь святого Архангела Гавриила на территории университетского комплекса БелГУ.

Главная задача образовательных учебных заведений Белгородчины на современном этапе состоит в укреплении единства духовного и светского образования, потому что “образование – это созидание в человеке образа Божия”.

Библиография

1. Белявский М.Т. М.В. Ломоносов и основание Московского университета.– М., 1995.– С.168-169.
2. Дренякин А.М. Белгород с уездом: историко-статистический очерк”. – Харьков: Типография Окружного Штаба, Немецкая, 26. – 1882. – С. 25-27.
3. К истории создания Белгородского учительского института: Документы и материалы. Из истории образования на Белгородчине. Выпуск 1 / Составитель А.М. Болгова. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2001. – 100 с.
4. Марголис Ю.Д., Тишкин Г.А. Отечеству на пользу, а россиянам во славу. Из истории университетского образования в Петербурге в XVIII – начале XIX века. - Л., Издательство Ленинградского университета, 1988. – 210 с.
5. Московский университет в воспоминаниях современников: Сборник / Составитель Ю.М. Емельянов. – М.: Современник, 1989. –С.10.
6. Православие и культура в Белгородском крае: Документы и материалы XVIII века / сост. О.Б. Пономарева – Белгород 1999г. – С. 75-160
7. Университетский город России и его традиции: Сб. материалов, приуроченных к 5-летию создание Белгородского государственного университета. 2-е изд., перераб. и доп. / отв. ред. А.Н. Бердник. – Белгород: изд-во БелГУ, 2001. – 230 с.
8. Филарет (Гумилевский). Историко-статистическое описание Харьковской епархии. – М., 1857-1859. – Отд. 1-5.

УДК 7.046.3

Стрелкова Ирина Александровна,
к. и. н.,
доцент кафедры библеистики и богословия
Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
доцент кафедры философии и теологии
НИУ БелГУ
Россия, г. Белгород,
strahova@bsu.edu.ru

Палехская иконопись: истоки и традиция

Аннотация. В статье рассматриваются истоки и традиция палехской иконописи как самобытного и очень специфического искусства, раскрываются его живые источники и выявляются главные тенденции развития. Многие палехские роды иконописцев восходят к XVII веку. Главной чертой творческого опыта Палеха является его народность, прихотливая фантастика. Мастера-иконописца интересует больше не духовный мир человека, а проявление человека в действии. В живописной трактовке религиозных тем появляется элемент сказочности, занимательности, выразившихся в пышной, звонкой декоративности. Обнаруживается также связь палехского художественного образа с поэтическим текстом, на сюжет которого писались иконы. Мастер относится к своему произведению как к предмету прикладного искусства, поэтому он украшает и наряжает икону. В заключение отмечается, что палехская иконопись принесла новые веяния, развила их и создала свою художественную традицию, дошедшую до наших дней.

Ключевые слова: Палех, иконопись, самобытность, народность, сказочность, декоративность, прикладное искусство, ритм, композиция.

Strelkova Irina A.
PhD (history),
Associate Professor of the Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation),

Associate Professor of philosophy and theology
department of NRU “BelSU”
Russia, Belgorod
strahova@bsu.edu.ru

Palekh icon painting: origins and tradition

Abstract: The article discusses origins and tradition of Palekh icon painting as an original and very specific art, reveals its living sources and identifies the main development trends. Many Palekh families of icon painters date back to the 17th century. The main features of Palekh’s creative experience are its folkness, whimsical fiction. The icon-painter is not interested in a spiritual world of a man, but in manifestation of a man in action. In pictorial interpretation of religious themes, it appears an element of fairy taleness, amusement, expressed in magnificent ringing decorativeness. A connection is also found between a Palekh artistic image and a poetic text, according to a plot of which icons were written. A master refers to his work as to an object of applied art, so he decorates and dresses up an icon. In conclusion, it is noted that Palekh icon painting brought new trends, developed them and created its own artistic tradition that has survived to our days.

Key words: Palekh, icon painting, originality, folkness, fairy tale, decorativeness, applied art, rhythm, composition.

Традиционное прикладное искусство России – это часть многовекового национального культурного наследия нашей страны. Икона занимает важное место в системе духовных ценностей. Палехская иконопись представляет одно из направлений самобытного и очень специфического искусства, которому присуща истинная народность, сохранение художественных и регионально-исторических традиций.

Существует достаточное количество научных трудов, в которых рассматривается традиционное прикладное искусство (М.Р. Белоусов, В.Ю. Борисова, Е.И. Васильева, С.Н. Денисова, В.Ф. Максимович, П.Е. Серов, О.В. Федотова) [4, с. 3], но, на наш взгляд, наиболее интересной представляется работа М.А. Некрасова о сущности и значимости народного искусства как неотъемлемой части культуры “Палехская миниатюра”.

Теперь рассмотрим историю палехской иконописи. Интересен тот факт, что самобытность Владимиро-Суздальского искусства в значительной степени опре-

делялась тем, что в этом крае почти не появлялись приезжие мастера, в то время как, по свидетельству летописцев, в Киеве их было очень много. Характерно, что ремесло, расцветшее во Владимире и Суздале, проникло в широкие слои населения и наряду с другими занятиями здесь распространилось иконописание. Если раньше иконы писались в монастырях, то теперь возникают целые мастерские, объединяющие иконописцев из посадского населения. Здесь, как нигде, искусство внедряется в народную жизнь, и поэтому татаро-монгольское иго не смогло его уничтожить.

В эти страшные годы национального бедствия культурная жизнь теплилась в разных уголках страны, в отдельных княжеских уделах, в посадах и монастырях. Все ремесла, расцветшие во Владимире еще при Андрее Боголюбском, продолжали развиваться. Искусство жило в основном в виде кустарного производства, народного творчества. Угасающему монументальному искусству пришло на смену прикладное, большие иконы и фресковую живопись сменили распространившиеся в то время маленькие иконки, которые было легко переносить, спасаясь от врага. В них продолжали жить высокие традиции художественного мастерства.

“Население бежало от татарских погромов в глухие отдаленные места, в дебри лесов, унося с собой “кусочки” былой могущественной культуры. Можно предположить, что и палехское поселение было основано бежавшими из города людьми, занесшими сюда иконописное мастерство” [5, с. 13].

Палех долгое время жил обособленной и замкнутой жизнью из-за своего географического положения. Нет точной даты возникновения села, единственное сведение, сохранившееся из церковной летописи – это запись, что Палех существовал еще до XV века. В летописи говорится: “Село Палех первоначально принадлежало князьям Палецким из рода князей Стародубских. По прекращении рода князей Палецких в XV веке село Палех перешло в казну. В первой четверти XVII века Палех был пожалован Ивану Бутурлину “за московское осадное сидение королевичево” и принадлежал роду Бутурлиных до 1861 года” [2, с. 2].

Палех, пронесший в веках богатство художественно-орнаментальной культуры, как очаг народного творчества возник именно на Владимиро-Суздальской земле. Различные документы первой половины XVII века, дошедшие до нас, свидетельствуют косвенно о развитии иконописного промысла в Палехе.

Многие палехские роды иконописцев восходят к XVII веку. Потомственность иконописного мастерства, передаваемого из поколения в поколение, позволяет

думать, что им занимались в Палехе гораздо раньше. Иконописание было развито в Палехе.

Г. Филимонов пишет о том, что в древние времена палешане писали в “греческом стиле” и были близки к старой суздальской школе [6]. Видимо, когда-то существовала близость с суздальской иконописью, но сохранившиеся иконы от конца XVII и начала XVIII столетия помогают установить связь Палеха со строгановской школой, с одной стороны, и с живописью Поволжья второй половины XVII века – с другой. Это подтверждают многочисленные рисунки палехских иконописцев [5, с. 39].

Палешане возили иконы в Москву и в другие места, выполняли разные заказы. Поэтому общее русло развития древнерусской иконописи не проходило мимо Палеха. В то же время, идя от традиций строгановской живописи XVI века, палехская иконопись имела свой характер, свой путь, где традиция своеобразно преломлялась в свежей непосредственности народного чувства. “Палехский иконописец – крестьянин, связанный с землей и сохой. С началом полевых работ он оставлял свою кисть и отправлялся в поле, в то время как торгово-промышленное население Мстеры и Холуя совсем не занималось земледелием” [5, с. 39].

Связь с землей помогла палешанам дольше сохранить многие черты крестьянского быта, отразившиеся и на характере их творчества. Палехская иконопись, более каноничная, чем холуйская, мстерская, и строже подчинявшаяся давно устоявшимся в веках приемам, в то же время ярко соединила в себе традиционное мастерство ремесленника с непосредственностью чувства крестьянского художника. Именно здесь коренится одна из существенных сторон художественной традиции искусства Палеха. И не случайно именно Палеху в советское время суждено было развить ту высокую орнаментальность, которая составляет основную черту народного искусства, тот сказочный характер образа, которым проникнута вся древнерусская живопись XVI-XVII веков.

Палешане писали иконы в свободное от полевых работ время, в основном зимой, так же, как крестьяне расписывали прялки или резали по дереву. Работали не спеша, по домам, создавали главным образом дорогие иконы, отличавшиеся высоким качеством.

Из сохранившихся палехских икон памятниками самобытного, вполне своеобразного стиля являются иконы конца XVII и XVIII веков: “Всех скорбящих радость”, “Рождество Богородицы”, “Илья пророк”, “Воздвижение”, акафисты Николаю, Спасителю и Богоматери.

Эти иконы ярко выражают живую струю древнерусского искусства, которое в XVIII столетии, когда господствовала светская живопись, сохраняло свое последнее цветение в отдаленной от центра провинции.

Еще мало изучен этот поздний период в древнерусской живописи, но целый ряд найденных и расчищенных за последнее время икон Калуги, Твери, Вологды и других городов говорит о его самобытности и художественной значительности. В этой связи сохранившиеся палехские иконы оказываются особенно интересными, так как представляют целую живописную школу, до сих пор неизвестную.

Кроме того, исследование палехской иконописи позволяет выяснить традиционные черты древнерусского и народного искусства, лежащие в основе палехских лаков и определившие оригинальный характер их образного строя.

Палехская иконопись XVIII века продолжала ту традицию в древнерусском искусстве, которая во второй половине XVII века выразилась в живописи городов Поволжья, по-своему воплощая реалистические искания и новые веяния эпохи. В это время особенно повысился интерес к самой человеческой жизни, в живописи появилось стремление к реальному правдоподобию. Иосиф Владимиров в своем трактате об иконописании говорил: “Где такое указание обрели несмысленные любители предания, которое повелевает одною формою, смугло и темновидно святые лица писать? Разве весь род человеческий на одно лицо создан? Все ли святые смуглыми и тощими были” [3, с. 22].

Но во второй половине XVII века, когда зарождалось искусство нового времени, в древнерусской живописи определились две линии развития: одна шла от творчества Симона Ушакова, другая – от строгановской иконописи. И если в первой реалистические устремления эпохи и интерес к человеку выразились в подражании внешнему правдоподобию в изображении, где в глубокой моделировке форм противопоставляется и тень, и свет, то в иконописи, идущей от строгановской школы XVI века, сильное развитие получает линейно-плоскостное начало. Иконописный образ решается скорее в плане прикладного искусства, для него характерна ярко выраженная орнаментальность. Таких произведений создавалось особенно много в широких кругах ремесленного производства, однако, благодаря преемственности мастерства и его высоким традициям, они оставались на высоком художественном уровне. Для этого рода иконописи становятся характерны повествовательность, известная многословность. Изображение теперь включает в себя множество эпизодов, деталей и фигур, благодаря чему формы приобретают часто крайнюю измельченность, а композиция – орнаментальную изысканность.

Все эти черты явились следствием изменений, которые произошли в тот период и в самой системе иконописного образа, и в его содержании.

Художественный образ в древнерусской живописи XVII века утрачивает свой былой монументально-эпический характер. Сдержанную простоту, сосредоточенный покой сменило уже в строгановских иконах взволнованное, даже несколько суетливое движение. Если раньше икона была частью архитектурного целого в иконостасе, то с XVI века она приобрела, кроме этого, и самостоятельное значение. Многие иконы стали делаться небольших размеров, как предмет, который можно держать в руках или рассматривать лежащим на аналое в церковном интерьере или в небольших старообрядческих молельнях. Поэтому большое внимание теперь уделяется самой отделке иконы [1, с. 281].

Мастера-иконописца интересует гораздо больше уже не духовный мир человека и различные философские обобщения, а проявление человека в действии. Черты народной жизни, прихотливая фантастика ярким потоком хлынули в искусство. В живописной трактовке религиозных тем появляется элемент сказочности, занимательности, выразившихся в пышной, звонкой декоративности.

Орнаментальное начало усиливалось во всех видах творчества. Декоративно-прикладное искусство заняло значительное место и широко распространялось. Это выражало определенную тенденцию времени, связанную с быстро развивающимся государством, с растущими потребностями человека, с его возросшим интересом к реальному миру. В творчестве, прежде всего, уже сильно проявилось светское начало: стремление отразить действительность, земные чувства, саму жизнь. Неудержимой радостью праздничных красок, полнокровным богатством узорочья проникнуты и архитектура, и живопись, и декоративно-прикладное творчество той поры.

Искусство входит в каждодневный быт, украшает его, служит его потребностям. “Сказочно нарядные терема, дворцы и церкви, сияющие множеством золотых луковичных главок, с прихотливым узором кокошников, богатых наличников и русские деревенские избы с резными причелинами и крыльцами, яркие изразцовые ширинки, опоясывающие храмы, или цветные изразцы, украшенные тонкой чеканкой изделия из серебра, золота, шитые жемчугом ткани и озаряющие светом внутренность темных изб золотисто-красные хохломские изделия, расписные прялки и всякая деревенская утварь с узорчатой домотканной одеждой – все это проникнуто жизнерадостным духом народа, одинаково являясь делом его рук” [5, с. 44].

Но уже в это время сам принцип декора вещи или архитектурного сооружения стал иным, чем в более древние времена. Если раньше в художественной выразительности произведения большую роль играло выявление конструктивного, пластического начала и орнаментальное убранство подчинялось ему, заставляло сильнее звучать величавую гладь белокаменных стен соборов, цельность формы и гибкую линию силуэта в произведениях прикладного искусства, то во второй половине XVII века узор стелется как бы поверх стен или вещи, образуя своего рода нарядную, богатую оболочку, густо покрывая поверхность стен храма, серебряных чаш и тканей.

При всей многословности, декоративной насыщенности в искусстве и этого времени продолжают сохраняться определенность образа, четкий ритм, ясность логического развития композиции, что придает произведениям художественную цельность. Эти черты выражались тем сильнее, чем свободнее и непосредственнее искусство было связано с народным творчеством. Во второй половине XVII века эта связь особенно ярко и самобытно проявилась в искусстве городов Поволжья во главе с Ярославлем. Здесь был очаг нового художественного расцвета и широко воплотились в искусстве мировоззрение и знание о мире.

Палешане часто бывали и в волжских городах. Искусство Палеха в конце XVII и первой половине XVIII века развивалось под их сильным влиянием. По своему художественному строю палехская иконопись очень близка живописи Ярославля, с которой ее роднят общие народные истоки, народное восприятие мира.

Большая самобытность Палеха проявляется не только в чувственных формах, композиции, цвете, но и в самом понимании образа, иконография которого существенно отличается от общепринятой. Это – не холодное изображение Богородицы в короне, с царственным жезлом, символом высшей власти, и с младенцем в руках, как на многих иконах XVIII века. “Палехский образ – поэтически свежий, согрет большим чувством. Богоматерь будто идет к людям с протянутым хлебом в одной и держит в другой жезл, поднятый в защиту несчастных. В легком повороте фигуры и склоненной головы, в движении рук, в звонкости ярко-красного плаща с мягко струящимися складками звучит тема человеческого сострадания, красота, прочувствованная крестьянским художником. Изображение не противопоставлено людям, оно полно глубокого внутреннего единения с ними, и на выражении этого чувства строится весь живописный образ палехской иконы” [5, с. 45].

Близость к народному творчеству сказалась в иконе Палеха также в ясности цветового пятна, его локальности и замкнутости, в подчеркнутой линии контура,

которая усиливает графичность и создает впечатление плоскостной орнаментальности, вызывая ассоциации с крестьянскими расписными изделиями.

Мотив узорности вносится и в строение самих пробелов, выявляющих форму и кладущихся в светлых местах. Они сделаны разными красками, что характерно для палехской живописи и называется разделкой колерами. По ярко-красному плащу Марии роспись карминовая, по зелено-черной ее одежде – изумрудная и т.д. Это вносит живость и вместе с тем усиливает декоративную орнаментальность, которой пронизана вся композиция.

Декоративно-орнаментальная природа палехского образа очень близка к фрескам Поволжья конца XVII века, но она также имеет черты, общие и с ярославской иконописью того же времени.

Близость к ярославской иконописи прежде всего проявилась в принципе свободного размещения клейм вокруг центральной фигуры. Раньше житийные клейма в иконе были изолированы от ее центральной части. Но если в ярославских иконах огромная центральная фигура святого противопоставляется миниатюрным житийным клеймам, образ строится как бы двупланово, то в палехской иконе поражает удивительное единство, цельность живописного образа. Центральная фигура Марии и сюжетное повествование в клеймах связаны одновременностью происходящего, что выражает новое чувство религиозного образа и усиливает лирический характер произведения. Эту существенную особенность необходимо выделить как черту, присущую именно палехской иконописи, и как то новое, что появилось в ней в сравнении с ярославскими иконами и вообще древнерусской живописью конца XVII века.

Вместе с тем этот новый художественный принцип в палехской иконе очень близок к фрескам Поволжья, к той группе памятников, которые во главе с росписью Ильинской церкви в Ярославле есть основания рассматривать как школу Гурия Никитина и Силы Савина. На рубеже двух эпох она сохраняла черты монументального искусства прошлого и наиболее ярко воплотила поиски нового, ломавшие прежние эстетические нормы. В них отразилось нарождающееся мировоззрение, иное видение и понимание мира [5, с. 47]. Важно, что новое мироощущение, чувство человеческого и земного роднит художников Поволжья и палехских иконописцев.

Сложное композиционное построение палехской иконы, где мотив сюжетных клейм развивается по линии как бы сжатой спирали, принципиально близок сплошным горизонтальным поясам фресок, протянувшимся с непрерывно-

стью орнамента по всей широте стен Ильинского храма. Здесь, как и в палехской иконе, отдельные сцены связаны в одно живописное целое единством основных линий ритма. Этот принцип композиционного построения, как бы стелющегося растительного побега, характерен для живописи второй половины XVII века, наиболее ярко он проявился во фресках Ярославля. Сущность возникновения этого принципа в живописи коренится в развитии повествовательного начала. Художник стремится к наглядному рассказу о множестве событий, сплетенных в одну сложную нить. Одним из главных средств развития сюжета становится движение. Оно не только позволяет проследить весь рассказ, но и помогает восприятию произведения, подобно тому, как в ильинской росписи движение, развиваясь в композиции фрескового пояса слева направо, заставляет обойти глазом стены.

В конце XVII века и в первой половине XVIII века в Палехе работал мастер Федор Болотов. “Из описи Шуи, составленной в 1740 г., известно, что в Шуе в то время было шесть домов, выдающихся своим иконописным художеством, – Ивана Болотова, Козьмы Артемьева, Федора и Семена Иконниковых – и что занятие иконописью было здесь наследственным, переходящим из рода в род, от отца к сыну” [5, с. 48].

Интересной стороной палехского искусства является развитие сказочно-орнаментального начала живописи XVII века. В палехской живописи эта орнаментальная сказочность, преломляясь через сильное влияние здорового и жизнерадостного искусства Поволжья конца XVII века, нашла свое самобытное развитие. Это можно заметить не только в палехской иконописи, но и в архитектуре. “В стройном беге линий устремленного ввысь шатра колокольни, в ритмическом нарастании архитектурного объема храма, имеющего четыре придела и увенчанного сияющим пятиглавием, есть та мягкая певучесть, которой проникнуто все палехское искусство” [5, с. 53].

Обнаруживается также связь палехского художественного образа с поэтическим текстом, на сюжет которого писались иконы. Распространение Четких Миней, в которых были собраны жития и другие сочинения церковной литературы, оказали на это большое влияние. Четьи Минеи имелись у многих мастеров. Также палешанами писались иконы на сюжеты акафистов и песнопений. Многоголосное церковное пение было в то время весьма распространено.

Существовали и известны сегодня сюжетные иконы, которые можно сравнить с живописными поэмами. “Напевность их образов связана с самим поющим текстом. Но нигде иконопись не была так тесно соединена с ним, как в Палехе.

Песенное начало в палехской иконе пронизывает образ и выражает то чувство и настроение, которым подчинено повествование” [5, с. 53]. Оно способствовало развитию в живописи элементов народного творчества и явилось существенной чертой традиций, формировавших искусство современного Палеха.

В многосюжетных местных иконах присутствовало свободное “композиционное расположение изображения по всей иконной плоскости вместе со строчками текста. В них сильно сказалось хоровое начало” [5, с. 53]. Автор искал живого правдоподобия, следуя всем подробностям текста, но все-таки в палехских иконах сохранялась песенная слаженность и эпическая обобщенность.

В палехской живописи достаточно ярко проявлялся песенный образ и сказочный характер. Мастера интересуют, прежде всего, фантастическое раскрытие действия, а не его религиозный характер, на первый план выдвигается эмоциональный рассказ с разными дополнительными эпизодами, добавляется количество клейм, иногда до сорока. В связи с этим меняется структура композиции. В палехской иконе на первое место выдвигается повествование, все события жизни святого осмысляются как интересные приключения; литературно-психологический характер образа здесь достигает своего предела. В палехской иконе можно обнаружить неудержимую фантазию, переплетающуюся, как и в русских народных сказках, с деталями жизненной правды. “Все повествование проникнуто духом земной радости, чувством быстротекущей жизни. Отсюда подчеркнутая динамика действия: кораблик с погнутыми мачтами борется против бури, люди взывают о помощи, скачут всадники, ангел торопится на помощь, шумливый людской поток несет мощи Николы. Во всем видна забота о подробностях” [5, с. 55]. Художник как будто боится чего-то недосказать. Ему тесно в рамках религиозной тематики и он стремится насытить сюжет многими эпизодами, как бы раздвинуть его, вводя множество действующих лиц и порой очень острых деталей. Для композиции характерны круто изгибающиеся и ломающиеся линии, напряженные, острые ритмы.

Меняется вся концепция пространства, так как появляется новое видение человеком мира. В одной композиции совмещается несколько действий. На первый план выдвигается все самое важное, остальное – в интерьере или на заднем плане. В подобных изображениях появляется пейзаж как фон и как условное обозначение места действия. Часто художник увлекается богатством живого мира, и он стремится рассказать о нем. Таким образом, можно увидеть совмещение разного в одном.

Еще одной чертой палехской иконы является тот факт, что мастер относится

к своему произведению как к предмету прикладного искусства. Он украшает и наряжает икону.

Таким образом, палехская иконопись принесла новые веяния, развила их и создала свою художественную традицию, дошедшую до наших дней. Отметим, что главная черта и сила творческого опыта Палеха заключается в его народности. Палех создали большие художники, носители высокой народной культуры. Поэтому палехская икона является уникальным явлением.

Библиография

1. Алпатов М.В. Всеобщая история искусств. Т. 3. – М.: Искусство, 1995. 642 с.
2. Бакушинский А.В. Искусство Палеха. – М.-Ленинград: АCADEMIA, 1934. – 241 с.
3. Владимиров И. Трактат об иконописании: Мастера искусства об искусстве. Т. 2. – 569 с.
4. Гусева П.В. Формирование мастерства будущих художников палехской иконописи в высшей профессиональной школе: дисс... канд. пед. наук. – СПб, 2012. 183 с.
5. Некрасов Н.А. Палехская миниатюра. – Ленинград: Художник РСФС, 1978. – 361 с.
6. Филимонов. Палех. Очерк. День. 1893. №34-35.

УДК 930

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

Богословское и каноническое обоснование церковной социальной деятельности

Аннотация. В статье делается попытка описать историю формирования благотворительности и социального служения в христианской Церкви. Акцент делается на иллюстрации и анализе практических примеров, как исполнения заповеди о любви к ближнему. Особый интерес представляет изучение истории всех форм и методов оказания социальной помощи нуждающимся, а также источники их финансирования. Хронологические рамки исследования охватывают апостольский период и время Вселенских Соборов.

Ключевые слова: социальная деятельность, приходская община, канон, диакона, попечение, древняя христианская Церковь.

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

Theological and canonical substantiation of Church social activity

Abstract: The article attempts to describe the history of formation of charity and social ministry in the Christian Church. An emphasis is done on illustrating and analyz-

ing of practical examples as fulfillment of the commandment of love to one's neighbor. A particular interest is the study of the history of all forms and methods of providing social assistance to those in need, as well as sources of their funding. The chronological framework of the study covers the Apostolic period and the time of Ecumenical Councils.

Key words: social activities, a parish community, a canon, diaconia, care, the ancient Christian Church.

Русская Православная Церковь в своем учении и самом существовании полагается на тексты Священного Писания Ветхого и Нового Завета, а также постановления церковных соборов. В специальных церковных науках, например догматическом богословии, они называются Священным Писанием и Священным Преданием [2, 31-36; 4, 46-69]. Все это составляет Божественное Откровение. В церковном праве книги Нового Завета являются первоисточником, а вот Правила святых Апостолов, каноны шести Вселенских и десяти Поместных Соборов и правила тринадцати отцов составляют канонический свод [11, 38-41]. Именно из этих источников церковь черпает догматическое и нравственное учение, и именно они зачастую служат основой для проповеди и поучения. Поэтому, чтобы изучить взгляд и отношение христианской Церкви ко всякому роду вещам, а тем более к социальному служению, необходимо в первую очередь познакомиться с этими источниками.

В разделе книг Нового Завета четыре Евангелия составляют законодательную часть, если принимать во внимание условное деление всех книг по содержанию [1, 9]. В Евангелиях можно найти множество поучений о христианской любви, милосердии, сострадании и прощении своего ближнего: “люби ближнего своего, как самого себя” (Мф. 19. 19, 22. 39; Мк. 12. 33; Лк. 10. 27), “да любите друг друга, как Я возлюбил вас” (Ин. 13: 34, 15:12), “если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим” (Мф. 19. 21; Мк. 10. 21; Лк. 18. 22), “блаженны милостивые, ибо они помилованы будут” (Мф. 5. 7) и другие. Они логически продолжают раскрываться и конкретизироваться в посланиях апостолов и составляют следующую часть книг Нового Завета. Однако, вместе с теорией не менее важны реальные евангельские примеры помощи и благотворительности, так называемая практика и жизненный опыт. К примеру, в основание сюжета притчи о милосердном самарянине вполне могла лечь весьма правдивая история

из жизни. Человеку, попавшему в засаду разбойников, ими ограбленному и покалеченному до смерти, помог тот, кто считался его врагом: он обработал раны, разгрузил своих животных, чтобы транспортировать больного, оплатил лечение и гостиницу (Лк. 10. 25-37).

Общеизвестное выражение “лепта вдовицы” также несет отпечаток практического воплощения евангельского учения. Здесь Христос с учениками наблюдали за входящими в храм и смотрели на то, сколько кто жертвует на храм и реализацию всяческих церковных проектов (Мк. 12. 41-44; Лк. 21. 1-4). Тему финансирования социальных проектов встречаем и в описании сюжета, когда Иуда-предатель уходит от праздничного стола, чтобы якобы купить все необходимое или раздать милостыню нищим. Это связано с его обязанностью носить с собой особый денежный ящик (Ин. 13. 29). В этом контексте весьма понятна и его реплика по поводу напрасной траты драгоценного благовония, когда женщина выливала его на голову Иисуса Христа. Иуда сказал: “Для чего бы не продать это миро за триста динариев и не раздать нищим?” (Ин. 12. 4). Значит, существовала практика помощи тем, кто находился в трудной жизненной ситуации. Наконец, еще два сюжета. Первый, когда к Христу принесли парализованного, а так как из-за многочисленного народа невозможно было войти в здание, была разобрана крыша и больной на веревках спущен вниз (Мф. 9. 2-8; Мк. 2. 1-12; Лк. 5. 17-26). Друзья принесли болеющего и совершили, казалось бы, немислимое. Это было замечено и правильно оценено. Совсем другое встречаем у Овечьих ворот, когда Христос нашел парализованного. Здесь, со слов болеющего, за тридцать восемь лет не нашлось того, кто помог бы спуститься в купель с водой (Ин. 5. 1-16). Все эти эпизоды священной истории наглядно иллюстрируют практику жизни по христианским заповедям и братской любви к своему ближнему.

Книги Евангелий продолжает “Книга Деяний святых апостолов”. Здесь ценно описание первой христианской общины, которая была создана в городе Иерусалиме. По свидетельству “Книги Деяний”, она представляла собой одну большую семью, собранную во имя Христа: “все верующие были вместе и имели все общее”, “каждый день единодушно пребывали в храме”, “у множества уверовавших было одно сердце и одна душа” (Деян. 2. 44,46; 4. 32). Христианство быстро распространялось по всей территории тогдашней римской империи, а все последователи на местах объединялись в союзы. Первоначальной формой таких союзов была домашняя церковь. Церковь, в переводе с греческого языка, обозначает собрание. В первые века христиане собирались у кого-то дома, чаще всего

это были дома тех, кто в обществе занимал видное положение или пользовался уважением и почтением. В пример таких домашних церквей можно привести собственные имения библейских персонажей Акилы и Прискилы, Нимфана, о которых упоминает в своих посланиях апостол Павел (1 Кор. 16. 19; Кол. 4. 15). Из нескольких таких домашних церквей со временем складывался городской христианский союз. К таким городским церквям и писали апостолы. Например, апостол Павел надписывал: “церкви Божией сущей в Коринфе”, “святым сущим в Филиппинех” или “Колоссаех” или “церкви Солунстей”. Пока городская церковная община была немногочисленной, она вполне могла вписаться в одном доме. Однако со временем число христиан стало исчисляться тысячами, поэтому потребовалось иметь несколько мест для богослужений в каждой части города. При этом не терялась связь с общецерковной жизнью всего христианского населения города. Именно такой церковно-общинный союз стал называться приходом. На каждый такой приход назначался пресвитер.

Возникает вопрос: для чего необходимо было собираться именно вместе? Во-первых, это общее богослужение, молитва. Во-вторых, это общее укрепление в вере через слушание проповеди своего духовного лидера. Заметим, что в основании такого слова-речи зачастую лежала тема любви к Богу и любви к своему ближнему. Именно поэтому жизнь церковной общины не ограничивалась только тем местом, где совершалось богослужение. Многие, кто был материально обеспеченным или успешным в своем труде, учились в таких собраниях смотреть на свое имущество не как на личное достояние, а как на дар Божий. А самих себя учились воспринимать как тех, через которых может действовать Бог. По словам апостола (Еф. 4. 28) их задача состояла в посильной помощи нуждающимся.

Таким образом, не только в молитве, но и в своей повседневной жизни церковная община с момента своего исторического существования проявляла себя как союз братьев и сестер, которые поддерживают друг друга. Самым ярким свидетельством этих духовно-родственных отношений как раз и выступала широко организованная благотворительная деятельность. Именно благотворительность была характерной чертой древнехристианской церковной общины: “все верующие были вместе и имели все общее. Они продавали имения и всякую собственность и разделяли всем, смотря по нужде каждого. Никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее. Не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями, или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам Апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду” (Деян. 2. 44-45;

4. 32, 34-35). Стоит отметить, что все это делалось не по принуждению, не в силу каких-либо обстоятельств или условий, это всегда было свободным выражением внутреннего настроения и чувства равенства и братства. При подобном настроении благотворительность быстро приобретала широкие размеры и становилась общественным делом, которое поощряет и вдохновляет вся церковная община.

Кроме милостыни в частном порядке, каждый верующий предоставлял пожертвование и в распоряжение своей церковной общины. Чаще всего это было в виде так называемого приношения, то есть натуральных взносов в виде различных съестных продуктов. Так с древних времен обязанность доставлять хлеб и вино для совершения богослужения отводилась только самым верным. Только после того как из всего принесенного было выбрано самое лучшее, оставшееся передавалось на дела благотворительные. Отметим сразу, что приношения верующих не ограничивались только хлебом и вином. На жертвенник еще с ветхозаветных времен полагали молоко, мед, фрукты и другое.

В распоряжение своей церковной общины верующие зачастую вместе с продуктами приносили и деньги. Апостол Павел в своем послании к Коринфянам говорит, чтобы каждый откладывал посильную сумму денег к началу недели для дел благотворительности (1 Кор. 16. 2). Естественно, что все приношения разного рода составляли так называемую кассу общины. В Евангелии она первоначально называлась корваной, а потом – ковчегом или ящиком для пожертвований (Мк. 7. 11; Ин. 13:29). Все собранное считалось собственностью всей общины. Первые расходы из кассы были на храм: церковная община сама на свои добровольные пожертвования строила себе храм, украшала его, поддерживала благолепие. Вторые расходы – на обеспечение всем необходимым для совершения богослужения. Уже говорилось, что это вино, хлеб, ладан, масло для светильников, ткани для облачения. Обычно их приносили, однако были случаи, когда эти предметы приходилось специально приобретать.

В контексте этих расходов следует учесть еще одно. Во главе церковной общины стоял епископ или пресвитер. В личности своего пастыря община видела олицетворение своего единства, силы и действенности своего духовно-нравственного союза. К тому же священнослужитель возглавлял богослужение, именно ему принадлежало право произносить общине слово в назидание об истинах веры, о правилах христианской жизни и деятельности. Сама жизнь общины не мыслилась без роли в ней пастыря как совершителя Таинств, учителя и руководителя своих пасомых. Поэтому вместе с заботой о храме и благолепии богослужения, процве-

тании самой общины и нравственном совершенствовании неразрывно связывался и вопрос заботы о своем пастыре [3, Кн. 2, ч. 25-26]. Обеспечивая храм всем необходимым из своего достатка, церковная община брала на себя обязательства к материальному содержанию клира.

Такой порядок был свойственен Христианской Церкви с первых веков ее существования и подкреплен был и освящен словами из Евангелия: посылая апостолов на проповедь, Христос говорил им: “в какой дом войдете... в том доме оставайтесь, ешьте и пейте, что у них есть; ибо трудящийся достоин награды за труды свои” (Лк. 10. 5,7). Апостол Павел писал Коринфянам: “если мы посеяли в вас духовное, велико ли то, если пожнем у вас телесное? Разве не знаете, что священнодействующие питаются от святилища? Что служащие жертвеннику берут долю от жертвенника? Так и Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовествования” (1 Кор. 9. 11, 13-14). В послании к Галатам так об этом сказано: “наставляемый словом делились всяким добром с наставляющим” (Гал. 6. 6), а в послании к Тимофею этот же апостол говорит: “достойно начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую часть, особенно тем, которые трудятся в слове и учении. Ибо писание говорит: не заграждай рта у вола молотящего; и: трудящийся достоин награды своей” (1 Тим. 5. 17-18). Самого апостола Павла не один раз спонсировали от добровольных приношений церковной общины (Филипп. 4. 16-18).

Наконец, третье, на что расходовались церковные денежные и натуральные (продуктовые) средства, также находило основание в словах апостолов. Апостол Иаков в своем Соборном послании писал христианам: “чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцем есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях” (Иак. 1. 27). Уже множество раз цитированный апостол Павел так говорил: “не забывайте благотворения и общительности: ибо таковые жертвы благоугодны Богу” (Евр. 13: 16). Вот почему христианская церковная община не забывала апостольских слов и с ревностью относилась к делам благотворительности. Поэтому весьма справедливо отметить, что именно в храме постепенно зарождается та деятельность во славу Божию, которая совсем скоро выходит за ограду храма и охватывает все христианское общество.

Церковная община отзывалась всякому нуждающемуся, признавая в нем члена единой христианской семьи. Определенной социальной категории: тяжело болеющим, пожилым, многодетным и другим, кто постоянно нуждался в каких-либо средствах, община, кроме помощи продуктами, регулярно выделяла и денежные

пособия. Некоторые из подопечных находились на постоянном и полном обеспечении общины. К этой категории относились пожилые вдовы и сироты. Здесь весьма полезно рассмотреть “Апостольские постановления” Климента Римского [3]. Этот сборник датируется концом III – началом IV века. Согласно этому источнику, церковные пастыри нуждающимся должны были заменять и родителей, и мужей, в смысле материальной поддержки. Есть основание полагать, что бедные вдовы, которые во времена апостолов содержались на церковные средства (1 Тим. 5. 16), со временем стали определяться в особые дома. Эти общежития для вдов содержались за счет христианской общины. Исследуя “Апостольские постановления”, найдем, что при покровительстве пастырей церковная община заботилась и о сиротах до времени их устройства в жизни. Так, девушку старались выдать замуж за хорошего христианина, а мальчика в обязательном порядке обучали ремеслу, которое впоследствии должно было его пропитать. Необходимые орудия труда приобретала церковная община [3, Кн. 3, ч. 2-6; Кн. 4, ч. 2-3].

Церковной общине был свойственен дух взаимопомощи и взаимоподдержки. Это проявлялось в том, что если кого-либо из членов общины постигало несчастье, он был уверен, что его всегда подстрахуют духовные братья и сестры. Даже если кто-то из общины попадал в темницу или был сослан на тяжелые работы, и там его не забывали. Ему приносили то, что было разрешено, чтобы облегчить печальную участь, особенно, если он страдал за свою веру во Христа. Об этом можно найти множество свидетельств в описании жизни христиан первых веков и первых мучеников [5].

По “Апостольским постановлениям” благотворительная и социальная деятельность осуществлялась на средства церковной общины и руководилась епископом. Теперь епископ должен становиться всем для всех: заботиться о сиротах как их родитель, о вдовах как муж, голодного – накормить, того, кто в тюрьме, – посетить, помочь тому, кто ищет работу, а кто нетрудоспособен – обеспечивать его всем необходимым для жизни. Ввиду такой всеобъемлющей заботы логично теперь все средства церковной общины сосредотачивать в руках епископа, а в сельской местности – священника [3, Кн. 2, ч. 27].

Для более эффективной и своевременной работы в направлении социальной помощи создавался специальный институт. С апостольских времен это были диаконы. Они были “очами, ушами и руками” епископа. В их обязанности входил сбор всех приношений членов общины, дальнейшее распределение и отчет. Для выполнения этой задачи диаконы составляли своего рода базу данных подопеч-

ных: они ходили по домам бедных общины и тюрьмам, разведывая, у кого в чем нужда [3, Кн. 2, ч. 28, 32; Кн. 3, ч. 20]. Для женской половины эти обязанности выполняли вдовы и диаконисы [3, Кн. 2, ч. 26].

Благотворительность и социальная диакония выполняла еще одну не менее важную функцию – нравственно-воспитательную. Сам факт являлся ярким свидетельством братского христианского союза, где у всех было как бы одно сердце и одна душа, и все относились к другим так, как хотели бы, чтобы относились к ним. Такая христианская любовь прививалась, во-первых, через совместное богослужение, когда богатые и бедные причащались из одной чаши, во-вторых, через общую трапезу, и в-третьих, через всю многогранную жизнь за пределами храма. Поддерживая в церковной общине дух единения и братства, регулярно напоминая каждому верующему, что он член единой семьи, общественная благотворительность ставила его в некоторую зависимость от своих братьев. С одной стороны, подопечный попадал под регулярную опеку и патронаж. С другой – церковная община предъявляла высокие морально-нравственные требования к тем, кто был жертвователем.

Мы уже говорили, что первоначально свое приношение полагалось в буквальном смысле на жертвенник храма, а такая жертва должна быть в религиозном плане чистой. Поэтому и церковная община не столько обращала внимание на материальную стоимость приносимого пожертвования, сколько на духовно-нравственное состояние приносящего, и, конечно, учитывался и род занятий последнего. В “Апостольских постановлениях” приводится целый перечень тех, от кого церковная община не принимала материальной помощи: корчемников, блудников, хищников, прелюбодеев, обидчиков сирот, тех, кто дурно обращался с рабами и слугами, плутов, бессовестных адвокатов, ваятелей идолов, несправедливых сборщиков податей, обвешивающих и обмеривающих купцов, воинов-притеснителей, убийц, палачей, судей, торгующих правосудием, пьяниц, распутников, ростовщиков, тех, кто отлучен от церкви, еретиков и упорных нераскаянных грешников [3, Кн. 4, ч. 6-7]. Как видно, перечень объемный, но для христианской церковной общины всегда было “лучше умереть от нужды, чем принимать даяния от безбожных и злых” [3, Кн. 4, ч. 8].

О тех, кому должна была оказываться помощь, тоже собирались определенные сведения. Так, например, внимание обращалось на прожитую жизнь: с детства ли он в нужде и бедности или это результат обстоятельств. Внимание обращалось на пол просителя, его возраст, на трудоспособность. Только после всех собранных

сведений определялось качество и количество оказываемой помощи. Такой подход помогал определить именно ту категорию, которая больше всего нуждалась в помощи и поддержке и отсеять ту, кто в состоянии бедности по своей вине.

Многие аспекты христианской социальной деятельности прослеживаются и в другом сборнике – “Правила святых Апостолов”. Этот памятник был составлен немного позже “Апостольских Постановлений”. Здесь в Правиле 59 говорится о том, что если епископ или священник, или дьякон “нуждающемуся не подает потребного, да будет отлучен” [8, 64]. В комментариях к этому тексту дается следующее: “церковное имущество Писание называет имуществом бедных. И должно раздавать оное бедным” [8, 64]. Нечто подобное содержится и в Правиле 36: “аще кто, быв рукоположен во епископа, не примет служения и попечения о народе, ему порученного: да будет отлучен” [8, 48]. В Правиле 38 идет речь о том, что “епископ да имеет попечение о всех церковных вещах, и оными да распоряжается... аще суть неимущие, да подает им, яко не имущим” [8, 50]. А вот согласно Правилу 41 епископ как имеющий “власть над церковным имением” должен “требующим чрез пресвитеров и диаконов подавать со страхом Божиим” [8, 53].

Складывается такая схема: просящий обращается к священнику, тот к епископу, епископ дает деньги священнику, а тот уже просящему. В отношении всевозможных приношений, помимо денежных средств, в Правиле 3 говорится следующее: “аще кто ... принесет к алтарю иныя некоторыя вещи, или мед, или млеко, или вместо вина, приготовленный из чего-либо другаго напиток, или птицы, или некоторыя животныя, или овощи ... да будет извержен” [8, 25]. Дело в том, что в сравнении с временем апостолов поменялось место приема продуктов: “всякаго инаго плода начатки да посылаются в дом епископу и пресвитерам, но не ко алтарю” [8, 26].

В Правилах Вселенских Соборов в комментариях к “не подобает приносить к алтарю мед и млеко” давалась ссылка: “об этом пространнее писали в 3-м правиле святых Апостолов” [9, 241]. Это свидетельствовало о том, что принятие церковно-правовых решений происходило в рамках уже принятых канонических правил. На этом же Соборе в Правиле 28 речь шла о приношении винограда, который священники “приемлют, яко начатки, и благословляя оный особо, да преподают просящим, во благодарение Подателю плодов” [9, 207]. В этом постановлении Собора подтверждается складывания традиции, когда в храм можно приносить только определенный вид продуктов для определенной цели, а все остальное – в дом епископа или пресвитера: “да не будет позволено никому из священников,

отделенные части мяса от приносящих приимати ... такое приношение да бывает вне Церкви” [9, 290].

Своего рода новшеством стало 11 Правило Четвертого Вселенского Собора: “Всем убогим, и вспоможения требующим, определили мы, по удостоверении в их бедности, ходити с мирными токмо церковными письмами” [7, 148]. Согласно этому правилу, нуждающемуся епископ подписывал грамоту. Она называлась “мирной”, потому что выступала своего рода гарантом безопасности от тех, кто в силу своей власти мог причинить неудобства просящему. Самое главное, что такие грамоты являлись гарантом и того, что помощь оказывается действительно бедным.

Весьма интересно Правило 74 Шестого Вселенского Собора: “не должно в местах, посвященных Господу, или в Церквах совершати так называемые трапезы братолюбия, и внутри храма ясти” [9, 259]. На первый взгляд кажется, что это правило отменяет апостольскую традицию, когда после богослужения вся приходская община принимала вместе пищу. Однако вторая часть подчеркивает не отмену, а то, что трапезы братолюбия должны проводиться не в помещении, где совершалось богослужение.

Библейское представление о социальной деятельности как подражании служению Иисуса Христа, Сына Божия, понимание миссионерского аспекта и содержания этого служения, а также достоинства личности, всеобщего предназначения земных благ, социальной справедливости, любви и солидарности всегда сохранялись в живой памяти христианской Церкви. К сегодняшнему дню этот опыт представлен разнообразными направлениями социального служения во всех епархиях Русской Православной Церкви, а именно: организация добровольческой деятельности; помощь семье; профилактика аборт; помощь детям-сиротам, семьям с приемными детьми и профилактика сиротства; помощь людям с инвалидностью и их семьям; помощь детям-инвалидам и семьям, воспитывающим детей-инвалидов; окормление социальных учреждений; помощь бездомным и людям, попавшим в сложную жизненную ситуацию, в том числе находящимся на грани бездомности; помощь алкоголе- и наркозависимым; больничное служение; помощь престарелым; помощь в чрезвычайных ситуациях. Поэтому Святейших Патриарх Московский и всея Руси Кирилл осенью 2019 года подчеркнул, что “социальная деятельность является в каком-то смысле визитной карточкой Церкви в глазах светского, в значительной мере невоцерковленного общества” [6]. Таким образом и сейчас говорят словами, обращенными когда-то к молодой христианской церкви: “Посмотрите, как они любят друг друга!”

Библиография

1. Аверкий (Таушев), архиепископ. Четвероевангелие. Апостол [Текст]: руководство к изучению Священного Писания Нового Завета/ Аверкий (Таушев), архиепископ. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2012. – 842 с.
2. Алипий (Кастальский-Бороздин), архимандрит. Догматическое богословие [Текст]: курс лекций / Алипий, Исайя. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – 288 с.
3. Апостольски постановления [Электронный ресурс]. – Казань, 1864. – Режим доступа: http://krotov.info/acts/04/2/constit_apost.htm
4. Давыденков О., протоиерей. Догматическое богословие [Текст]: учебное пособие / О. Давыденков, протоиерей. – Ч. 1-2. – М.: ПСТБИ, 2013. – 159 с.
5. Евсевий (Памфил), епископ. Церковная история [Текст] / Евсевий (Памфил), епископ. – М.: ПСТГУ, 2008. – 607 с.
6. Кирилл, патриарх. Социальная работа в Церкви должна быть массовым явлением. <http://www.diaconia.ru/patriarkh-kirill-socialnaya-rabota-v-cerkvi-dolzha-byt-massovym-yavleniem>
7. Правила Святого Вселенского Четвертого Собора Халкидонского // Правое правоведение. – М., 2005. – С. 134-171.
8. Правила святых Апостолов // Правое правоведение. – М., 2005. – С. 24-83.
9. Правила Шестого Вселенского Собора // Правое правоведение. – М., 2005. – С. 173-294.
10. Соколов В. Церковно-приходская община [Текст] / В. Соколов // Прибавления к церковным ведомостям, издаваемым при Святейшем Правительствующем Синоде. – 1888. – № 9. – С. 223-231; – № 10. – С. 260-270; – № 11. – С. 288-294.
11. Цыпин В., протоиерей. Курс церковного права [Текст]: учебное пособие / В. Цыпин, протоиерей. – Клин, 2002. – 864 с.
12. Шмеман А., протоиерей. Исторический путь православия [Текст] / А. Шмеман, протоиерей. – М.: Паломник, 1993. – 390 с.

УДК-21

Нифонтова Ольга Ивановна,
аспирант,
ассистент кафедры философии и теологии НИУ БелГУ,
Россия, г. Белгород

“Взгляд на науку богословия” архиепископа Кирилла (Богословского-Платонова): некоторые наблюдения

Аннотация. В статье рассматривается вступительная часть одной из неисследованных антропологических рукописей представителя отечественной духовно-академической философии первой половины XIX века архиепископа Кирилла (Богословского-Платонова). Стремясь создать основательное систематическое богословское учение, архиепископ Кирилл предлагает образцы методологических приемов систематизации излагаемого материала. Он дает узкое и широкое определения богословской науки, разделяет ее по источникам познания, по предметам познания, формулирует определения различных видов выделяемого им богословия. Отдельного внимания заслуживает деление относительного богословия на мирословие, духословие и человекословие. В отношении состава человека архиепископ Кирилл придерживается трихотомических взглядов, выделяя в человеческой природе три части: дух, душу и тело. Автором последовательно обосновываются первоэданые совершенства духа, души и тела. Наиболее важным в изложении богословской дисциплины для архиепископа Кирилла является связь теоретических богословских знаний с их практическим применением в жизни.

Ключевые слова: богословие; мирословие; духословие; человекословие; источники познания; предметы познания; виды богословия; совершенство духа; совершенство души; совершенство тела.

Nifontova Olga I.,
post-graduate student,
assistant of Department of Philosophy and Theology
of Belgorod State national research university;
Russia, Belgorod;
nifontova.olya2013@yandex.ru

A look at the science of theology by Archbishop Kirill (Bogoslovsky-Platonov): some observations

Abstract: The article examines the introductory part of one of the unexplored anthropological manuscripts of a representative of the Russian spiritual and academic philosophy of the first half of the 19th century, Archbishop Kirill (Bogoslovsky-Platonov). In an effort to create a thorough systematic theological teaching, Archbishop Kirill offers examples of methodological techniques for systematizing some presented material. He gives a narrow and broad definition of theological science, divides it according to the sources of knowledge, according to the subjects of knowledge, formulates definitions of various types of theology distinguished by him. Distinctive attention should be paid to division of relative theology into worldview, spiritology and humanology. With regard to composition of a person, Archbishop Kyrill adheres to trichotomous views, distinguishing three parts in human nature: spirit, soul and body. The author consistently substantiates the primordial perfection of spirit, soul and body. The most important in the presentation of theological discipline for Archbishop. Kyrill is the connection of theoretical theological knowledge with their practical application in life.

Key words: theology; worldview; spiritology; humanology; sources of knowledge; objects of knowledge; types of theology; perfection of the spirit; perfection of a soul; perfection of a body.

Архиепископ Кирилл (Богословский-Платонов) (1788-1841) – один из неисследованных представителей духовно-академической философии первой половины XIX века, автор нескольких рукописей, содержащих систематическое учение о науке Богословия. На сегодняшний день известны семь его рукописных трудов, которые хранятся в фондах Российской государственной библиотеки [4; 5; 6; 7; 8;

9; 10]. Значительная часть сохранившихся материалов посвящена исследованию природы человека в рамках зарождающейся в первой половине XIX века теологической антропологии, некоторая часть посвящена разработке самой богословской науки и ее составляющих.

Архиепископ Кирилл получил высшее образование в Санкт-Петербургской Духовной академии, где учебные курсы были насыщены самыми разнообразными дисциплинами светского и богословского характера. Среди академических дисциплин изучались “эстетика, или теория изящных письмен, во всем ее пространстве; всеобщая философская грамматика, или аналитика слова; практическое упражнение в сочинениях” (класс словесных наук) [14, с. 170], “всеобщая история и хронология, греческие и российские, наипаче церковные, древности; история церковная, особенно греческая и российская” (класс исторических наук) [14, с. 170], “высшие части как чистой, так и прикладной математики” (класс математических наук) [14, с. 170], “теоретическая и практическая физика; полный курс метафизики и философская история, во всем ее пространстве” (класс наук философских) [14, с. 170], “богословие во всех его частях: догматическое, нравственное, полемическое, герменевтика и гомилетика; каноническое и церковное право православной церкви” (класс наук богословских), “продолжение наставлений в языках еврейском, французском и немецком и аналитическое чтение труднейших авторов на языках греческом и латинском” (класс языков) [14, с. 170].

В годы получения академического образования архиеп. Кириллом по свидетельству И. А. Чистовича, в СПбДА были испрошены все лучшие духовные умы России; в их числе из Свято-Троицкой семинарии прибыл в сане иеродьякона преподавать словесность Филарет (Дроздов), будущий митрополит Московский, который впоследствии и стал инициатором создания рукописей по теологической антропологии. Обучение архиепископа Кирилла именно в эти годы дает все основания предполагать в нем самый высокий уровень всесторонней образованности. О высоком качестве образования можно судить еще, например, и из следующих сведений о СПбДА – “Истории Санкт-Петербургской духовной академии” И.А. Чистовича: “В рассуждении новейших языков, Комиссия постановила неперменным правилом, чтобы учителя оных были природные французы и немцы” [14, с. 182], учителя должны были написать конспекты предполагаемых ими к преподаванию дисциплин. Метод обучения располагал воспитанников к самостоятельному мышлению: “Добрая метода учения состоит в том – сказано в проекте устава духовных академий – чтобы способствовать к раскрытию соб-

ственных сил и деятельности разума в воспитанниках; а посему пространная изъяснения, где профессора тщатся более показывать свой ум, нежели возбуждать ум слушателей, доброй методе противны. По сей же самой причине противно доброй методе диктование уроков в классе”; “Собственное упражнение студентов в сочинениях есть одно из существенных правил доброй методы; но сочинения сии должны быть всегда сопровождаемы от профессоров здоровою критикой” [14, с. 187-188]. Такие принципы способствовали формированию в воспитанниках, в том числе и в архиепископе Кирилле, самостоятельного мышления.

Понимание основных антропологических подходов архиепископа Кирилла к проблеме человека и к богословской науке в целом немислимо вне контекста антропологического наследия двух других выдающихся отечественных богословов данного периода, митрополита Филарета (Дроздова) и архимандрит Евтихиана (Лестева). Они связаны духовной школой СПбДА, в которой митрополит Филарет был преподавателем, а архиепископ Кирилл и архимандрит Евтихиан – его учениками самого первого курса академии после преобразования духовных школ. Оба ученика удостоены были высшей степени магистра, а в выпускных документах оба они находились в числе тех, кого необходимо было “представить к званию магистра немедленно” [12, с. 33], позже по предложению митрополита Филарета оба подготовили антропологические трактаты с одинаковым названием “Богословское Человеческое” [2, 3, 4, 6, 7, 10].

В данной статье преимущественно рассматривается один из трудов архиепископа Кирилла, рукопись 155 [6], особенное внимание уделяется ее вступительной части под названием “Взгляд на науку Богословия”, в которой изложены представления архиепископа о структуре Богословия как дисциплины; а также некоторые элементы его антропологических взглядов. В наследии архиепископа Кирилла существует рукопись 153 [11] с непосредственным названием “Взгляд на науку Богословия”. Однако она состоит из 21 рукописных листов и представляет собой черновик с набросками вступительной части к рукописи 155 [6]. Поэтому предпочтительней обратиться непосредственно к рукописи 155, которая гораздо более информативна и окончательно оформлена.

Архиепископ Кирилл начинает рукопись 155 со вступительного рассуждения “Взгляд на науку Богословия” [6, л. 1], в начале которого в первую очередь следующим образом дается буквальное определение излагаемой науки: “Богословие есть учение о Боге, на греческом языке оно называется Феология и составляется из двух слов: Теос Бог и Логос Слово...” [6, л. 1]. Затем архиепископ прибавляет

“ВЗГЛЯД НА НАУКУ БОГОСЛОВИЯ” АРХИЕПИСКОПА КИРИЛЛА
(БОГОСЛОВСКОГО-ПЛАТОНОВА): НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ

к своему рассуждению “определение Богословия вообще”, которое звучит так: “Богословие есть учение о Боге, Им Самим в Слове Его открытое, научающее тому, как истинно познавать и достойно почитать Его для вечного спасения нашего и славы Его” [6, л. 2]. В современном понимании архиепископ Кирилл дает широкое и узкое определения излагаемой науки, или определения в общем и частном смысле.

Следующий шаг архиепископа Кирилла, - деление Богословия по источникам познания и по предметам познания.

По источникам познания Богословие им делится на естественное и откровенное, где естественное познание осуществляется при помощи разума, исходя из созерцания человека и мира (по мнению архиепископа Кирилла, данный вид познания раскрывается в философии); а познание вышеестественное осуществляется при помощи откровения [6, л. 2]. То есть архиепископ Кирилл признает два вида познания. Вопрос о соотношении веры и разума в познании всегда актуален. Архиепископ Кирилл касается его несколько раз, решая его в пользу сосуществования веры и разума. В другом фрагменте он пишет, например, следующее: “... ибо как истины ума, так и правила нравственные могут быть заимствуемы и из разума, и из Откровения; то Богословие, которое предлагает познание о Боге для обогащения ума и возбуждения веры на основании Откровений называется Богословием созерцательным Откровенным” [6, л. 4].

По предметам познания архиепископ Кирилл разделяет Богословие на истины, относящиеся к познанию Бога (т. е. истины, необходимые для ума) и истины, относящиеся к почитанию Бога, т. е. правила, нужные для воли [6, л. 3]. Архиепископ Кирилл в этом делении закладывает необходимость связывать отвлеченное умственное познание с практическим его применением.

Обозначив разделение Богословия по предметам и источникам познания, архиепископ Кирилл переходит к формулировке определений различных видов выделяемого им Богословия. Он предлагает деление Богословия на созерцательное и нравственно-деятельное [6, л. 3]. Богословие созерцательное и умозрительное определяется им как “учение, излагающее умозрительные истины христианской веры, почерпнутые из ясных свидетельств Священного Писания для приобретения мудрости во спасение свое и других верою во Иисуса Христа (2 Тим. 3.19)” [6, л. 3]. Богословие же деятельное определяется им как “учение о том, что должно делать человеку, возрожденному по воле Божией” или “основанное на Слове Божиим, наставление в том, каким образом благодатное возрождение в человеке

зачинается, сохраняется и обнаруживается в деятельной жизни” [6, л. 3-4]. Эти два данных определения Богословия уже более ясно указывают на такую важную составляющую в учебном процессе любой дисциплины, как связь теории с практикой. Архиепископ Кирилл здесь затрагивает один из самых важных моментов в процессе обучения: умозрительное теоретическое знание имеет ценность тогда, когда оно применимо к практической деятельности человеческой жизни.

Кроме того, архиепископ Кирилл выделяет Богословие отрешенное (безотносительное) – Богословие, в котором Бог познается Сам в Себе без отношения к тварям; и относительное, когда рассматривается Божественное действие по отношению к тварям [6, л. 4].

В отрешенном Богословии рассматриваются свойства Бога и три вида Его совершенств:

1. Совершенства, проистекающие из бесконечности Божия существа (независимость, вечность, неизменяемость, вездесущие) [6, л. 7].
2. Совершенства, проистекающие из духовности существа Божия (разум всеобъемлющий; воля свободная, святая, всемогущая, премудрая, благая, праведная, истинная) [6, л. 8].
3. Совершенства и принадлежности, проистекающие из совокупности всех показанных совершенств (единство существа Божия, величие и слава Его, блаженство) [6, л. 8].

После изложения плана дисциплины архиепископ Кирилл обозначает главные вопросы, которые необходимо осветить в ходе изложения материала [6, л. 9]. Исходя из поставленных вопросов, автор выделяет отделения, отвечающие на них.

Деление относительного Богословия на три части обосновывается архиепископом исходя из трех последовательно рассматриваемых им тем следующим образом: “Богословие относительное рассматривает дела Божии в отношении к миру, духам и человеку и, следовательно, состоит из трех частей: а) из учения о мире, т. е. видимом (это учение по-гречески называется космологией – мирословием, космос – мир и логос – слово; б) из учения о духах (пневматология – духословие, пневма – мир и логос – слово); в) учение о человеке (Антропология – человекословие, антропос – человек и логос – слово)” [6, л. 11]. Нетрудно заметить, что в основу любого деления и любой классификации архиепископом Кириллом положено ее обоснование.

Только после такого подробного разъяснения методологической части дисциплины Богословия, архиепископ Кирилл приступает к последовательному изло-

жению своего учения. Начиная с учения о мире, переходит к учению о духах и завершает учением о человеке (в состояниях невинности, падения, восстановления, перехода из сей жизни в другую) [6, л. 14]. В заключение добавляется учение о 7 Таинствах Церкви (крещении, миропомазании, причащении, покаянии, священстве, елеосвящении, браке) [6, л. 148-155].

Во всех рукописях архиепископа Кирилла учение о человеке носит название “Богословское Человечесловие” и представляет собой труд, который соответствует одноименному плану антропологической дисциплины митрополита Филарета, изложенному им в “Обзрении богословских наук в отношении преподавания их в высших духовных училищах” [13, л. 123-151].

Архиепископ Кирилл традиционно намечает в своих антропологических рукописях телесно-душевной состав человека. Он пишет, что “вещество тела человека было земное, но душа непосредственно произведена от Самого Бога” [7, л. 35]. Однако, в отличие от митрополита Филарета и архимандрита Евтихиана [2, л. 8], делавших в вопросе создания тела человека акцент на персти, архиепископ Кирилл называет материю веществом для создания тела, а персть упоминает редко и вскользь. В отношении создания жены архиепископ Кирилл поддерживает традиционную точку зрения: “Тело жены образовано отделением ребра от тела Адамова, чем показано теснейшее соединение мужа и жены по единству существа их” [7, л. 35]. Однако у архиепископа полностью отсутствует умаление жены по отношению к мужу, которые свойственны митрополиту Филарету и архимандриту Евтихиану [2, л. 10]. Архиепископ Кирилл – трихотомист. Для него человек состоит из трех частей: духа, души и тела. Трихотомическая точка зрения на человеческую природу берет некоторое начало в древнегреческой философии. Еще пифагорейское братство выделяло в человеке ум, который, согласно их взглядам, делает душу божественной и способен знать вечную истину [1, л. 13]. В христианской антропологии на место пифагорейского ума был поставлен Дух как высшая божественная часть человека. Однако современные христианские взгляды склоняются к равноправию всех частей человека и более к дихотомической концепции человека как состоящего из двух частей, души и тела. В трехчастном взгляде на человека больше всего проявляются собственные взгляды и убеждения архиепископа Кирилла.

Последовательно автор дает характеристику каждой из составляющих частей человеческой природы. Он выделяет совершенство духа, души и тела.

В отношении духа автор находит совершенство состоящим в способности воспринимать духовный свет от Бога, который указывает человеку настоящий бы-

тийный смысл его существа, выражающийся в стремлении к познанию истины, заключающейся в Боге: “Совершенство духа состояло в собственной удобоприемлемости света духовного. Почему первый человек долженствовал иметь духовный смысл, состоящий в познании истины и любви к Богу” [7, л. 36].

В правильно функционирующих способностях разума и воли, по мнению архиепископа Кирилла, заключалось совершенство души: “Совершенство души состояло в превосходстве разума и воли. Разум первого человека одарен был способностью удобно и правильно разуместь то, что было необходимо для приобретения блаженства... Нет сомнения, что познание свое о Боге и тварях человек мог умножить частью опытом, частью откровением. Что разум первого человека имел свою ограниченность и мог многое не знать, сие доказывает история его падения. Воля первого человека одарена была расположением к тому, что честно и справедливо, соединена с довольною силою исполнять предположенное добро. Впрочем, сия доброта воли первого человека не была усовершенствована навыком, ибо нравственное совершенство или утверждение в добре долженствовал человек приобретать чрез правильное употребление свободы, а для сего необходимо долженствовал пройти путь искушения” [7, л. 38-40]. Архиепископ Кирилл поднимает здесь один из центральных вопросов философии, - вопрос человеческого познания.

Совершенство тела первозданного человека, согласно взглядам архиеп. Кирилла, состояло преимущественно во внешнем телесном здоровье: “Совершенство тела первых человеков состояло в превосходстве цветущего здоровья и крепости...” [7, л. 38-40]. Такой подробной классификации и характеристики каждой из составляющих частей человеческой природы не присутствует у архим. Евтихиана. К тому же, архим. Евтихиан был склонен различать две части в составе человека: душу и тело, вследствие чего в его учении отсутствовала характеристика третьей составляющей человека, – Духа. Общим в учениях двух иерархов можно назвать только характеристику совершенства тела, которая у обоих заключается в здравии тела [2, л. 19-20].

Все три вышеперечисленные в совокупности совершенства первозданного человека (духа, души и тела) архиеп. Кирилл относит к одной общей группе внутренних совершенств. К внешним совершенствам первозданного человека относится совершенная природная среда обитания, – райский сад. Совершенство внешнее человека [7, л. 42] для автора состоит в жительстве в раю, который был приспособлен к природе человека [7, л. 42] и в способности владычества над тварями [7, л. 44].

Владычество над тварями архиеп. Кирилл полагает в трех направлениях возможностей: “В праве пользоваться всеми вещами по своему произволению или для поддержания жизни своей или для невинных удовольствий и приятностей земной жизни...”, “в силе могущества приклонить тварей к послушанию себе без всякого страха, вреда и опасности жизни”, “в самом ощущении человеческого достоинства, каковое и ныне можно примечать в животных” [7, л. 44].

Анализируя все вышеизложенное, можно заключить, что архиепископ Кирилл стремился создать основательное систематическое Богословское учение. Во многом он явился одним из первопроходцев. Понимая необходимость обоснования основных понятий излагаемой дисциплины, источников познания, постановки основных вопросов, разделов для ответа на них, синтеза веры и разума в познании, единства теории и практики, архиепископ Кирилл именно с них начинает изложение своего учения. Такое предварительное плавное системное введение в сложную дисциплину облегчает ее восприятие и понимание. “Взгляд на науку Богословия” архиепископа Кирилла содержит полезные образцы систематизации материала и методологических приемов излагаемых Богословских дисциплин, к которым можно обратиться при составлении современных курсов различных теологических наук. Антропологические же рукописи архиепископа Кирилла “Богословское Человеческое слово”, созданные по плану митрополита Филарета, заслуживают отдельного более глубокого исследования, равно как и рукописи “Богословское Человеческое слово” архимандрита Евтихиана, так как данная группа мыслителей переосмыслили и по-своему обогатили православную святоотеческую антропологию.

Библиография

1. Артур Х. Армстронг. История христианского богословия. Введение в античную философию / Пер. с англ. В. А. Самойлова. – 2-е изд., исправ. и доп. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. – 256 с.
2. Богословие догматическое. Человеческое слово. Книга I [Рукопись]. – [Б.м.], 1830-е гг. – 192 л. Штампы отдела рукописей. ОР Ф.173.4 № 120.
3. Богословие догматическое. Человеческое слово. Книга II [рукопись]. – [Б.м.], 1830-е гг. – 165 л. ОР Ф.173.4 № 121.
4. Богословие догматическое. Человеческое слово. Книга III [рукопись]. – [Б.м.], 1830-е гг. – 267 л. ОР Ф.173.4 № 122.

5. Взгляд на науку богословия: [Рукопись]: введение к курсу лекций по созерцательному богословию Кирилла (Богословского-Платонова). – Б. м., XIX в. – 21 л. ОР Ф.304.2 № 153.

6. Кирилл (Богословский-Платонов), архиеп. Богословие созерцательное: 1 [Рукопись]: курс лекций Кирилла / Богословского-Платонова /, читанных им в Московской духовной академии. – [Б.м.], XIX в. – 79 [II] л. ОР Ф.304.2 № 155.

7. Кирилл (Богословский-Платонов), архиеп. Богословие созерцательное: 2 [Рукопись]: курс лекций Кирилла / Богословского-Платонова /, читанных им в Московской духовной академии. – [Б.м.], XIX в. – 72 [II] л. ОР Ф.304.2 № 156.

8. Кирилл (Богословский-Платонов), архиеп. Богословие созерцательное: 3 [Рукопись]: курс лекций Кирилла / Богословского-Платонова /, читанных им в Московской духовной академии. – [Б.м.], XIX в. – 65 [II] л. ОР Ф.304.2 № 157.

9. Кирилл (Богословский-Платонов), архиеп. Богословие созерцательное: 4 [Рукопись]: курс лекций Кирилла / Богословского-Платонова /, читанных им в Московской духовной академии. – [Б.м.], XIX в. – 110 [III] л. ОР Ф.304.2 № 158.

10. Кирилл (Богословский-Платонов), архиеп. Богословие созерцательное: [Рукопись]: курс лекций Кирилла / Богословского-Платонова /, читанных им в Московской духовной академии. – [Б.м.], XIX в. – 168 [II] л. ОР Ф.304.2 № 161.

11. Кирилл (Богословский-Платонов), архиеп. Взгляд на науку богословия [Рукопись]: введение к курсу лекций по созерцательному богословию Кирилла (Богословского-Платонова) – [Б.м.], XIX в – 21 [III] л. ОР Ф.304.2 № 153.

12. Родосский, Алексей Степанович. Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов С.-Петербургской духовной академии: 1814-1869 гг.: (К 100-летию С.-Петерб. духов. акад.) / Сост. Алексей Родосский. – Санкт-Петербург: тип. И.В. Леонтьева, 1907. – [4], LXXXIV, 552 с.

13. Филарет (Дроздов), архим. Обзорение богословских наук в отношении преподавания их в высших духовных училищах // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, изданное под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского: В 5 т. СПб., 1885-1888, Т. I. С. 123 – 151.

14. Чистович И.А. История Санкт-Петербургской духовной академии / И.А. Чистович. – СПб.: в Тип. Якова Трея, 1857. – 458 с.

УДК 27-75

Зайцева Ирина Валерьевна,
заместитель начальника кафедры гуманитарных и социально-экономических
дисциплин Белгородского юридического института МВД России
имени И.Д. Путилина, доктор исторических наук
zajcevil@mail.ru

Основные концепты интеллектуальной традиции Афанасия Александрийского (рецепция античного наследия, вопрос о сотворении мира, вопрос о соотношении веры и разума)

Аннотация: Статья посвящена анализу основных положений учения крупного церковного иерарха IV века Афанасия Александрийского. В работе рассматриваются три основных направления в учении Афанасия – рецепция античного наследия, вопрос о сотворении мира, вопрос о соотношении веры и разума. Исследование трудов александрийского мыслителя показало, что при обращении к античному наследию, он опирался на всеобщий системный подход, анализируя проблему без частных деталей. Креационизм Афанасия находился в рамках ортодоксального христианства. Вопрос о соотношении веры и разума практически не поднимался в его работах. Это обстоятельство существенным образом отличало Афанасия от других интеллектуалов Александрии рассматриваемого периода.

Ключевые слова: Афанасий Александрийский, Александрия, христианство, «Слово против язычников», Восточное Средиземноморье.

Zaitseva Irina V.,
deputy head of the department of humanitarian and socio-economic
disciplines of the Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs
of Russia in honour of I.D. Putilin, Doctor of Historical Sciences
zajcevil@mail.ru

The main provisions of the intellectual tradition of Athanasius of Alexandria (reception of ancient heritage, a question of creation of the world, a question of a relationship between faith and mind)

Abstract: The article is devoted to the analysis of main provisions of the teaching

of the great Church hierarch of the IV century Athanasius of Alexandria. The paper considers three main directions in the teaching of Athanasius - reception of ancient heritage, a question of creation of the world, a question of a relationship between faith and mind. The study of works of the Alexandrian intellectual showed that when referring to ancient heritage, he relied on a general systematic approach, analyzing the problem without particulars. Athanasius' creationism was within the framework of Orthodox Christianity. The question of the relationship between faith and mind was not raised in his works. This circumstance significantly distinguished Athanasius from other intellectuals of Alexandria of the period under consideration.

Key words: Athanasius of Alexandria, Alexandria, Christianity, «The Word against the Gentiles», the Eastern Mediterranean.

В IV веке Александрия продолжала оставаться одним из крупнейших центров христианского мира и христианско-богословской мысли. Возможно, именно поэтому, она стала и местом зарождения арианства, в борьбе с которым сформировалась и оформилась в крупнейшего интеллектуала личность Афанасия Великого. Афанасий не принадлежал к Александрийской богословской школе, был деятелем церкви, однако его интеллектуализм хорошо демонстрирует важнейший вектор выстраивания государственно-церковных отношений в империи в IV веке.

Анализ рецепции античного наследия Афанасия Александрийского, наиболее логично проследить по его работе «Слово против язычников» (*Λόγος κατὰ Ἑλλήνων, Oratio contra gentes*). Эта работа демонстрирует не только отношение Афанасия к языческому прошлому, но и рисует картину социальной жизни «настоящего» Александрии. В александрийском обществе в период жизни Афанасия уже не было ярких критиков христианства, по примеру Лукиана и Цельса. В городской среде были распространены разнообразные суеверия, которым способствовали теургические практики неоплатоников. В качестве основной причины, почему люди отошли от Бога, Афанасий определяет то обстоятельство, что человек сосредоточил внимание на самом себе [3, с. 632]: «Посему уклонили они ум свой от мысленнаго, начали же рассматривать самих себя» (Athanas. Alex. Or. contr. gent. 3) [1]. По мнению Афанасия, человек, посредством личного эгоизма, приходит к обожествлению собственных страстей. С одной стороны, мы видим здесь отголоски античной философии с её антропоцентризмом, с другой – явное доминирование христианской доктрины о поврежденности человеческой природы.

Афанасий в своей рецепции античного наследия движется в русле классической александрийской схемы: сначала очерчивая пропедевтический курс, а потом переходя к Священному Писанию. Если рассматривать «Слово против язычников»¹ и «Слово о воплощении Бога Слова» как части одного произведения, то это становится еще более очевидным, как и тот факт, что никейское богословие опиралось на положения александрийской богословской школы, как на свою естественную опору [3, с. 633; 2, с. 44]. При том, что «Слово против язычников» считается главным философским трактатом Афанасия, посвященным данному вопросу, об античных авторах александрийский учитель почти ничего не говорит, лишь по касательной упоминая некоторых языческих философов.

В контексте предшествующей богословской традиции, Афанасий отмечает, Платона в несколько более смягченных тонах, нежели других античных интеллектуалов: «И удивительно то, что самый мудрый и много похваляемый у эллинов за то, что уразумел Бога, т. е. Платон, идет с Сократом в Пирей, поклониться изображению Артемиды, сделанному человеческим искусством!» (Athanas. Alex. Or. contr. gent. 10) [1]. Или в другой работе: «Если и Платон, которому удивляются эллины, говорит: «Произведший мир, видя, что он обуревается и в опасности – погрузиться в область неподобия, сев у кормила души, помогает и исправляет все ошибки»: что невероятного в утверждаемом нами, а именно, что Слово, когда человечество впало в заблуждение, возсело при нем, и явилось человеком, чтобы обуреваемое человечество спасти Своим управлением и благостию?» (Athanas. Alex. Or. de incarn. Verbi, 43) [1]. У Афанасия есть важная, сходная с Платоном, черта в описании Бога, как непостижимой субстанции в его абсолютном бытии. В «Слове о воплощении Бога-Слова» он отмечает, что «эллинские философы говорят, что мир есть великое тело. И в этом верны они истине» (Athanas. Alex. Or. de incarn. Verbi, 41) [1].

Афанасий начинает свое опровержение учения эллинов с того, что отмечает расхождение взглядов христиан и язычников на вопрос о происхождении зла. Здесь он упоминает, что если «некоторые из эллинов, уклонясь с пути и не познав Христа, утверждали, что зло существует самостоятельно и само по себе» (Athanas. Alex. Or. contr. gent. 6) [1], то у христиан Бог является творцом всего сущего. Продолжение этого высказывания демонстрирует, что даже в таком произведении как «Слово против язычников», в котором название говорит само за

¹ Под «язычниками» Афанасий понимал не только эллинов, но и египтян, ливийцев и т.д., хотя в оригинале язычники названы у него, как и у большинства христианских писателей того времени, эллинами.

себя, Афанасий касательно затрагивает характерные для его времени, еретические учения, представителей которых он обвиняет в том же, в чем и язычников: «И некоторые еретики, отпав от церковного учения и потерпев крушение в вере, в безумии своем приписывают также злу самостоятельность» (Athanas. Alex. Or. contr. gent. 6) [1]. Сведение язычников и еретиков в единое целое для Афанасия выглядит вполне оправданным, учитывая тот факт, что он выступает ортодоксальным христианином.

Отмечает он также и стремление язычников к обожествлению небесных светил: «Как скоро ум человеческий отступил от Бога, люди, ниспадая в понятиях и помыслах, прежде всего, воздали божескую честь небу, солнцу, луне и звездам, подумав, что они – не только боги, но и виновники всего прочего. Потом, еще ниже нисходя омраченными помыслами, наименовали богами эфир, воздух, и что в воздухе. Поступив же далее во зле, возвеличили уже богами стихии и начала телесного состава: теплоту, холод, сухость и влажность» (Athanas. Alex. Or. contr. gent. 9) [1]. Или читаем в другом отрывке: «При том, кланяющиеся камням и деревьям не примечают, что ногами они попирают и жгут подобныя вещи, а часть тех же вещей именуют богами. Что незадолго прежде употребляли на свои нужды, то самое, сделав из сего изваяние, в безумии своем чествуют, вовсе не примечая и не рассуждая, что кланяются не богам, но искусству ваятеля» (Athanas. Alex. Or. contr. gent. 13) [1]. В «Слове о воплощении Бога-Слова» также подтверждается эта идея: «...в ослеплении своем не видят своего позора, воздавая честь деревьям и камням» (Athanas. Alex. Or. de incarn. Verbi, 41) [1].

Идолопоклонство язычников становится одной из основных тем в рецепции античного наследия Афанасия. Так, он определяет, что идолопоклонство описывается еще в Священном Писании, в котором упоминается, что «начало блуждения умышление идолов: изобретение же их, тление живота» (Athanas. Alex. Or. contr. gent. 11) [1]. В качестве примера идолопоклонства Афанасий приводит сцены оплакивания богов. Наиболее обстоятельное знакомство с греческими богами он демонстрирует в отрывке, который посвящает цензуре их деяний. Здесь александрийским богословом упоминаются Зевс, Афина, Гера, Посейдон, Артемида, Афродита, Дионис и др. С негативной окраской Афанасий отмечает их безнравственные поступки, связанные с похищением людей для ублажения личных интересов, ревность, раздражение, прелюбодеяние и т.д.

Безбожие язычников Афанасий видит также в том, что в части, касающейся идолопоклонства у них нет единодушия. В этом контексте он говорит, что

«финякяне не знают богов еиптян, скифы не приемлют персидских богов, а персы – сирийских. У одних почитаемые богами у других делаются жертвами и возлияниями в честь ими именуемых богов. И наоборот, что у одних употребляется в жертву, то у других почитается богом. Египтяне чтут вола и Аписа, т. е. тельца; а другие вола и тельца приносят в жертву Зевсу» (Athanas. Alex. Or. contr. gent. 23, 24) [1].

Нелестным образом, александрийский учитель отзывается и о литературном наследии античного прошлого: «Но, может быть, злочестивые прибегнут в этом случае к свойству стихотворцев, говоря, что отличительная черта стихотворцев изображать несуществующее, и лгать, слагая басни в удовольствие слушателей» (Athanas. Alex. Or. contr. gent. 16) [1]. По большей части, он обвиняет античных поэтов в том, что они слагают песни о вымышленных богах (Athanas. Alex. Or. contr. gent. 29) [1].

В отличие от Климента и Оригена, Афанасий развил новую форму экзегетической традиции применительно к рецепции античного наследия. В его работах мы уже не встречаем многочисленных названий и тем более ссылок на античных философов, анализ их методологических традиций. Афанасий в основу своей интерпретации положил всеобщий системный подход, анализируя проблему без частных случаев. В данном случае это может быть связано как и с личным интеллектуальным переворотом Афанасия, так и с тем, что в отличие от своих предшественников его нельзя назвать человеком с фундаментальным образованием.

Идея творения Афанасия Александрийского была поразительным христианским новшеством в философии. Сама проблема была чужда и даже непонятна греческому уму с его *de rerum originatione radicali* и привязкой к концепции Вечного космоса, постоянного и неизменного в своей сущностной структуре и составе [4, p. 39].

Уже в ранних своих сочинениях, еще до начала арианской смуты, Афанасий начал активно разрабатывать проблему творения. Для него она была тесно связана с важнейшим посланием христианской веры: искупительным воплощением Божественного Слова. Действительно, его интерпретация искупления, как она была изложена в *De incarnatione Verbi*, основана на отличительной концепции космоса. В видении Афанасия произошел окончательный и радикальный раскол между абсолютным бытием Бога и случайным существованием мира.

Афанасий в русле христианского богословия утверждал, что весь мир создан Богом. Из этого он делает вывод, что нельзя говорить о множественности миров,

поскольку творец вселенной один: «Если бы много было богов; то надлежало бы, чтоб и миров было много, и они были различны» (Athanas. Alex. Or. contr. gent. 39) [1]. Источником создания всего сущего он признает Слово Божье, которое приводит в движение все составляющие мира: «Как благое Слово благаго Отца, Оно благоустроило порядок вселенной, сочетая противоположное с противоположным и устрояя из этого единое согласие» (Athanas. Alex. Or. contr. gent. 40) [1]. Причиной, по которому Слово Божье снизошло на сотворенное, Афанасий называет невозможность и неприличность поступить по-иному. В рамках этого вопроса, он утверждал, что Бог, в процессе создания мира, не нуждается в посредниках. Это утверждение противопоставлялось учению Ария, который отмечал, что Бог не может без посредников сотворять мир [3, с. 643]. В «Слове о воплощении Бога-Слова», Афанасий показывает также несостоятельность античных философских школ в отношении сотворения мира: у эпикурейцев из-за того, что они доказывают, что причиной разнообразия тел и их частей выступает творящий, созидающий интеллект; у платоников, из-за того, что Бог у них подвергается человеческим ограничениям и выступает не творцом, а механиком, а гностики вообще рассматривают Демиурга в качестве инопланетянина (Athanas. Alex. Or. de incarn. Verbi, 2) [1]. Афанасий, в свою очередь, утверждает, что творение мира и человека тесно связаны, поскольку «как по Слову человек был призван из небытия в бытие и в дальнейшем получил благодать божественной жизни, так и по единственной вине, которая утратила эту жизнь, они снова повлекли за собой разложение и неопишуемые грехи и страдания, наполнившие мир» (Athanas. Alex. Or. de incarn. Verbi, 4) [1]. В традициях классического христианина Афанасий определяет, что не только Бог создал мир и людей из ничего, но и «дал нам жизнь в соответствии со словом Божиим» (Athanas. Alex. Or. de incarn. Verbi, 5) [1].

В концепции Афанасия подчеркнута космическая (или демиургическая) функция Логоса. Космос не только возник «из ничего» по творческому указанию Бога, но и поддерживался в существовании исключительно непрерывным действием Творца. Мир обязан своим существованием суверенной воле и благодати Бога и стоит над бездной своего собственного ничтожества и бессилия исключительно его оживляющей *sola gratia* [4, p. 51].

Вопрос о соотношении веры и разума формально практически не поднимался Афанасием. В этом отношении он был далек от других крупных интеллектуалов александрийской богословской мысли. Для Афанасия как сторонника ортодоксального христианства, в основе данного соотношения, безусловно, лежит вера.

Относительно познания, как части разумного процесса, он утверждал, что Бога познать невозможно, так как он является создателем и только ему принадлежит Бытие, а значит и познание является частью Бога [3, с. 643]. Эта версия выступает в противовес арианскому учению, в котором Бог познается как одна из логических категорий и этого достаточно для процесса познания Божественной сущности. По мнению Афанасия, единственной формой приближения к познанию Бога могут выступать только таинства Церкви, посредством участия в которых, человек приходит к реальному общению с Богом.

Истинная вера, для Афанасия, заключается в том, «чтобы верить, что наш Господь Иисус Христос, Сын Божий, одинаково как Бог, так и Человек. Бог Он, как рожденный от Отца прежде начала времен, и Человек, как рожденный от Матери в свое время. Совершенный Бог и совершенный Человек с душою разумной в теле человеческом. Равен Богу по Божественной природе и меньший Бога по человеческой природе. И хотя Он Бог и Человек, но не два, а Один Христос. Но как Он Один, то не Божественная природа изменилась на человеческую, а человеческая природа принята Богом. Один Он есть, но не так, чтобы природы смешивались, а чтобы они образовали единство» [3, с. 649-650]. То есть здесь в качестве главного положения веры выступает единство и двойственность Иисуса Христа.

Для Афанасия, прежде всего, важна вера в истину, точнее в истинно христианское учение, под которым понимается то учение, которое остается неизменным в провозглашении одних и тех же истин во всех церквях [3, с. 654]. В качестве основных критериев истины он выделял святость жизни его носителей и соответствие правил жизни учениям древних отцов церкви. Здесь вопрос веры приходит для Афанасия в соотношение со знанием. Поскольку на первый план выдвигается задача истолковать труды древних отцов церкви, Афанасий вырабатывает новый метод толкования через примат «духа» над «буквой». То есть, если в тексте Священного писания важна каждая буква, то в трудах церковных отцов важна сама «мысль» религиозная, философская и богословская идея, положенная в основу их работ и жизни [3, с. 653]. В этом соотношении вера и разум соотносятся между собой, в учении Афанасия, как важное и второстепенное. Разум отчасти выступает как некоторая движущая сила для веры только в частичном приведении людей к истине Божественного откровения, однако, конечно, эта идея у него проявляется не так сильно, как у его предшественников.

Таким образом, Афанасий Александрийский представлял уникальный образец христианского интеллектуала, исповедующего свои идеи в самых сложных усло-

виях жизненного существования. Общий смысл его вероучительной интеллектуальной традиции сводился к тому, чтобы утвердить единое христианское вероучение, основанное на вере в триединство Бога и противопоставить его отдельным еретическим учениям, набравшим распространение в Римской империи.

Библиография

1. Афанасий Александрийский. Творения / Пер. Моск. дух. акад. со вступ. ст. А.В. Горского. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. Т.1. 478 с.; Т. 2. 509 с.; Т. 3. 541 с.; Т. 4. 479 с.; Афанасий Александрийский. Творения. Сергиев Посад: Собственная типография, 1902-1903. Ч. 1. 1902. 471 с.; Ч. 2. 1902. 494 с.; Ч. 3. 1903. 524 с.; Ч. 4. 1903. 479 с.
2. Лебедев А.П. Вселенские Соборы IV и V веков. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. 319 с.
3. Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2011. 1008 с.
4. Aspects of church history volume four in the collected works of Georges Florovsky. – Belmont, Massachusetts, 1975. 313 p.

УДК 27-75

Иерей Иоанн Химин,
магистрант Белгородской Православной Духовной
семинарии (с миссионерской направленностью),
настоятель храма святого великомученика
и целителя Пантелеимона Белгородской
и Старооскольской епархии,
Россия, г.Белгород,
jhohi1989@gmail.com

Аксиологическая парадигма глобализационных процессов: особенности миссионерской работы среди молодежи

Аннотация. Статья посвящена изучению миссионерской деятельности Русской Православной Церкви среди молодежи в контексте современных глобализационных процессов, трансформации традиционных жизненных ценностей личности в условиях глобализации, а также особенностей ценностно-бытийственных идеологем, формирующих мировоззренческие ориентиры молодого поколения, и основных аксиологических противоречий современности. В статье рассмотрены особенности православного миссионерского присутствия, формы миссии Церкви среди молодежи в условиях глобализации как в реальной приходской жизни, так и в информационном пространстве, а также определено значение христианских ценностно-смысловых концептов и принципов в деле воспитания молодого поколения.

Ключевые слова: христианские ценности; миссия Церкви среди молодежи; глобализационные ценности; аксиологические ориентиры глобализационных процессов; духовно-нравственное воспитание; ценностные ориентиры современной молодежи; миссия Церкви в виртуальном пространстве.

Priest John Himin,
master student of the
Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with missionary orientation)
senior priest of the Church of the Holy great Martyr
and healer Panteleimon of
Belgorod and the St. Oskol diocese
Russia, Belgorod
jhohi1989@gmail.com

Axiological paradigm of globalization processes: features of missionary work among young people

Abstract. The article is devoted to the study of the Russian Orthodox Church's missionary activity among young people in the context of modern globalization processes, transformation of traditional life values of a person in the context of globalization, as well as features of value-being ideologies that form the outlook of the young generation, and the main axiological contradictions of modernity. The article examines methods and features of the Orthodox missionary presence, forms of the Church's mission among young people in the context of globalization, both in real parish life and in information space, and also defines the significance of Christian value-semantic concepts and principles in education of young generation.

Key words: Christian values; mission of the Church among young people; globalization values; axiological guidelines of globalization processes; spiritual and moral education; value orientations of the modern youth; the Church's mission in virtual space.

В глобальном мире общество динамично развивается, параллельно изменяются ценности, что существенно влияет на современную молодежь, как наиболее восприимчивую категорию социума. Аксиологические установки формируют базовые поведенческие модели молодежи, и, соответственно, преобладание тех или иных ценностей является показателем динамики и уровня развития обще-

ства и происходящих в нем процессов. Духовность, нравственность и мораль социума отражают направление общественных отношений [33, с. 4,36]. Духовно-нравственные ценности мотивируют деятельность человека, определяют его отношение к различным явлениям жизни и содержание всей создаваемой им культуры, являются направляющим вектором и играют важную роль в жизни как отдельной личности, так и всего социума [36]. При этом современный глобальный мир определяет свои ценностные приоритеты и систему стандартов, которые формируют новую культуру мышления с новым отношением к реальности. Мы видим, как утрата, отказ от христианских ценностных ориентиров в Новое время привели к образованию массового общества, для которого свойственно господство массовой культуры, сдвинувшей подлинную культуру, духовность и нравственность, подлинные ценности, традиции на периферию общественного сознания и предпочитающей технические достижения. Отсутствие духовно-нравственной платформы общественных институтов порождает духовную пустоту человека.

Многие нынешние аксиологические тенденции в молодежной среде преподаются западным миром и западными идеологами, заинтересованными в ускорении глобализационных процессов [32]. При этом немалая часть современных исследователей, политиков, экономистов, мыслителей понимают глобализацию и ее культуру как “культуру, потерявшую связь с прошлым и память о традиции” [38]. Примечателен тот факт, что западноевропейское сообщество, построенное на христианских ценностях, эти самые ценности игнорирует, нивелирует, искажает и всячески отодвигает на периферию общественного сознания [11], т.к. они являются фактически помехой на пути построения глобального мира с совершенно новой ценностной идеологией, исключая евангельские принципы.

В связи с этим в нынешнем западном мире обращение к христианской аксиологии считается “скучным и архаичным” [48], и это негативное отношение к христианскому мировоззрению пропагандируется во всем мире, особенно в молодежной среде. Современная западная идеология считает первичным и либерально-демократические ценности и принципы, а религиозные ценности – вторичными, причем первые все более расходятся со вторыми, т.е. с традиционной христианской нравственностью. Глобализационные процессы спровоцировали трансформацию всех сфер жизнедеятельности человека, в т.ч. религиозную и духовно-нравственных ценностей, при этом идеологи построения единого мирового пространства хорошо понимают, что ценности “формируют бытие” [45].

“В связи с глобализацией под вопросом оказывается все наше прошлое мышление и осмысленность общества, морали и политики, а также модели и идеальные представления” [1].

Христианские ценности подвергаются искажениям практически во всех странах мира [45]. При этом следует отметить, что, на первый взгляд, и христианская, и либеральная мировоззренческие системы говорят об одном и том же: о достоинстве и уникальности каждой личности, о ценности существования всего творения, однако понимаются эти ценности и традиции по-разному. Так, если, например, Библия говорит о важности и значимости жизни человека буквально с момента зачатия, то глобалисты считают, что эмбрион есть всего лишь “набор хромосом и незрелых клеток, способных к самообновлению и восстановлению, и этот набор можно использовать в целях омоложения организма и продления жизни других людей посредством уничтожения жизни самого эмбриона” [8].

Христианство говорит об освобождении человека от власти греха, страстей, когда свобода человека неотделима от нравственной ответственности и соотносится с механизмом духовной защиты, сохранности, который оберегает человека от распада личности. Либерализм же говорит о свободе как вседозволенности, при этом попираются моральные нормы и размываются нравственные рамки.

Это привело к тому, что сегодня в мире немалая часть населения вовлечена в преступные сети, занимается торговлей оружием, наркотическими веществами, а также процветает проституция и т.д. Глобализация постепенно подталкивает человека к отказу от традиционных семейно-брачных отношений, от прочных национально-культурных и религиозных связей. Человеку предлагается опираться в общении с другими людьми на принцип вседозволенности и потребительства, “когда человек выбирает для себя более удобного в данный момент времени партнера. В связи с этим происходит трансформация, видоизменение отношений родителей и детей, что привело, в частности, к появлению такой организационно-правовой системы, как ювенальная юстиция” [8], и государство получило возможность грубо, навязчиво и без спроса вмешиваться в жизнь семьи и решать ее судьбу.

Идеологи глобализации понимают, что если изменить духовный облик человека (посредством СМИ, искусственно созданных продовольственных кризисов, террора, катастроф, уличных беспорядков), то человек теряет самоконтроль, здравомыслие, способность к анализу происходящего вокруг него. Особенно это касается молодежи, у которой окончательно еще не сформирована ценностная

система, которая не успевает критично осмыслить нескончаемый поток информации, а потому она становится подконтрольной заинтересованным структурам и легко внушаемой.

Необходимо сказать и о том, что в рамках глобализации в сознание современной молодежи активно внедряется идея приемлемости и даже необходимости “ЛГБТ”, навязываются извращённые понятия о семье, об отношениях полов, стираются и искажаются такие важнейшие этические понятия, как совесть и стыд [3]. Глобализационные ценности подталкивают молодое поколение к отречению от всех прежних ценностей, традиций и исторической памяти, от своей идентичности. Христианские идеалы и принципы воспринимаются как серьезная помеха на пути построения нового глобального пространства, а потому современные идеологи глобализации не намерены их терпеть [29].

Как известно, совокупность систем ценностей и смыслов, стереотипов мышления и поведения является ключевым элементом устойчивости, приспособляемости к внешним воздействиям того или иного общества [6], основанием отношения человека к природе, к другим людям, к обществу. Это понимают идеологи новой либеральной культуры, а потому они стараются всеми силами провести радикальную смену и переоценку системы ценностей в мире с вытеснением христианской идеологии из сознания общества [34], сформировать молодого человека как эгоиста, думающего только о себе самом, о своих потребностях, воспринимающего окружающий мир, людей только как средства для удовлетворения своих запросов [39].

Глобалистская аксиология старается освободить личность от принципов, мировоззренческих идей, которые мешают личности удовлетворять свои потребности и желания, в частности от “удушающих”, по мнению идеологов глобализации, христианских идей, принципов, ценностей, традиций. Девизы “Пределов нет”, “Бери от жизни всё” могут стать основными в ценностной системе глобализации [40, с. 26]. Молодежь приучают думать, что смысл ее жизни заключается в погоне за развлечениями, удовольствиями и новыми ощущениями и что каждый отдельно взятый молодой человек, “в отличие от остальных, достоин всего самого-самого лучшего” просто так, т.е. потребительский взгляд на мир навязывается молодому поколению.

Таким образом, в настоящее время идет построение единого товарного мира [4, с. 82], в котором “...удовлетворение желаний должно быть мгновенным, а потребляемый товар (одушевленный или неодушевленный, например, еда или

человек) должен удовлетворять запрос сразу, без ожидания, без овладения дополнительными навыками и длительной подготовки; кроме того, – как отмечает З. Бауман, – удовлетворение это должно заканчиваться сразу же после употребления товара, и потребители не должны надолго сосредоточивать свое внимание на каком-то одном предмете, потребитель должен быть нетерпеливым, порывистым и непоседливым, а главное – должен легко возбуждаться и столь же легко терять интерес.

Культура общества потребления в основном связана с тем, чтобы забывать, а не запоминать” [3, с. 118]. Подвергается разрушению институт традиционной семьи: фиксируется множество разводов, их число превышает количество заключенных браков, семьи неустойчивы, малодетны (рождаемость снижена), растет количество детей, рожденных вне брака, пропагандируются нетрадиционные связи, развивается идеология, характеризующаяся сознательным отказом от рождения детей. Как утверждает В.Г. Федотова, глобализационные ценности разобщают людей и совсем не способствует прочности семьи. Молодежи прививается мнение, что глубокие, серьезные отношения вовсе необязательны. Людям внушается недоверие по отношению друг к другу [39], что “ведет к дисфункциям социума, к обществу, где люди не могут работать совместно ради общей цели” [42, с. 179-180]. Аксиология глобализации допускает потребительское отношение одного человека к другому: “в любом случае старайся использовать любого человека в своих интересах, иначе он использует тебя” [41, с. 129-130]. Это противоречит христианским принципам, основанным на таких понятиях, как любовь, доверие, жертвенность. Глобализация разрушает фундамент сформировавшихся обществ и государств, сложившихся в них культур, систем ценностей, приоритетов [16, с. 20].

В настоящее время на первый план выдвинулись проблемы культурно-цивилизационной идентичности в контексте глобализационных процессов, а также проблемы базовых аксиологических парадигм в новых реалиях и, соответственно, проблема религий [45], поэтому, как отмечает А. Пименов, “мы вступаем в период глобальных религиозных столкновений” [31]. Неспособность молодого человека, находящегося в ситуации утраты норм и ценностей, контролировать, анализировать перемены и явления, происходящие в социуме, отсутствие у него навыка к планированию и достижению долговременных целей, жизненных стратегий, отсутствие связи с прошлым дестабилизирует общество [39]. Не контролируя своего настоящего, молодой человек не забо-

тится о своем будущем, о будущем своего Отечества. Глобализация навязывает молодому поколению мнение, что смысл жизни – стремление к максимизации удовлетворений и минимизации затрат. В стороне остаются проблемы морали, духовности и нравственности, солидарности. При этом сложно убедить молодежь в том, что она подвержена манипуляции: молодые люди уверены в том, что делают свой выбор самостоятельно [39].

Вершины духа, к которым стремится человек, – это истина, добро и красота [5, с. 112], а в соответствии с христианским учением, Истина – это Сам Христос, при этом нравственное становление подразумевает осмысление своего прошлого, связь поколений [15, с.164]. Христианские ценности формируют определенное отношение к миру, путь жизни и способ бытия, евангельские принципы заключают в себе нравственные основания, которые формируют духовную сферу человека. “Смысл христианской аксиологии заключается в том, чтобы помочь человеку не запутаться в отношении к миру, к людям, что весьма актуально в современном глобальном мире с его множеством различных ценностных оснований” [2] в условиях, когда США взяли на себя главную роль в деле определения и распространения ценностей, что “способствует навязыванию другим странам таких культурных и духовных ценностей” [28], которые потакают человеческим страстям, разобщают людей, приводят к дисгармонии мировое сообщество. В результате глобализационной пропаганды в сознании молодежи образуется совокупность определенных антихристианских ценностных установок и смыслов жизни, которые становятся внутренними регуляторами поведения молодого человека, частью его личностной структуры. Как отмечает Т.В. Кулакова, именно ценностные ориентиры являются основанием для выбора видов деятельности, осмысления и оценки окружающей действительности [20].

В связи с этим сегодня особое значение приобретает работа с молодежью. Как отмечает митрополит Иларион (Алфеев), интересы, взгляды, культура современных молодых людей, как одного из значимых пластов социума, существенно отличаются от того, о чем говорит Церковь, что является проблемой для современного воцерковленного молодого человека, так как ему постоянно приходится находиться в ситуации некоторого внутреннего разделения: с одной стороны, он придерживается тех принципов, ценностей и мировоззрения, которые предлагает Христианство, но, с другой стороны, внешний мир предлагает противоположные Христианству аксиологические принципы и ценности [9]. При этом, как отмечает М.П. Челомбицкая, современная массовая культура является основным

источником ценностей современной молодежи [44, с.199], и именно молодое поколение, по мнению Патриарха Кирилла, становится первой жертвой “пропаганды тотальной вседозволенности” [14, с.110], которая так настойчиво внедряется в настоящее время в сознание молодежи идеологами глобализации. В связи с этим перед обществом и Церковью встают вопросы воспитания молодого поколения в условиях смены духовно-нравственных парадигм, упорного стремления определенных слоев общества нивелировать христианские ценности и принципы, в условиях постоянно меняющихся аксиологических установок и существования ложных идеалов.

Как отмечает З. Пейкова, в нашей стране наибольшим авторитетом и нравственным потенциалом в сфере духовного воспитания молодежи из всех наших социальных институтов обладает Русская Православная Церковь [30, с. 84]. Сегодня в Церкви на особом положении находятся темы воцерковления молодежи, т.к. ее духовно-нравственное состояние весьма важно для будущего нашей Церкви и общества [5]. В “Основах социальной концепции” РПЦ есть положение, согласно которому Церковь не может мириться с таким устройством общества, “при котором в центр всего ставится помраченная грехом человеческая личность” [19, с.58]. Мир без высших идеалов, без понятий о Боге, без Христа, без евангельских нравственных ценностей, без библейских принципов превратится в общество “рабства и беззакония, оторванное от духовных корней и веры, такое общество обречено на духовную гибель и не имеет будущего” [8].

Миссия РПЦ среди молодежи заключается в том, чтобы помочь молодому человеку “принять, приумножить славу Божию и стать ее причастником, обожить мир и привести его к сопричастности этой славе, к благодатной жизни в лоне Матери-Церкви, а не просто к признанию некоторых истин или принятию определенной самоидентификации” [23, с. 103]. В “Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви” говорится о том, что целью миссионерского служения Церкви главным образом является “передача опыта Богообщения путем личного участия человека в жизни евхаристической общины, а также научение вероучительным истинам и воспитание христианского образа жизни” [17].

Все это относится и к миссии среди молодежи, духовно-нравственное воспитание которой является одним из приоритетных направлений деятельности Церкви в настоящее время. “Именно сегодня следует усилить работу среди молодежи, чтобы не потерять ее, – как сказал Патриарх Кирилл, – иначе мы повто-

рим печальный опыт Запада, когда материальная обеспеченность, обмирщение жизни привели к тому, что Храмы стоят пустыми, паства уходит из Церкви” [13]. Необходимость работы с молодым поколением обоснована учением Св. Писания о многообразии форм, способов и методов апостольского служения Церкви. Миссия Церкви направлена на освящение и человека, всех сфер его жизни, и всего тварного мира [10], в контексте этого понимания миссии главной целью миссии среди молодежи является привлечение этой молодежи к Христу, ее заинтересованность евангельскими принципами и идеями, для этого от каждого из нас требуются большие усилия, контроль своего личного поведения и жертва любви [18].

Особенно эта тема является животрепещущей и актуальной именно сейчас, когда из-за распространения в мире коронавирусной инфекции COVID-2019 во всех странах, в т.ч. и России, приняты особые меры по профилактике и предотвращению этого заболевания. В соответствии с этими мерами РПЦ приняла Инструкцию в связи с угрозой распространения коронавирусной инфекции, а также рекомендовала определенной категории лиц ограничить посещение храмов на период пандемии. Следует признать, что принятые ограничительные меры привели к некоторому резанансу как в среде взрослых прихожан, так и в молодежной среде. Эта проблема стала дискуссионной для церковной среды. Некоторые молодые люди, которые только недавно стали интересоваться православием, изучать христианское учение, не понимают целесообразности мер, принятых в отношении к Евхаристии, и недоумевают, как можно заразиться через Причастие, Тело и Кровь Христову. Причем не каждый взрослый может правильно объяснить подростку необходимость эпидемических предписаний. Все это обостряется на фоне антицерковной пропаганды, поэтому Церкви всегда нужно быть готовой к внешним вызовам и грамотно, корректно отвечать на вопросы молодежи. Сегодня такие слова, как “правда”, “истина”, “смирение”, “ответственность” и “любовь к ближнему” должны стать ключевыми в связи с пандемией. Молодежь должна услышать от священно- и церковнослужителей, от верующих сверстников и родителей ответы на волнующие ее вопросы, увидеть в Церкви подлинные ценности, а в Библии – надежные жизненные ориентиры, церковная среда должна быть такой, чтобы в ней молодые людисмогли раскрыть свой внутренний духовно-нравственный потенциал [30, с. 80].

Сегодня, в век глобальных перемен, смены духовно-нравственных ориентиров и сложной политической ситуации в мире, в условиях постоянно меняющихся

идеологий затруднительно воспитать “нравственно и духовно здоровое поколение, которое, – как говорит О. Заева, – было бы патриотично и заинтересовано в процветании своего государства, защите его интересов” [7, с.143]. Молодежь, утратившая подлинные ценностные ориентиры и смысл жизни, будет постепенно деградировать, опираясь лишь на удовлетворение примитивных потребностей, своих плотских желаний, а такие понятия, как “долг перед Отечеством”, “патриотизм”, “национальное самосознание”, “историческая память”, заботы о будущем своего народа, о его преумножении, о сохранении традиций отойдут на задний план, на периферию сознания молодого поколения, уступая место потребительству, цинизму, эгоизму, равнодушию и безразличию. Следствием этого станет духовно-нравственная деградация, разобщение общества, снижение демографических показателей и стабильности общества. Отсутствие твердой духовно-нравственной основы у молодежи обрекает социум на духовный кризис и нравственное падение. В связи с этим Церковь должна принять особые меры для того, чтобы направить молодежь на правильный жизненный путь, задать ей правильный ценностный ориентир, при этом она должна применять такие формы и методы миссии и проповеди, которые были бы актуальны и понятны молодым людям, ведь они, по слову В.А. Матвиенко, являют собой “наиболее динамичную часть социума” [22], особую прослойку, пласт общества со своими отличительными, характерными чертами, спецификой, поэтому проводить миссионерскую деятельность среди молодежи следует, серьезно анализируя те мировоззренческие взгляды, которые сегодня преподносит нам Запад, отсеивая негативные и вредные для молодых людей идеи.

В поле церковного служения среди молодежи входит работа с городской и сельской молодежью, со студентами и школьниками, а также взаимодействие и сотрудничество с членами общественных молодежных объединений и организаций. Работа Церкви с молодым поколением обязательно включает в себя деятельность молодых людей в границах своего прихода. На уровне епархий необходима помощь в обеспечении реализации епархиальных молодежных программ и проектов; приход и епархия должны способствовать организации участия молодежи в церковных молодежных программах, встречах, интернет-форумах; необходима информационная поддержка молодежной работы.

На сегодняшний момент практически нет сомнений, что информационное пространство является эффективным средством для христианского благовестия, а потому миссия Церкви среди молодежи предполагает и использование интернет-

ресурсов, медиа-пространства, ведь большая часть молодых людей буквально “живет” в Интернете. Учитывая ограничительные меры в период пандемии, введенные на приходах, можно сделать акцент на миссии в виртуальном пространстве, организовывая участие в интернет-форумах, проектах, диспутах, в теле- и радиопередачах на религиозную тематику, в церковных конференциях.

Как говорит Патриарх Кирилл, медийное пространство, интернет-блоги, форумы и воскресные школы в соцсетях – “всё это дает новые возможности для христианского свидетельства и расширяет сферу присутствия Церкви в мире. При этом необходимо молитвой, словом и делом свидетельствовать об Истине и опираться на профессионализм, умение использовать инструменты масс-медиа в церковном делании” [12].

Между тем, следует понимать, что виртуальная миссия, служение в интернете не может подменять собой реальную приходскую работу, но в условиях ограничений (например, когда весной 2020 г. во многих странах, в т.ч. и в некоторых городах России, были введены ограничения на уличные передвижения, отменены массовые мероприятия) медиа-ресурсы могут сыграть большую роль в заинтересованности молодежи Христианством, Библией, в привлечении ее к осознанной церковной жизни. При этом, однако, необходимо понимать, что без личной верности Христу, без личного свидетельства “никакая информационная деятельность не принесет плодов” [12]. На приходском уровне миссия предполагает организации бесед и встреч с духовенством и специально приглашаемыми гостями; катехизаторские занятия; миссионерские поездки; спортивные секции и военно-патриотические клубы, а также клубы молодой семьи. На приходе желательно сформировать молодежный актив и обеспечить его участие в церковных программах, проектах [26]. Как отмечает иеромонах Тихон (Васильев), в настоящее время задача церковной миссии среди молодежи заключается в том, чтобы “осиять” эту молодежь светом Христовой Истины, привести ее к Богу, раскрыть красоту и глубину православной веры, евангельских ценностей и принципов, “позволяющих противостоять тенденциям постмодерна” [37, с. 242].

Таким образом, глобализация создала условия для насаждения и распространения нехристианских идей, ценностей, фактически бросив вызов семейно-брачным отношениям, Церкви и “традиционным отношениям полов, а также детско-родительским отношениям” [43, с.396,389]. Она разрушает традиции и дух общности, соборности, единства [24, с. 17]. Аксиологическая парадигма глобализации выстроена фактически вне нравственного контекста, который веками фор-

мировался христианской цивилизацией. Современные духовные кризисы смысла бытия в техногенной сфере, глобализационном пространстве (развитие которого осуществляется преимущественно на основе науки, техники, нано-технологий без учета духовного состояния), утрата высших основ существования и, как отмечает Ю.А. Шерковин, “потребность в нахождении своей идентичности диктуют российскому обществу необходимость возврата к традиционным ценностям христианской культуры” [46, с. 136].

На данный момент в России остро стоит вопрос изучения духовно-нравственного состояния современной российской молодежи и, как говорит российский философ и социолог Н.И. Лапин, “состава и смыслового наполнения ее ценностных ориентаций” [21, с. 14]. Глобализационные ценностные ориентиры вызывают двойную реакцию у молодежи: одни принимают их, не задумываясь, а другие отстаивают свою историческую и социокультурную самобытность, свою систему ценностей (в основном христианскую) [47, с. 333]. В век смены духовно-нравственных парадигм церковная миссионерская работа среди детей, подростков, молодежи подразумевает образование молодых людей с учетом евангельских принципов, христианских традиций, с учетом замысла Божиего о человеке, научение их жить и ориентироваться в мире в соответствии с Заповедями Божиими, просвещение их светом Христовым; помощь в нравственном совершенствовании; призвание их к служению Богу, Отечеству и ближнему; а также укрепление семьи как малой Церкви.

Церковь должна быть для молодежи кораблем спасения, маяком среди жизненных испытаний и опасностей, она должна наставить молодое поколение на истинный путь, который заключен во Христе; при этом беседы и проповеди должны быть доходчивы и вестись без насилия, т.к. “насилие отнимает свободу и упраздняет любовь” [10], а сила Христианства заключена в Любви. Эффективность миссии среди молодежи во многом зависит от качеств, профессионализма миссионера, который должен чувствовать и осознавать, какие вопросы и проблемы волнуют молодежь, и при общении с ней должен быть искренним, честным, открытым общению. Необходимо понимать, что лучшее свидетельство – это свидетельство своей жизнью, своим примером. Современная молодежь – молодежь ищущая, она ждет от Церкви, что тастанет сплывающим, объединяющим фактором, что она сможет направить народ в нужное русло, указать правильные ценности и ориентиры [25], противостоять злу, и Церковь должна быть готова ответить на все вопросы, возникающие у молодых людей.

Итак, миссионерская сфера деятельности Русской Православной Церкви в начале XXI столетия значительно расширилась за счет молодежного направления. Работа с молодым поколением является одной из главных задач Церкви в условиях стирания национальных границ, нивелирования христианских ценностей и принципов, навязывания антихристианской идеологии. Миссионерский характер определенных медийных ресурсов, форумов, проектов, соцсетей способствует формированию новых методов, форм, способов миссионерского служения в молодежной среде, придает работе с молодежью большую эффективность в глобальном пространстве. На сегодняшний день потенциал православной аксиологии по-прежнему неисчерпаем и весьма актуален в современных условиях жизни.

Библиография

1. Адольфи, Р. Эпоха глобализации и проблема гуманистических ценностей [Электронный ресурс] / Р. Адольфи. - URL:http://ruskline.ru/author/e/elishev_sergej_olegovich/http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/7959/1/pages%20from%20ph%26ss_2010-1.%2051-55pdf.pdf (дата обращения: 15.04.2020).
2. Аксинушкин, И.А. Жизненные ценности личности в условиях глобализации [Электронный ресурс] / И.А. Аксинушкин. - URL:http://ruskline.ru/author/e/elishev_sergej_olegovich/https://cyberleninka.ru/article/n/zhiznennye-tsennosti-lichnosti-v-usloviyah-globalizatsii-1 (дата обращения: 15.04.2020).
3. Бауман, З. Глобализация. Последствия для человека и общества / Пер. с англ. - М.: Весь Мир, 2004. - 188 с.
4. Бек У. Что такое глобализация? - М.: Прогресс-традиция, 2001. - 304 с.
5. Гусейнов А.А. Философские заметки// Вопросы философии. - М.: Наука, 2009. - № 8. - 192 с.
6. Делягин, М. Г. Мировой кризис: общая теория глобализации [Электронный ресурс] / М.Г. Делягин. - URL:http://ruskline.ru/author/e/elishev_sergej_olegovich/http://www.srinest.com/book_1568_chapter_20_2.3._Kultura_kak_kljuchevoj_faktor_konkurentosposobnosti.html (дата обращения: 15.04.2020).
7. Заева, О. Духовно-нравственное воспитание как основа национальной идентичности// Сборник статей. Молодежь современной России: Альтернативы выбора духовных и нравственных убеждений. - М.: ИНИОН РАН, 2012. - С.121-125.

8. Иларион (Алфеев), митроп. Доклад на симпозиуме «Традиционные ценности в эпоху глобализации» [Электронный ресурс] // Патриархия. - URL:http://ruskline.ru/author/e/elishev_sergej_olegovich/http://www.patriarchia.ru/db/text/3576196.html (дата обращения: 15.04.2020).

9. Иларион (Алфеев), митроп. Молодежь и Церковь: жизнь против течения [Электронный ресурс] / митр. Иларион (Алфеев). - URL:http://ruskline.ru/author/e/elishev_sergej_olegovich/http://www.pravmir.ru/molodezh-i-cerkov-zhizn-protiv-techeniya-video/ (дата обращения: 15.04.2020).

10. Иоффе, Георгий, прот. Практическая миссиология [Электронный ресурс] / прот. Г. Иоффе. - URL:http://ruskline.ru/author/e/elishev_sergej_olegovich/http://azbyka.ru/katehizacija/prakticheskaya-missiologya.shtml#n4 (дата обращения: 16.04.2020).

11. Ицкович, М.М., Ицкович, Т.В. Христианские ценности в мировоззрении современного студенчества [Электронный ресурс] / М.М. Ицкович, Т.В. Ицкович. - URL:http://ruskline.ru/author/e/elishev_sergej_olegovich/https://cyberleninka.ru/article/n/hristianskie-tsennosti-v-mirovozzrenii-sovremennogo-studenchestva (дата обращения: 16.04.2020).

12. Патриарх Кирилл. Миссия в интернете важна, но не заменяет реальной приходской работы [Электронный ресурс] / Патриарх Кирилл. - URL:http://ruskline.ru/author/e/elishev_sergej_olegovich/https://pravoslavie.ru/59208.html (дата обращения: 16.04.2020).

13. Патриарх Кирилл. Миссия среди молодежи - это не новшество или мода, а прямая обязанность Церкви [Электронный ресурс] / Патриарх Кирилл. - URL:http://ruskline.ru/author/e/elishev_sergej_olegovich/http://www.bogoslov.ru/text/1631463/index.html (дата обращения: 16.04.2020).

14. Патриарх Кирилл. Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. - М.: Даниловский благовестник, 2009. - 218 с.

15. Патриарх Кирилл. Приветствие Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла участникам XVIII Международных Рождественских чтений / Собрание трудов. Богословие и духовное просвещение. - М.: Издательство МП РПЦ, 2014. - Т.1. - 544 с.

16. Коллонтай, В. М. Глобализация и 11 сентября // Философия хозяйства. Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. - М.: изд-во МГУ, 2001. - № 6. - 304 с.

17. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] // Азбука веры. - URL:<http://ruskline.ru/author/e/>

elishev_sergej_olegovich/https://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoj-dejatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml (дата обращения: 16.04.2020).

18. Концепция молодежного служения РПЦ и прочие общецерковные и епархиальные документы по молодёжному служению. Миссия молодежного служения русской православной церкви [Электронный ресурс] // Документы Самарской и Сызранской епархии РПЦ. - URL: http://ruskline.ru/author/e/elishev_sergej_olegovich/ http://pmd-samara.ru/documents/?ELEMENT_ID=574&SECTION_ID=130 (дата обращения: 16.04.2020).

19. Красиков, А. Глобализация и православие [Электронный ресурс] / А. Красиков. - URL: http://ruskline.ru/author/e/elishev_sergej_olegovich/https://carnegieendowment.org/files/12289RG_blok.pdf (дата обращения: 16.04.2020).

20. Кулакова, Т.В. Ценностная структура массового сознания учащейся молодежи в транзитивном обществе: Региональный аспект [Электронный ресурс] / Т.В. Кулакова. - URL: http://ruskline.ru/author/e/elishev_sergej_olegovich/https://www.dissercat.com/content/tsennostnaya-struktura-massovogo-soznaniya-uchashcheisya-molodezhi-v-tranzitivnom-obshchestv (дата обращения: 16.04.2020).

21. Лапин, Н.И. Модернизация базовых ценностей россиян// Социс. - М.: РАН, 1996. - № 5. - 158 с. - С. 3-23.

22. Матвиенко, В.А. Основные направления молодежной политики Русской Православной Церкви в современной России [Электронный ресурс] / В.А. Матвиенко. - URL: <http://pandia.ru/text/77/366/33774.php> (дата обращения: 16.04.2020).

23. Миссиология. Учебное пособие / Издание 2-е исправл. и дополн. Отв. ред. свещ. А.Гинкель. - М.: Миссионерский отдел РПЦ, 2010. - 400 с.

24. Многоликая глобализация / Под ред. П. Бергера и С. Хантингтона; Пер. с англ. В. В. Сапова под ред. М. М. Лебедевой. - М.: Аспект Пресс, 2004. - 379 с.

25. Нестеров, С. Церковь и молодежь: зачем они друг другу? [Электронный ресурс] // С.Нестеров. - URL: http://www.pravda.ru/faith/religions/orthodoxy/22-07-2012/1122454-church_for_youth-0/ (дата обращения: 16.04.2020).

26. Об организации молодежной работы в Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] / Документ утвержден на основании определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 5-6 октября 2011 года (журнал №116). - URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1639899> (дата обращения: 16.04.2020).

27. Основные формы и методы молодежной работы [Электронный ресурс] / Синодальный отдел по делам молодежи РПЦ МП. - URL: <http://sinodmrpc.ru/wp>

content/uploads/2016/04/Osnovy-formy-i-metody-molodezhnoj-raboty.pdf (дата обращения: 16.04.2020).

28. Отюцкий Г. П. Глобализация: ценности культуры и духовная Безопасность [Электронный ресурс] / Г.П. Отюцкий. - URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/globalizatsiya-tsennosti-kultury-i-duhovnaya-bezopasnost> (дата обращения: 16.04.2020).

29. Панарин, А. С. Православная цивилизация в глобальном мире [Электронный ресурс] / А.С. Панарин. - URL: http://rusinst.ru/docs/books/A.S.Panarin-Pravoslavnaia_civilizaciya.pdf (дата обращения: 16.04.2020).

30. Пейкова, З. Молодежь, Церковь и будущее // Высшее образование в России.- М.: Издательство МГУП им. И.Федорова, 2000. - С.80.- №4.- 162 с.

31. Пименов, А. На пути к глобальному религиозному конфликту [Электронный ресурс] / А. Пименов.- URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2005/03/02/na_puti_k_global_nomu_religioznomu_konfliktu (дата обращения: 16.04.2020).

32. Попов, Д., диак. Молодежь и Православие [Электронный ресурс] / диак. Д. Попов. - URL: <http://gazetakifa.ru/content/view/3920/> (дата обращения: 16.04.2020).

33. Ростовская, Т.К. Ценностные ориентиры современной молодежи: особенности и тенденции / Т.К. Ростовская, Т.Б. Калиев. - М.: РУСАЙНС, 2019. - 228 с.

34. Рудкевич, Е.Ю. Аксиологические противоречия глобализационных процессов современного мира [Электронный ресурс] / Е.Ю. Рудкевич. - URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/aksiologicheskie-protivorechiya-globalizatsionnyh-protsessov-sovremennogo-mira> (дата обращения: 16.04.2020).

35. Смирнов, И.П. ЛГБТ - оружие либералов-глобалистов [Электронный ресурс] / И.П. Смирнов. - URL: https://ruskline.ru/analitika/2013/07/18/lgbt_oruzhie_liberalovglobalistov (дата обращения: 27.04.2020).

36. Стариков, Ю. Православная культура и современная молодежь [Электронный ресурс] /Юрий Стариков. -URL: <http://www.rusobschina.ru/2010-11-06-17-48-35/531-2010-11-10-19-51-15> (дата обращения: 16.04.2020).

37. Тихон (Васильев), иером. Особенности православной миссии в информационном пространстве // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. - СПб.: изд-во РХГА, 2017. -Т.18. - №4. - 368 с.

38. Федотова, Н. Н. Возможна ли мировая культура? [Электронный ресурс] / Н.Н. Федотова. - URL: <https://mirznanii.com/a/133539-6/osobennosti-marginalnoy-kultury-6/> (дата обращения: 16.04.2020).

39. Федотова, В. Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в России [Электронный ресурс] / В.Г. Федотова. - URL: <http://www.intelros.org/lib/statyi/fedotova2.htm> (дата обращения: 16.04.2020).

40. Фукуяма, Ф. Великий разрыв/ Пер. с англ. под общ.ред. А.В. Александровой. - М: Издательство АСТ, НПП «Ермак», 2004. - 474 с.

41. Фукуяма, Ф. Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу? / Под ред. Лоуренса Харрисона и Самюэля Хантингтона; Пер. с англ. А. Захарова. - М. : Моск. шк. полит. исслед., 2002. - 315 с.

42. Фукуяма, Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции / Пер. с англ. под общ.ред. А.В. Александровой. -М: Издательство АСТ, Люкс, 2004. - 349 с.

43. Хелд, Д. Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура / Пер. с англ. В. В. Сапова и др. - М.: Практикс, 2004. - 576 с.

44. Челомбицкая, М. П. Ценностные ориентиры современного общества// Молодой ученый. - 2011. - № 12 (35). - Т. 1. -222 с. - С. 198-201.

45. Чистякова, С.С.Глобализация культуры: генезис, типология, современные смыслы [Электронный ресурс] / С.С. Чистякова. - URL: <https://www.dissercat.com/content/globalizatsiya-kultury-genezis-tipologiya-sovremennye-smysly> (дата обращения: 28.04.2020).

46. Шерковин, Ю.А. Проблема ценностных ориентаций и массовые информационные процессы // Психологический журнал. - М.: изд-во РАН, Наука, 1982. - Т. 3. - № 5. - 180 с. - С. 135-145.

47. Яковец, Ю.В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. - М.: Экономика, 2001. -345 с.

48. Ярыгин, Н. Н. Христианские ценности в современном мире [Электронный ресурс]/URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/hristianskie-tsennosti-v-sovremennom-mire> (дата обращения: 26.04.2020).

УДК 316.3

Диакон Денис Александрович Грошев,
магистрант Белгородской Православной Духовной
семинарии (с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород,
den.groshev97@gmail.com

Смена мировоззренческих ориентиров европейской науки в процессе развития

Аннотация. Статья посвящена изучению аспектов зарождения европейской науки в ее тесной связи с христианством. Анализируются принципы христианства, на которых базируется наука. Изучается вопрос того, каким образом истины Откровения могли способствовать развитию такого представления об окружающем мире, которое мы называем научным мышлением. Рассматривается проблематика смены мировоззренческих ориентиров в европейском сознании в течение тысячелетия средневековой культуры.

Ключевые слова: христианство, античность, средневековье, религия, наука.

Groshev Denis A., deacon
master student of the
Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with missionary orientation)
staff deacon of the Church of the Holy Martyrs
Vera, Nadezhda, Lyubov and their mother Sofia, Belgorod,
Russia, Belgorod region, Belgorod
den.groshev97@gmail.com

Changing of worldview guiding lines of European science in the process of development

Abstract. The article is devoted to the study of aspects of the origin of European science in its close connection with Christianity. Principles of Christianity on which

science is based are analyzed. The question is studied of how the truths of Revelation could contribute to the development of such an idea of the world around us, which we call scientific thinking. The article deals with the problem of changing worldview guidelines in the European consciousness during the millennium of medieval culture.

Key words: Christianity, antiquity, the Middle Ages, religion, science.

В основе христианской культуры лежит Библия. Поэтому естественно проанализировать религиозные корни науки, т.е. каким образом истины Откровения могли способствовать развитию такого представления об окружающем мире, которое мы называем научным мышлением.

Современная наука зародилась в лоне христианской культуры, если быть более точным, в лоне западно-христианской культуры. Авторитетнейший современный историк культуры П. Гайденко пишет: “Научная революция, произошедшая в конце 16-17 вв. была бы невозможна, если бы за 1000 лет до этого не произошел тот радикальный мировоззренческий переворот, который изменил как отношение человека к природе, так и понимание им самого себя” [1, с. 401].

О каком мировоззренческом перевороте идёт речь? Характерной чертой начала средневекового периода истории является закрепление догматических основ христианского богословия. Святейшие Отцы отстаивают мнение, что Откровение и Предание имеют безусловный авторитет над человеческими конструкциями. “Смысл мира – вне его, но всё же мир осмыслен. Эта парадоксальность христианского видения мира разрешается исключительно в динамическом понимании мира: мир есть здание, процесс, развёртывание многопланового диалога Бога и творения. Из этого богословского осмысления следует глубочайший смысл и ценность науки, постигающей природу. В её основу должна быть поставлена совершенно особая метафизика положительно понимаемой несамодостаточности мира” [5, с. 168-169], – пишет в своей работе священник Владимир Шмалий.

Лишь мир, в основе которого лежит разумное устройство, может подвергаться изучению с рациональной точки зрения, а таковым он может восприниматься только в монотеистической религии, где Единый Творец творит мир по единому плану и закладывает в основу устройства каждой части Вселенной единые принципы.

Бог творит мир силой своей воли и любви, и это сотворение, а не порождение мира Богом, отделяющее творение от Творца, делает доступным мир для не мистического познания. “Творение из ничего, – пишет П. Гайденко, – это догмат, переносящий

центр смысловой деятельности с природы на сверхприродное начало, лишаящий природу той самостоятельности, которую она имела у греков. Именно отношение к природе, как к чему-то божественному, самоценному и самостоятельно существующему, то есть некоторая сакрализация природы, является, на наш взгляд, одной из причин того, почему в античности принципиально не могла появиться наука” [1, с. 401].

Создатели новой науки не мыслят себе ни мыслительную деятельность и способность к достоверному познанию, ни познаваемого мира и его законов вне христианских представлений о Боге-Творце и Его божественных свойствах. Только всемогущество Бога, создавшего человека и его сознание является залогом объективной значимости человеческого сознания и только благодаря божественному всемогуществу человеческое сознание может быть залогом истины. “А, тем не менее, могущественным признаём мы виновника нашего существования, тем более вероятно, что мы так несовершенны, что постоянно ошибаемся”, – заметил по этому поводу Рене Декарт [3, с. 428].

Неизменяемость божественной природы явилась предпосылкой, без которой не мог иметь силы ни один из законов данного мира. “Неизменность означает, что Бог есть один и тот же в существе Своём и в Своих совершенствах, и в Своих определениях, не подлежит никакому рода переменам или случайным переходам из одного состояния в другое”, – пишет об этом божественном свойстве священник Олег Давыденков [2, с. 88]. Это означает, что мир, сотворённый по предвечному замыслу Божию, неизменен и как следствие этого – неизменность законов природы сотворённого Богом мира. Именно из свойства неизменности Бога исходил Декарт, формулируя первый и главный закон природы – закон инерции. Этому шагу предшествовал пересмотр античных и средневековых (основанных на представлениях метафизики Аристотеля) представлений о материи.

Трансформация античного и средневекового понятия материи является одной из предпосылок возникновения нового понятия науки. “Ничто столь явственно не обнаруживает трагичность греческого мировоззрения, как неспособность древних греков обеспечить прорыв к истинной науке”, – писал С. Яки [6, с. 51]. Декарт формирует концепцию материи, заложившей базис научных построений новоевропейской науки: материя есть действительность (субстанция), которая существует сама по себе, нуждаясь только в сотворившем её Боге. Это означало, что одного только понятия материи достаточно для объяснения всего происходящего в природе. При этом из материи изгоняется понятие жизни – с безжизненной материей можно экспериментировать.

В эпоху Возрождения как раз и совершается автономизация личности: последняя становится высшей ценностью и центром мироздания уже сама по себе, не нуждаясь в союзе с Богом. Теоцентризм средних веков, сменивший космоцентризм античности, в свою очередь сменяется антропоцентризмом Возрождения. И уже человек, ставший для самого себя вселенской точкой отсчёта, осознаёт себя творцом самого себя. Человек убеждён в том, что его разум равен божественному, если не по широте охвата, то уж, по крайней мере, по глубине проникновения.

В новое время индивид приобретает настолько большую самостоятельность и значимость, что наблюдается богопочитание человека: выдающиеся люди эпохи занимают место святых. Погоня за земной славой, почти демоническая гордость и честолюбие становятся отличительными чертами человека эпохи Возрождения. И по этим, проявленным в людях эпохи, чертам очевидно, что эпоха Возрождения – очередной искус человека дьяволом, и секуляризация эпохи, как и секуляризация в Раю, имеет одну причину – апостасию, отступление человека от Бога.

Вследствие таких изменений в мировоззренческих установках человека эпохи Ренессанс меняется и направление его деятельности: если в античности отдавалось предпочтение созерцанию, как приобщению к вечности, а в средние века деятельность была направлена на спасение души, то в эпоху Возрождения, когда человек осознал себя творцом и окружающего мира, и себя, деятельность приобретает оттенок сакральности и впервые снимается водораздел между наукой, как созерцанием вечно сущего, и творческой практически-технической деятельностью.

Следует отметить, прежде всего, изменения в формате социально-экономических взаимоотношений, которые были напрямую связаны с изменениями в социально-общественном строе на более прогрессивный с точки зрения истории. Правда, такая перестройка не влияет на формирование нового понимания науки непосредственно. Она влияет через трансформацию в сознании людей правовых, религиозных, философских и эстетических воззрений.

Социальные потрясения, произошедшие в 18 столетии, привели к увеличению доли рыночных отношений, перестройке господствующей ранее структуры взаимоотношений, возникновению определенного рода “атомизации” общества, т.е. индивид ведёт себя как отдельный атом, а тенденция развития общества складывается из хаотического движения отдельных членов общества.

Моральный хаос, вызванный социальными потрясениями, ломка традиций, обращение к нетрадиционной этике – всё это приводило к тому, что мир перестал восприниматься как Божий. Средневековая экзотерическая, т.е. охватывающая

массы, культура оказалась беззащитной перед социальными переменами. Традиционные религиозные воззрения бессильны помочь человеку в быстро меняющихся, часто принимающих трагический для него оборот условиях. Животрепещущие вопросы того времени: как исправить недостатки Церкви и моральную философию? Как преодолеть поврежденность человеческого естества?

На первый план выходит стремление исправления естества внешнего мира (природы и человека) при помощи искусственных приёмов. В поздней античности (II-III вв. по Рождеству Христову) рождается герметическая философия, ставящая искусственное выше естественного. В этой доктрине высшей реальностью является надприродное начало, Единое, чьими эманациями выступает ум, мировая душа, физический мир.

Природа есть “последнее” мировой души, она несовершенна, требует лечения и исправления. Практическим средством этого лечения выступает “герметическое искусство” – алхимия, с её двумя основными процессами: “Великим деланием” – получением “философского камня”, и трансмутацией – совершенствованием металлов.

Человек – микрокосм уподобляется макрокосму – духовной Вселенной с её эманациями. Человеческая душа с её смутным содержанием является подобием “природы” как низшей части мировой души. В соединении с телом человеческая душа как неочищенное золото, и пробудить её к духовной активности являлось целью “Великого делания”, которое было построено таким образом, чтобы в химическом материале, в соответствии с герметическим принципом аналогии, воспроизводился духовный путь восхождения ученика от низшего, несовершенного состояния к высшему состоянию – приобщению к надприродному началу, к Единому. Должна была происходить перестройка обыденного “естественного” сознания в самоконтроль на новом уровне погруженности сознания, надприродное рождение в духе.

В этом нравственном процессе исправления поврежденности естества с помощью “искусства” происходил процесс размывания грани между “естественным” и “искусственным” в духовной практике, подготовившей соединение в деятельности человека техники и природы в экспериментальной науке Нового времени.

Исследователи отмечают в культуре античности и средневековья два пласта: экзотерический – охватывающий массы, к нему относятся традиционные религии, в т.ч. и Христианство, и эзотерический – привлекавший в силу трудности духовной практики немногих.

Как отмечает Л. Косарева, “в эпоху Возрождения и Реформации протекающие в эзотерических глубинах культуры индивидуальное духовно-практическое “делание себя” выходит на поверхность и становится в центр эзотерической культуры. В этом – уникальность становящейся культуры Нового времени. Из эзотерических глубин на поверхность европейской культуры выплеснулось множество практических “техник”: неоплатонизм и герметизм с принципом “превзойти натуру”. Глубокий интерес к упомянутой доктрине был вызван, прежде всего, необходимостью формирования нового, духовно-самостоятельного типа личности в условиях разрушения средневекового традиционализма и социальной атомации” [4, с. 50].

Культурная среда, в которой воспитывался человек эпохи Возрождения, – это среда, пронизанная идеями “самовоздвельвания”, техне, “великого делания”. Он – человек – творец, творящий своей деятельностью мир, красоту и самое высокое, что есть в мире, – самого себя.

Подводя итог, можно сказать, что в течение многих веков развития европейской культуры в мировоззрении людей происходила смена вектора идеологической направленности. Античная традиция мировосприятия видела себя как часть стихии космоса, но традиция Средних веков соотносила себя с Богом Творцом. Человек вступает в свободное и личное единение со Творцом и на этом союзе целиком и полностью покоилась ценность личности. Иначе говоря, ценность личности не была автономной: человек не имел ценности вне связи с Богом. Секуляризация европейского сознания к концу средневековья приводит к смене духовных ориентиров: с Бога на земную жизнь. Стечение целого ряда внешних обстоятельств способствовало возникновению ряда перемен в мировоззренческих установках, в умах западноевропейского общества в направлении, приведшем к возникновению культуры и науки Нового времени.

Библиография

1. Гайденок П.П. Эволюция понятия науки [Текст] / П.П. Гайденок. – Москва: Либроком, 2017. – 568 с.
2. Давыденков О., прот. Догматическое богословие [Текст] / Давыденков, О., прот. – Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2017. – 624 с.

3. Декарт Р. Сочинения [Текст] / Р. Декарт. – Москва: Наука, 2015. – 654 с.
4. Косарева Л.М. Рождение науки Нового времени из духа культуры. [Текст] / Л.М. Косарева. – Москва: Институт психологии РАН, 1997. – 360 с.
5. Шмалий В., прот. Космология святых Отцов Каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия [Текст] / Шмалий, В., прот. // Альфа и Омега. – Москва, 2003. – №2 – С. 152-170.
6. Яки С. Спаситель науки [Текст] / С. Яки. – Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1992. – 320 с.

УДК 27-75

Иерей Иоанн Майоров,
магистрант
Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, Калужская область,
maiorov.ioann@yandex.ru

Организация и идеология русского студенческого христианского движения (РСХД) в двадцатые годы XX столетия

Аннотация. Статья посвящена истории формирования, сущности и идеологии Русского студенческого христианского движения в первой половине XX столетия как форме устройства церковной жизни. Рассмотрены цели и задачи Движения, его особенности, деятельность за границей, работа съездов, а также роль православного духовенства и видных русских богословов, мыслителей в становлении и работе РСХД в XX веке.

Ключевые слова: история РСХД; студенческое христианское движение в России и за границей; съезды РСХД; молодежное движение в РПЦ в XX веке.

Priest John Mayorov,
master student of the
Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with missionary orientation)
Russia, Kaluga region,
maiorov.ioann@yandex.ru

Organization and ideology of the Russian Student Christian Movement (RSCM) in the twenties of the XX century

Abstract: The article is devoted to the history of formation, essence and ideology of the Russian Student Christian Movement in the first half of the twentieth century, as

a form of organization of the Church life. The article considers goals and objectives of the Movement, its features, activities abroad, work of congresses, as well as a role of the Orthodox clergy and prominent Russian theologians and thinkers in formation and work of the RSCM in the twentieth century.

Key words: history of the RSCM; student Christian movement in Russia and abroad; RSCM congresses; youth movement in the ROC in the twentieth century.

Русское студенческое христианское движение (РСХД) представляет собой организованное объединение христианской молодёжи в России с конца XIX столетия (1899 г.) и впоследствии в эмиграции. Движение носило в основном религиозно-просветительский характер, оно было направлено на то, чтобы объединять верующую молодёжь и вырабатывать у неё целостное христианское мировоззрение в рамках Православия, а также вести подготовку проповедников-миссионеров и апологетов в условиях нараставшего атеизма и материалистического взгляда на жизнь. После прихода к власти богоборческой власти многие члены Движения подверглись гонениям. Движение в России было уничтожено. Оказавшись за границей, видные русские деятели, философы и мыслители, представители интеллектуальной элиты, связанные с РСХД, стали возрождать его вместе с русской молодёжью.

За границей Движение было организовано на основе православного вероисповедания и по образцу русских студенческих кружков при дореволюционных университетах [14, с. 24] в 1923 г. путём объединения уже существовавших христианских студенческих организаций, братств и кружков в различных университетских городах. Студенческая молодёжь привлекалась по вероисповедному признаку и активной жизненной позиции. Кружки и братства занимались изучением Священного Писания, творений Святых Отцов, церковного искусства, причем православные кружки зачастую не были связаны с церковной иерархией.

После начала массовой эмиграции, по воспоминаниям богослова и философа протопресвитера В.В. Зеньковского, приехавшего в Белград в начале 1920-х гг., в городе была группа молодых людей православного вероисповедания, собиравшихся в доме семьи Зерновых и обсуждавших насущные вопросы религиозного и философского характера [9, с. 7,10]. Исследователь А.А. Буров считает, что белградский православный кружок не только собирался в доме Зерновых, но и был создан по их инициативе [3, с. 182]. В разное время в него входили архимандрит

Киприан (Керн), Н.Н. Афанасьев, С.С. Безобразов, а в качестве приглашенного лектора иногда выступал епископ Николай (Велимирович) [3, с.182].

Когда кружок встал на ноги, оформился в своих целях и задачах, Христианская молодежная организация (YMCA – Young Men’s Christian Association) и Всемирная студенческая христианская федерация (WCSF – World Student Christian Federation) обратили на него внимание и начали процесс вовлечения в свою орбиту. Не отказавшись от взаимодействия и учитывая ярко-экуменический характер данной организации с подавляющей протестантской идеологией, белградский кружок для сохранения своего православного содержания заручился поддержкой русской интеллигенции, высланной из бедствующей России и состоявшей, например, из С.Н. Булгакова, А.В. Карташева, Н.А. Бердяева и др.

Молодежь из России также собиралась и в других университетских городах: в Париже, Берлине, Софии. В Париже, например, православный кружок в 1922 г. был создан стараниями П.Е. Ковалевского. В начале на встречи приходило около 15 человек. Первые две встречи, посвященные общим разговорам о бедственном состоянии русских людей за границей и докладу одной студентки о Заповедях блаженств, не нашли отклика. Однако третья встреча, посвященная религиозным запросам общества и христианской культуре, сразу вызвала всех участвующих к дискуссии и выявила две разные мировоззренческие группы: далекие от религии, но желающие к ней подойти (ищущие), и те, кто твердо считал, что собираться вместе можно только при условии полной мировоззренческой нейтральности [16, с. 24].

Кружок решил изучать Евангелие от Марка по руководствам, одобренным Синодом Русской Православной Церкви еще до революции. В марте кружок посетил митрополит Евлогий (Геогиевский), стоявший у истоков рождения РСХД и считавший работу с молодежью необходимым и насущным делом в Церкви [6, с. 36]. После этого было предложено разделить кружок на два направления. Первый занимался в основном служением Церкви, это т.н. “внутренний” круг, состоящий из более крепких и уже воцерковленных людей. И второе направление – круг более широкий, который отдавал предпочтение чтению и толкованию Евангелия. В июне из Белграда приехал профессор В.В. Зеньковский и прочитал в кружке доклад об отношении православных к протестантам. Выводом из доклада стал призыв не бояться совместной работы, т.к. “протестанты могут многому нас научить, однако не стоит забывать, что мы должны не увлекаться внешним и сохранить свой духовный облик и преданность церковным традициям” [9, с. 24,25].

По воспоминаниям активистки православных кружков Валентины Александровны Зандер, приехавшей в Париж молодой девушкой сразу после революции, кружок христианской студенческой молодежи существовал в столице Франции с 1921 года [8, с.271]. С 1921 по 1926 гг. в Париже функционировали православные кружки: Кружок Святой Анны под руководством диакона Г. Шумкина; Кружок по изучению жития святых; Библейский кружок под руководством диакона Л. Липеровского; Кружок по изучению святоотеческих творений под руководством профессора Федотова; Кружок по изучению притч под руководством Л.А. Зандер; Литургический кружок по адресу улица Жана де Бовэ [16, с. 26] под руководством И.А. Лаговского; Кружок в доме возле храма на улице Дарю по изучению символики православного богослужения под руководством о. Леонида Колчева, а затем о. Александра Калашникова.

Для того, чтобы молодежь смогла прикоснуться к церковности, пусть и с разных сторон, митрополит Евлогий (Георгиевский) [8, с. 274], о. Сергей Булгаков, А.В. Карташев и будущий протоиерей В. Зеньковский активно поддерживали православные объединения молодежи. Отец Сергей Булгаков называл эти кружки “церковными клетками и церковными семенами” [2, с. 14]. Со временем разрозненные кружки почувствовали и осознали необходимость координации усилий и объединения ради решения общих проблем и достижения глобальных, значительных результатов. Роль двигателей и руководителей этого сложного, но нужного процесса консолидации русских молодежных сил взяли на себя единомышленники, преподаватели и профессора, видевшие главную задачу своего пребывания за рубежом в спасении и воспитании православной молодежи. В результате созрела необходимость в общем съезде православных кружков, братств, групп молодежи для нахождения стратегических путей решения осознаваемых проблем и задач.

В начале октября 1923 г. в Чехословакии прошел первый учредительный съезд представителей большинства русских молодёжных христианских организаций Европы. На этом съезде было положено начало Русскому студенческому христианскому движению в рамках православной традиции. В работе первого съезда РСХД принимали участие такие видные философы, богословы, мыслители, как, например: С.Н. Булгаков, А.В. Карташев, Н.Н. Афанасьев и др. [18, с. 273]. Численную основу съезда по большей части составляли представители трех больших центров эмигрантской молодежи: Праги, Белграда и Софии [14, с. 24]. На съезде среди представителей стало отчетливо видно два разных течения: конфессио-

нальная (православная) часть и интерконфессиональная (склонная к протестантизму). И те, и другие были православными христианами, разница состояла в подходе к миссионерской работе.

Интерконфессиональное течение настаивало на том, что необходимо объединять молодежь только по христианам признакам, которые являются общими для всех христиан. К этому течению принадлежали представители выше упомянутых WCSF и YMCA, присутствовавшие на съезде. Также к этому течению принадлежали дореволюционные лидеры РСХД в России В.Ф. Марцинковский и М.Л. Бреше.

Конфессиональное течение стояло на позиции единственности Православия и тяготело к экклесиологии Восточной Кафолической Церкви, при этом оставаясь открытым для всех людей, осознавая трагедию христианского разделения, а потому склонным к примирению на базе Православного Предания. Во многом благодаря уму и красноречию Н.А. Бердяева [1, с.43] съезд отверг подход интерконфессионализма, взяв курс на сохранение и усиление Православия. После него с докладами выступили А.В. Карташев и о. Сергей Булгаков. Карташев, отстаивая конфессиональный подход с необходимостью сохранить веру отцов и русскую культуру, даже поставил рассмотрение проблемы сохранения Православия под миссионерским углом: “необходимо нести всему миру икону Православия” [9, с. 26]. Т.е. сохранение истины он видел не в сокрытии ее под спудом, подальше от завистливых глаз и враждебных умов, а в открытии и щедрости, когда истина доступна всем и Православие делится со всеми тем духовным богатством, которым оно обладает.

В результате этого съезда Ф.М. Марцинковский и М.Л. Бреше, как сторонники метода интерконфессионализма в работе с молодежью, вышли из Движения. Их помощники Л.Н. Липеровский и А.И. Никитин хоть и не безоговорочно, но все же приняли постановления съезда.

Председателем РСХД стал и много десятилетий оставался им профессор В.В. Зеньковский. Многие современники его называли “бессменным председателем”.

Все основные вопросы РСХД (программа деятельности, задачи, избрание председателя, секретарей и членов Совета, бюджетные вопросы и пр.) решались на общем съезде. Именно Совет, по аналогии с Синодом, являлся фактически руководящим и контролирующим органом РСХД в период между съездами. Совет состоял из председателя, его заместителя, священнослужителя, председателей местных групп, секретарей, нескольких рядовых членов. Всей текущей работой РСХД занимался Центральный Секретариат [18, с. 323].

По мнению П.Е. Ковалевского, съезд стал самым решительным сдвигом РСХД от нецерковности к церковности, к Православию [16, с. 25]. Прот. Алексей Князев подтверждает эту мысль. По его мнению, на съезде “произошла встреча верующей русской студенческой молодежи, настроенной на христианское мировосприятие, с Церковью. Молодые студенты и интеллигенты, еще не осознающие необходимости в Церкви и ее Таинствах, может быть даже частично враждебные всякой церковности, уехали со съезда убежденные в истинности и необходимости Церкви, твердо решив служить Христу в Его Церкви” [14, с.25]. Их эклесиологические познания расширились и изменились в лучшую сторону.

Для укрепления позиций Движения на официальном уровне и привлечения внимания общественности к постановлениям прошедшего съезда, профессор Карташев сделал о нем доклад в зале русского посольства. Как вспоминает очевидец выступления В. Зендер, объединение молодежи, по словам профессора, произошло на почве совместного желания поставить в основу своей жизни служение Православной Церкви [8, с. 271].

Для того, чтобы реализовать постановления съезда РСХД, в течение следующего года на местах были проведены местные съезды молодежного актива.

В январе 1924 года на съезде в Праге была предварительно сформулирована цель объединения кружков верующей молодежи: “для служения Православной Церкви, а также привлечения к вере во Христа равнодушных к вере и неверующих. РСХД стремится помочь своим членам выработать христианское мировоззрение и ставит своей задачей подготовить защитников веры и Церкви, способных вести борьбу с современным атеизмом и материализмом. РСХД утверждает свою неразрывную связь с Россией. Наша принадлежность к русскому народу и к Русской Православной Церкви налагает на нас духовные обязательства. ... Подлинная русская культура неотделима от Православия, поэтому в хранении и продолжении ее мы видим наш долг” [17, с. 59].

Таким образом, мы видим, что РСХД ставит перед собой следующие задачи: привлечение молодежи ко Христу; объединение молодежи для служения Православной Церкви; формирование у молодежи христианского мировоззрения и духовных и интеллектуальных возможностей для апологетической функции; сохранение русской культуры, отделенной от территории России, но неотделимой от Православия.

Следующим важным съездом, который перерос местное значение и стал общим для всего РСХД, стал съезд во Франции (в Аржероне) в июле 1924 года. Готовил его парижский православный кружок молодежи, который арендовал старинный за-

мок в Аржероне у графини де Монмор. Примечательно, что именно в Аржероне было официально принято решение о создании Богословского Института (Свято-Сергиевский Православный Богословский институт был учрежден в Париже в 1925 г.) [10, с. 72-73]. Хотя митрополит Евлогий и ранее осознавал необходимость его создания и мог сам инициировать его создание, но он решил, что для Церкви важно и показательно, чтобы обычные священники и миряне тоже принимали активное участие в принятии судьбоносных решений. На съезде стало известно, что видный деятель протестантизма, руководитель Всемирной ассоциации христианских студентов и христианской ассоциации молодежи доктор Джон Мотт переводит для создания богословской школы восемь тысяч долларов [15, с. 8].

В том же 1924 году состоялся II Пшерровский съезд РСХД в Чехии. На нем о. Александр Калашников выступил с докладом “О братстве”, который стал серьезным основанием для обсуждения формы работы и направления развития РСХД. Эта тема была поднята, а уже на следующем съезде основательно изучена и обсуждена. Третий съезд был проведен в югославском (сербском) монастыре Хопово. Этот съезд стал самым многочисленным [3, с. 184]. Главной темой съезда стала идеология Церкви по общественным вопросам. Также съезд посчитал, что кружки и организации христианской молодежи должны сохранять свою открытость для неправославных христиан [10, с. 98-99], т.е. Движение должно иметь миссионерский характер. При этом профессора и мыслители, участвовавшие в съезде, признали, что братства являются истинно православной формой церковности и полностью одобрили их сохранение и преумножение. В итоге братства, как и православные кружки, стали организационной формой более мелкого порядка. При этом именно братства были признаны той формой, к которой желательно привести молодежь. Стоит отметить, что накануне этого съезда белградский кружок был реорганизован в православное братство прп. Серафима Саровского.

Для формирования христианского мировоззрения молодежи идейные представители Движения сформировали четкую идеологию, способную объединить молодежь в Церкви. Для привнесения выработанных идей в широкие массы Бердяев, Зеньковский и Зернов создали журнал “Вестник РСХД за рубежом”. Первый номер журнала вышел в декабре 1925 г. [4]. Несмотря на малый первый выпуск, очень скоро он превратился в основной рупор РСХД. Журнал печатался на платформе издательства YMCA-Press. Некоторое время издательство находилось в Америке, затем в Берлине, а с конца 1925 года нашло свое постоянное местопребывание в Париже [13]. В разное время журнал немного менял свое назва-

ние. В самом начале каждого номера “Вестника” редакторы строчными буквами писали цель Движения: РСХД объединяет верующую молодежь для служения Православной Церкви и привлекает к вере во Христа неверующую молодежь. Это не могло не влиять на сознание читающей молодежи, которая раз за разом сталкивалась с этой максимой, напоминающей о том, для чего в конечном итоге издается журнал. Авторы статей размещали размышления о сути и принципах жизни РСХД и христианской молодежи в целом, говорили о том, что молодежь учится познавать жизнь истину, данную в Церкви, и цель кружков состоит в познании Церкви: рассуждали о храмовом благочестии и личном спасении души, о различных путях прозрения, воцерковления и познания истины, о творческом преобразении жизни, искали ответы на все трагические вопросы, стоящие перед человечеством. В отношении к протестантизму авторитетные авторы “Вестника” выработали определенную позицию: “необходимо подлинное “экуменическое свидетельство” об истине, глубине и несокрушимости Православия перед теми, кто очень много потерял, отказавшись от Таинств” [7]. Зеньковский писал, что по внутреннему своему содержанию РСХД идет “по пути уважения к любой мировоззренческой позиции, несовпадающей с православными идеями” [11, с.23], но строго стоит на православной экклесиологии.

Следующий съезд РСХД прошел в замке Бьервиль во Франции (г. Буасси-ла-Ривьер) в сентябре 1926 года. На этом съезде стоит отметить наличие двух партий, раскол между которыми произошел из-за причин более высокого организационного порядка. К тому времени наметились серьезные разногласия по юрисдикционным вопросам между Карловацким синодом во главе с архиеп. Антонием (Храповицким) и управляющим Западно-Европейским Экзархатом митр. Евлогием (Георгиевским). По этой же линии разделилось и РСХД. Парижские профессора были на стороне митр. Евлогия, а югославская молодежь и интеллигенция, которая к тому времени была в численном меньшинстве, осталась верной Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ). Также немного ранее съезда Карловацкий синод осудил YMCA и связанные с ними организации, в том числе и РСХД, за “связь с масонством и за антихристианский характер в целом” [3, с. 185]. Обострила ситуацию статья Н.А. Бердяева с критикой Карловацкого синода. Братство преп. Серафима Саровского требовало исключения Бердяева из рядов РСХД, на что ни Зеньковский, ни Булгаков не пошли, указав лишь на то, что он имеет право на частное мнение, которое, между прочим, большинство участников РСХД может и не разделять.

Несмотря на возникшие сложности и разногласия, съезд сумел принять компромиссную резолюцию, в которой подтвердил возможность участия в РСХД православных братств, не меняя их внутренней структуры и не вынуждающей их принимать чуждые им постановления. При этом административное подчинение Карловацкому синоду не нашло одобрения, как и смена в названии РСХД слова “христианское” на “православное”. Пойдя навстречу своим братьям, большинство членов съезда согласилось на добавление к старому названию РСХД в скобках слов (объединение православных братств и кружков).

Следующий съезд РСХД состоялся в Клермоне (также во Франции). К сожалению, белградское братство им. преп. Серафима Саровского вышло из состава РСХД. Это было нормальным логичным шагом с их стороны, потому как они жили и состояли в приходах Карловацкого синода, который твердо запретил братству участие в деятельности РСХД. Н.М. Зернов встал на защиту РСХД: “на съезде я увидел сразу всех руководителей YMCA, присмотрелся к ним и к тому, что они говорят и пришел к следующим выводам. Современная YMCA есть безусловно христианская организация, руководимая выдающимися по своей вере людьми. Она объединяет в себе в основном протестантские организации всех возможных направлений, начиная с крайне либеральных богословов Америки, заканчивая консервативными немецкими протестантами. Для русской эмигрантской церковной жизни деятельность YMCA крайне интересна ввиду больших запасов духовных и материальных сил и определенному интересу к России. От нас зависит, будет ли в будущем YMCA помогать Православию или будет работать вместе с протестантскими общинами в России” [12, с. 18]. Н. М. Зернов так же назвал причины, по которым русская молодежь может и должна сотрудничать с YMCA: во-первых, христианство во всем мире окружено одними и теми же врагами, а потому обмен опытом и помощь друг другу в этой борьбе нужна как Православию, так и YMCA (особенно учитывая огромный организационный опыт Запада и их серьезную материальную платформу). И, во-вторых, Православие должно само помочь YMCA, показав полноту аскетической, догматической и мистической истины, которую потеряли инославные христиане как на европейском, так и американском континенте [12, с. 21].

В целом по обзору выступлений и статей других “старших” деятелей и лидеров РСХД видно, что они придерживаются двух принципиальных установок: сотрудничество с инославными может принести практическую пользу и дать новый организационный опыт работы, и участники движения морально обязаны стремиться к преодолению разделения несением нашим братьям света и полноты Православия.

При этом перед РСХД стояла непростая задача: при внешнем интерконфессионализме и открытости для взаимодействия с инославным миром сохранить внутреннюю верность Православной Кафолической Церкви. Осознания этой сложности в начале становления РСХД и вынудило будущих профессоров частично дистанцироваться от интерконфессионального формата работы YMCA, в котором даже наличие иконы могло отпугнуть неверующих и протестантов [9, с. 22].

Кроме отношения YMCA и РСХД, камнем преткновения между Сербским братством и кружками, тяготеющими к Парижу, стал вопрос иерархического подчинения. Карловацкий Синод настаивал на подчинении РСХД себе, с этим не были согласны многие Парижские профессора, мыслители, которые говорили о духовном руководстве и авторитете иерархии, но не более того. Они отстаивали необходимость свободы от указаний епископата и административного подчинения ему. В итоге Клермонский съезд принял сторону Парижских профессоров. Руководство студенческим Движением полностью перешло в Париж.

На съезде в Клермоне окончательно были сформулированы и закреплены основные цели и задачи Движения, которые были предварительно оглашены еще в январе 1924 г. в Праге: “РСХД имеет своей основной целью объединение верующей молодежи для служения Православной Церкви и привлечение к вере во Христа неверующих. Оно стремится помочь своим членам выработать христианское мировоззрение и ставит своей задачей подготовить защитников Церкви и веры, способных вести борьбу с современным атеизмом и материализмом” [18, с. 274]. Все эти цели и задачи стали окончательными, тем самым сформулировав, определив идеологию и стратегию Движения на ближайшие десятилетия, отметив его миссионерскую открытость и административную свободу от любой иерархии.

Последний съезд состоялся в 1933 г. во Франции, были подняты вопросы нового устава РСХД, на повестке стояли вопросы дальнейших действий и работы.

Необходимо сказать о том, что, осознавая необходимость расширения РСХД, представители Свято-Сергиевского Православного Богословского Института стремились увеличить число людей, способных к грамотному руководству, лидеров и организаторов православных кружков РСХД на местах. В связи с этим на базе Института были организованы курсы для руководителей православных кружков. На эти курсы приехали слушатели из разных стран: Чехии, Франции, Англии, Германии, Югославии, Польши и др. В занятиях активное участие приняли владыка Евлогий (Георгиевский) и епископ Вениамин (Федченков) [19, с. 27]. Утренние часы были посвящены чтению лекций на темы, интересующие

актив РСХД. В ходе работы курсов были прочитаны, например, циклы на такие темы: профессором С.С. Безобразовым – “Методы изучения Нового Завета в кружках и библиография этого вопроса”; профессором Н.А. Бердяевым – “Христианская апологетика в свете философии”; профессором Л.А. Зандер – “Религиозно-литературные кружки и их методы христианской апологетики среди неверующих”; профессором еп. Вениамином (Федченковым) – “Изучение святоотеческих творений в кружках”. Профессор А.В. Карташев читал лекцию на тему “Обзор важнейших тем для изучения истории Церкви в кружках”, профессор В.В. Зеньковский на тему “Вопросы христианской педагогики”, профессор о. Сергей Булгаков на тему “Проблема экономики и Христианская Церковь” и “Изучение пророческих книг Ветхого Завета” и профессор Б.П. Вышеславцев на тему “Теософские лжеучения и борьба с ними”. Кроме лекций и практических кружков были проведены беседы еп. Вениамина об изучении Богослужения в кружках и беседы секретарей Движения о привлечении новых членов, о финансовых вопросах и пр. [19, с.26].

Кроме РСХД, представители и профессора ССПБИ приняли участие в основании еще одной международной молодежной организации, которая была создана в 1953 г. и получила название “Синдесмос” (греч. συνδεσμος, союз) (см. Еф.4:3). Секретарем Синдесмоса был избран преподаватель ССПБИ Иоанн Мейендорф [20, с. 31]. В 1958 году Синдесмос был официально признан Константинопольским Патриархатом [20, с.32]. В настоящее время Всемирный союз православной молодежи “Синдесмос” объединяет “около двухсот православных организаций и богословских школ из более чем шестидесяти стран, является единственной в мире международной православной молодежной организацией, действующей по благословению и при содействии Предстоятелей всех поместных Православных Церквей” [5]. Целью Синдесмоса является установление единства и духовной связи, сотрудничества и взаимопомощи молодежных православных движений, братств и групп, в т.ч. и в сфере общения с инославными [20, с. 27]. С декабря 1999 г. начало свою деятельность Восточно-европейское отделение Синдесмоса. При этом необходимо отметить, что в церковной среде есть консервативные круги, настроенные к данной организации весьма отрицательно и обвиняющие ее в экуменизме, модернизме и необоснованной либеральности.

Таким образом, Русское студенческое христианское движение (РСХД) в России было организовано в конце XIX столетия, но ввиду политических событий начала XX века и с приходом к власти богоборцев это Движение прекратило свое су-

ществование. Однако оно было возрождено за границей представителями русской интеллигенции, философами, мыслителями, богословами, священнослужителями, которые эмигрировали, но были озабочены судьбой русской молодежи, которая проживала также за границей. Их волновали вопросы духовного становления и религиозного воспитания молодых людей, поэтому в разных странах были организованы православные кружки, группы, братства, союзы, которые со временем вошли в единое Движение (РСХД), стоящее на позиции православной веры. Для молодежи съезды РСХД стали своего рода школой православной жизни. В довоенное время в первой половине XX века таких съездов было пять. Основные цели Движения заключены в следующем: свидетельство о полноте и красоте Православия другим народам-иноверцам и инославным христианам; раскрытие основ православной веры посредством молитвы (участия в Богослужении), духовного просвещения, личного общения и активной деятельности молодежи; воплощение христианских принципов в жизни; преображение человека и мира путем проникновения духа Церкви Христовой во все культурные области человеческой жизни.

Библиография

1. Бердяев, Н.А. Церковь. Мир. Движение / Н.А. Бердяев // Вестник РСХД. – Париж, Нью-Йорк, Москва, 1993. – №2-3(168). – 265 с. – С. 41-46.
2. Булгаков, С., прот. Смысл и оправдание кружков русского студенческого христианского движения (в ответ на анкету о целях “движения”) / прот. С. Булгаков // Вестник РСХД. – Париж-Нью-Йорк: Изд-во РСХД, 1951. – № 6. – 33 с. – С. 13-15.
3. Буров, А.А. Дискуссия о структуре Русского студенческого христианского Движения / А.А. Буров // Вестник Государственного Университета им. А.С. Пушкина. – СПб: Изд-во ЛГУ, 2018. – С. 180-189.
4. Вестник Русского Христианского Движения [Электронный ресурс] // Издательство “Русский путь” – URL: <https://www.rp-net.ru/book/articles/vestnik/> (дата обращения: 30.09.2020).
5. Евгений (Решетников), архиеп. Синдесмос – православная молодежная организация. [Электронный ресурс] / архиеп. Евгений (Решетников). – URL: <https://sedmitza.ru/text/563991.html> (дата обращения: 07.10.2020).
6. Ельчанинов, К. Русское Студенческое Христианское Движение // Вестник РСХД. – Париж-Нью-Йорк: Изд-во РСХД, 1960. – № 1 (56). – С. 34-38.

7. Ефимов, А.Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] / А.Б. Ефимов. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/ocherki-po-istorii-missionerstva-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/3_1#sel= (дата обращения: 24.04.2020).
8. Зандер, В.А. Путь моей жизни // Вестник РХД. – Париж-Нью-Йорк: Изд-во РХД, 1984. – № 142. – С. 271–287.
9. Зеньковский В.В, прот. Зарождение Р.С.Х.Д. в эмиграции / прот. В. Зеньковский // Вестник РХД. – Париж, Нью-Йорк, Москва, 1993. – №2-3(168). – 265 с. – С.5-40.
10. Зеньковский, В.В. Из моей жизни: Воспоминания / прот. В. Зеньковский [сост., подгот. текста, вступ. статья, прим. О.Т. Ермишина]. – М.: Дом русск. зарубежья им. А. Солженицына: Книжница, 2014. – 461 с.
11. Зеньковский, В.В. Очерки идеологии Р.С.Х.Д. / прот. В. Зеньковский // Вестник РСХД. – Париж: YMCA-Press, 1929. – № 5. – С. 20-24.
12. Зернов, Н.А. Несколько мыслей по поводу последнего съезда YMCA / Н.А. Зернов // Вестник РСХД. – Париж: YMCA-Press, 1926. – №12. – С. 16-21.
13. Издательство YMCA-Press [Электронный ресурс] / Сайт издательства “Русский путь” – URL: <https://www.rp-net.ru/publisher/partners/ymca-press.php> (дата обращения: 01.10.2020).
14. Князев, А., прот. Пути Движения (К сорокапятилетию Пшеровского съезда) / прот. А. Князев // Вестник РСХД. – Париж, Нью-Йорк, Москва, 1971. – № 2 (100). – С. 23-30.
15. Князев А., прот. Сергиевское подворье / прот. А. Князев // Православный альманах “Путь”. – М.: Б.и., 1985. – № 5-6. – С. 8-9.
16. Ковалевский, П.Е. О жизни движения: Начало пути / П.Е. Ковалевский // Вестник РСХД. – Париж: Изд-во РСХД за рубежом, 1932. – №12. – 32 с. – С. 22-26.
17. Ковалевский, П.Е. Первые годы Русского студенческого христианского движения (РСХД) / П. Е. Ковалевский // Зарубежная Россия, доп. вып. – Париж: Libr. des cinq continents, Сор., 1973. – 147 с.
18. Можаяева, Л.А. Русское студенческое христианское движение (РСХД) (1921-1930-е годы) / Л.А. Можаяева // Новый исторический вестник. – М.: Издательство Ипполитова, 2001. – №1(3). – 330 с. – С.322-326.
19. Степанов, Ю. Хроника жизни Движения / Ю. Степанов // Вестник РСХД. – Париж, Нью-Йорк, Москва: YMCA-Press, 1926. – №12. – С. 25-31.
20. Юревич Д. Синдесмос и Санкт-Петербургские духовные школы // Христианское чтение. – СПб: Изд-во СПбДА, 1999. – № 18. – 216 с. – С. 26-80.

УДК 008-027.21

Иерей Кирилл Игоревич Кислов,
магистрант Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью)
Россия, г. Калуга,
kislov.kirill.1994@mail.ru

Огласительные поучения святителя Иоанна Златоуста

Аннотация. Целью данной статьи является анализ огласительных поучений святителя Иоанна Златоуста. Также рассматривается взгляд святителя на личность самого проповедника. Делается вывод о том, что огласительные поучения, сказанные Златоустом, могут служить образцом для построения огласительных бесед, проводимых перед Таинством Крещения в наши дни.

Ключевые слова: святитель Иоанн Златоуст, крещение, огласительные беседы, таинство.

Priest Kirill I. Kislov
master student of the
Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with missionary orientation)
Kaluga, Russia.
kislov.kirill.1994@mail.ru

Catechetical teachings of Saint John Chrysostom

Abstract: the purpose of the article is to analyze catechetical teachings of Saint John Chrysostom. The Saint's view of the preacher's personality is also considered. It is concluded that the catechetical teachings spoken by Chrysostom can serve as a model for building catechetical conversations held before the sacrament of baptism in our days.

Key words: Saint John Chrysostom, baptism, catechumens, sacrament.

В настоящее время Русская Православная Церковь возвращается к практике проведения огласительных бесед перед Таинством Крещения. На данный момент существует множество методических пособий для катехизаторов. Некоторые из них изданы священным синодом Русской Православной Церкви, другие предлагаются священниками, занимающимися изучением данной проблемы. Однако было бы неправильно пользоваться только современными разработками данного вопроса, забывая о святоотеческом наследии Православной Церкви.

Среди святых, оставивших после себя собрания огласительных поучений, находится и святитель Иоанн Златоуст, огласительным беседам которого и посвящена данная статья.

Кратко обозначив тему данного исследования, кажется важным сказать несколько слов об эпохе, в которую жил один из величайших учителей Христианской Церкви – святитель Иоанн Златоуст.

Родился святой Иоанн около 347 года в городе Антиохии. Это было время, в которое христианская Церковь, не так давно вышедшая из катакомб по причине гонений, стала Церковью официальной, и, как следствие этого, наполнилась множеством новых членов. Очень точно характеризует этот период в истории церкви протоиерей Георгий Флоровский: “Церковь приемлет под свои священные своды взыскующий античный мир”, который приносит свои сомнения, “великую тоску и великую гордыню. Эту тоску Церковь должна была насытить и эту гордыню усмирить” [1].

Этот период, несмотря на всю его сложность, был решающим для развития облика Восточного Христианства. Зарождающаяся христианская культура сталкивалась с более древней и развитой эллинистической культурой. В этом соприкосновении христианство “постепенно усваивало новые черты, составившие портрет той христиано-греко-восточной культуры, которая позже получит название византийской” [4, с. 15].

Как следствие этого множество иудеев, язычников и варварских народов начинали обращаться в христианскую веру. Естественно, что при обращении в христианство многие из новообращенных привносили с собой различные неправославные точки зрения, характерные для их предыдущей веры. Некоторые же только номинально принимали крещение, руководствуясь при этом лишь какими-либо практическими соображениями. Именно таким непростым путем одна из величайших языческих империй становилась Империей Христианской.

Именно в такое непростое для христианской церкви время святитель Иоанн Златоуст нес свое служение, начавшееся в Антиохии Сирийской, продолжившееся на Константинопольской кафедре и закончившееся ссылкой и смертью в Команах Понтийских в 407 году.

Прежде чем приступить к изучению миссионерских творений святителя Иоанна Златоуста, необходимо рассмотреть его отношение к миссии и личности миссионера.

Говоря о христианской проповеди, святитель Иоанн указывает на то, что проповедничество – это не прерогатива одних лишь священнослужителей, но та заповедь Христа, которую Он дал каждому христианину. Так, он указывает на то, что христианин, видя, что какой-либо человек нуждается в духовном утешении, не должен думать, что он не имеет права наставить его, но должен приложить максимальные усилия для оказания помощи нуждающемуся. “Скажи мне: если ты найдешь где-нибудь золотую монету, разве ты говоришь: почему такой-то или такой-то не поднял ее? Отнюдь нет; напротив, спешешь раньше других схватить ее. Так рассуждай и о павших братьях...” [2]

Святитель Иоанн считает, что христианин не может заботиться только лишь о своем спасении, но должен заботиться о спасении своих братьев. Так он, ссылаясь на различные места в посланиях апостола Павла, доказывает, что попечение о спасении ближнего является одной из главных задач для верующего человека. “Мы дадим страшный ответ в том, что теперь кажется маловажным: ибо судия с одинаковою строгостью требует от нас попечение о спасении нашем и ближних наших. Поэтому Павел везде убеждает, чтобы никто не искал своего, но каждый пользы другого” [2].

Однако христианин должен заботиться не только о спасении братьев по вере, но и о спасении вообще всех людей. Так, согласно мнению Златоуста, христианская проповедь должна простираться на все человечество в целом, а не только на тех, которые уже находятся в границах Церкви или тех, которые решились принять таинство Крещения. Святитель указывает на то, что все люди, независимо от их национальности, социального положения, религиозной принадлежности, являются братьями и имеют одну и ту же природу, живут на одной земле и питаются одной и той же пищей. Именно поэтому христианин не должен никем гнушаться, но стараться истину о Боге донести до каждого человека [2].

Важно заметить, что святитель Иоанн Златоуст считает проповедь одним из самых богоугодных дел. Так он пишет, что человек, не имеющий безупречной

жизни, но радеющий о спасении ближних и старающийся обратить заблуждающихся, уподобляется Господним устам. Также он указывает на то, что ни пост, ни сон на земле, никакой другой подвиг не могут доставить человеку такого блаженства, какое дает ему проповедь о Христе.

На сегодняшний день известно двенадцать огласительных слов Иоанна Златоуста. Сказаны они были во время антиохийского периода служения великого святителя. Эти огласительные слова можно разделить на несколько циклов.

Первый цикл включает в себя четыре огласительные беседы, сказанные в 387 году. Второй цикл огласительных поучений отличается от первого не столько своей тематикой, сколько большей пространностью нравственных поучений и состоит из семи слов, сказанных святителем между 388 и 397 годами. Еще одно огласительное поучение, датируемое 387 годом, не входит в циклы.

Беседа, начинающая первый цикл огласительных поучений, была сказана святителем Иоанном во время Великого поста за тридцать дней до празднования Пасхи. Начало бесед именно Великим постом связано с тем, что во времена Златоуста крещение обыкновенно совершалось во время пасхальных богослужений.

Первая беседа является вводной и поэтому в ней святитель Иоанн Златоуст раскрывает перед готовящимися ко Крещению необходимые условия для принятия этого Таинства. Также святитель указывает на печальное положение тех, которых крестят в предсмертном состоянии, указывая на то, что пользы от такого крещения нет, так как зачастую человек уже находится в бессознательном состоянии и не может отвечать за свои поступки. Именно поэтому Златоуст убеждает не откладывать совершения Крещения на последний момент. Так же в этом поучении святитель объясняет, почему Таинство названо Крещением, заканчивается эта беседа увещанием к оглашаемым об оставлении привычки клясться.

Вторая беседа развивает тему клятвы, начатую в конце первой. Златоуст в этой беседе не столько говорит о крещении, сколько продолжает наставлять слушателей о недопустимости клятв. Однако, беседуя о грехах, связанных с клятвами, святитель рассказывает о том, что Таинство Крещения является образом смерти и воскресения, а также говорит о том, зачем нужны в таинстве крещения обряды экзорцизма. В завершении беседы святитель приводит библейские примеры клятвoprеступников.

В третьей беседе, которая является последней беседой, проводимой до Таинства Крещения и которая была сказана святителем в Великую среду [3], Иоанн

Златоуст открывает перед оглашаемыми таинственный смысл крещения. Он сравнивает крещение с духовным браком, в котором человеческая душа обручается жениху Христу. Далее святитель рассказывает готовящимся к крещению, какой духовный смысл имеют священнодействия, видимым образом совершаемые священнослужителями. “Когда ты приступаешь к священному таинству, плотские очи видят воду, а очи веры зрят Дух. Те созерцают крещаемое тело, а эти – погребяемого ветхого человека...”, – говорит святой Иоанн Златоуст [3].

Далее Златоуст рассказывает оглашаемым о времени совершения Таинства и о необходимости отречения от сатаны и всех его дел. Также святитель указывает на то, что крестятся все слушатели вместе в одной купели, чтобы не делать различия между разными социальными группами. “Ибо заметь, что всем вам подается все сообща, дабы ни богатый не презрел бедного, ни бедный не считал, будто у него чего-то меньше, чем у богатого”, – учит великий святитель [3].

В заключение третьей беседы Златоуст открывает оглашаемым последовательность священнодействий, которые в скором времени будут над ними совершены, и снова изъясняет их духовный смысл. Заканчивается беседа просьбой молиться за наставников и иереев.

Заключительная четвертая беседа была сказана после совершения Таинства Крещения. В этой беседе святитель рассуждает о великих благах, которые сообщает человеку Таинство Крещения. Так, он сравнивает новокрещенных с небесными звездами, указывая на то, что омытые в крещении сияют намного ярче, чем самые светлые небесные светила. Однако святитель не только восхищается дарами Святого Духа, подаваемыми в крещении, он готовит новопросвещенных к тому, что они должны всю оставшуюся жизнь проводить в борьбе с диаволом. “Итак, дерзая, приготовимся к борьбе, ибо [Христе] облек нас оружием ярче самого золота, крепче стали, жарче и сильнее всякого огня, легче всякого воздуха”, – наставляет Златоуст.

Центральная часть этой беседы посвящается учению о Таинстве Святой Евхаристии. Святитель указывает слушателям, что Господь не только дал им оружие для борьбы с лукавыми духами, но и снабдил верующих небесной пищей – Своими Телом и Кровью, причастившись которых человек становится страшным для всякого демонского влияния[3]. Также здесь Златоуст указывает на то, что и церковь Христова была создана из ребр самого Господа Иисуса Христа. “Истекли из ребра вода и кровь. Не проходи так просто, возлюбленный, мимо этого таинства. Ибо я хочу сказать и о другом таинственном смысле. Я сказал, что та кровь и

вода – это символ Крещения и [Святых] Тайн. И из этих двух [Таинств] родилась Церковь” [3].

Завершается этот цикл огласительных бесед сравнением крещения с выходом израильтян из египетского рабства. И призывом к тому, чтобы христиане принявшие великую благодать в Таинстве Крещения, усердно сохраняли ее в дальнейшей жизни.

Второй цикл огласительных бесед намного пространнее первого и состоит из семи слов. Причем примечательно то, что только первые два слова из этого цикла обращены именно к желающим принять Таинство Крещения, остальные же пять слов обращены уже к новопросвещенным христианам и содержат указания для их духовной жизни.

В первой беседе святитель, как и в первом цикле, сказанном им ранее, уподобляет Крещение духовному браку, в котором Жених-Христос сочетается с душой человеческой. Златоуст указывает на то, что душа должна предстать пред Христом чистой непорочной девой, то есть желающей очиститься от грехов. Также святитель указывает на превосходство духовного брака – Крещения над браком, совершаемым между мужчиной и женщиной. “Итак, если телесный брак – это тайна, причем *великая тайна*, что можно сказать достойного об этом духовном браке?” [3].

Указав на величие духовного брака, святой Иоанн, говорит и о том, что как при браке обыкновенном бывают свадебные подарки, так и при духовном браке Христос одаривает сочетавшиеся с Ним Своей пречистой Кровью, которая омывает грехи приступающих к Нему с верой.

Далее святитель Иоанн Златоуст кратко излагает православное учение о Святой Троице, причем интересно то, что при этом объяснении он не вступает в полемику с еретиками, а просто указывает оглашенным, как нужно верить в Бога. Важным кажется и то, что святитель не изъясняет целиком никео-цареградский символ веры, а останавливается лишь на кратком исповедании догмата о Пресвятой Троице. В заключение слов о вероисповедании святитель советует оглашаемым не беседовать с неправомыслящими, чтобы самим не соблазниться ложными мудрованиями.

Сказав о необходимости правильно исповедовать веру, Златоуст говорит о важности доброй христианской жизни. “Мы хотим, чтобы вы строго придерживались учения Церкви, и оно прочно вошло в ваш разум. Исповедующие эту веру должны отличаться в жизни [добрыми] делами, поэтому необходимо наставить и

в этом тех, кто должен удостоиться царского дара”, - наставляет святитель слушателей [3]. Затем следуют наставления о необходимости уподобляться Владыке в кротости и смирении, а также увещание к женщинам украшать себя не драгоценностями, а добрыми делами.

Завершается первая беседа призывом с благоговением сохранять звание христианина, полученное в крещении, избегая различных гаданий и клятв и прочей греховной нечистоты.

Второе оглашение святитель Иоанн начинает с рассказа о первом человеке – Адаме и о совершенном им грехопадении. Такая тематика обусловлена тем, что во времена Иоанна Златоуста существовала традиция, согласно которой книга Бытия истолковывалась проповедниками именно в период Великого поста. Такие толкования были произнесены Златоустом несколькими годами ранее, и теперь он снова возвращается к этой теме.

Далее святитель объясняет необходимость закликательных молитв, которые в скором времени будут прочитаны над готовящимися креститься, а также указывает на то, что их внешний вид и молитвенная поза имеют глубокий духовный смысл. “Вот какую пользу приносят эти возгласы и страшные и удивительные призывания. А вид обнаженных ног и распростертых рук показывает нам нечто другое” [3].

Отличие о первого цикла бесед, во втором святитель обращается с наставлением к восприемникам. В этом наставлении он говорит им о великой награде, которую они могут получить, если достойно исполнят свой долг перед крестниками и, наоборот, угрожает страшными наказаниями тем, которые небрежно относятся к своим обязанностям. Также Златоуст указывает на то, что восприемники называются крестными родителями по причине того, что они должны проявлять такую заботу о духовном благополучии крестников, какую проявляют родители о земном благополучии своих детей.

Далее в этой беседе Златоуст говорит о необходимости отречения от сатаны и важности обетов, даваемых Христу. Он сравнивает эти обеты с договорами, которые заключают люди между собой. Только указывает на то, что договор с небесным Владыкой намного превосходит договоры земные. Затем святой Иоанн рассказывает оглашаемым о порядке совершения таинства крещения, причем здесь дословное сходство с первым циклом бесед. Завершается эта беседа наставлениями о достойной подготовке к Святому Таинству.

Третья беседа цикла адресована к уже принявшим крещение. В этой беседе святитель указывает на то, что новопросвещенные являются ликованием Церк-

ви Христовой. Как и в первом цикле бесед, Златоуст сравнивает их со звездами и снова указывает на превосходство недавно крестившихся над небесными светилами.

Далее святой Иоанн приводит в пример новоначальным христианам апостола Павла. Святитель указывает на то, что великий апостол, познав истину христианской веры, отбросил свои заблуждения, в которых он преуспевал, и все свои силы употребил на служение Христу. “Ты видел, что он был подобен всюду рыскающему свирепому льву? Посмотри, как опять-таки он разом превращается в кроткую овцу, и тот, кто прежде заключал в оковы, ввергал в темницы, гнал и преследовал всех верующих во Христа, внезапно ради Христа опускается в корзине по стене, чтобы избежать козней иудеев” [3].

Рассказав слушателям о перемене жизни апостола Павла, Златоуст указывает на то, что все принявшие крещение должны совлечься греховных одежд и облечься в одежды светлые. И более того, святитель призывает всех крещеных стать новым творением посредством изменения себя согласно заповедям Божиим.

Завершается эта беседа призывом к новокрещеным как можно дольше сохранять в себе благодать святого крещения, а также напоминанием крещальных обетов.

Четвертое оглашения святитель Иоанн Златоуст посвящает призыву к борьбе с различными страстями. Так, в начале беседы Златоуст указывает на постоянную необходимость соблюдения поста. Он призывает христиан всегда и во всем соблюдать умеренность, а также говорит о том, что уклонение от греха и есть постоянное пощение. Далее святой Иоанн говорит о том, что страсти опьяняют разум человека и делают его своим рабом.

Затем святитель подробно беседует о грехе пьянства, предостерегая слушателей от впадения в столь тяжкий грех. Пьянство – добровольно избранный бес, пьянство – помрачение ума, пьянство – потеря здравого смысла, пьянство – разжжение плотских страстей, - наставляет новоначальных великий учитель церкви.

В завершение беседы Златоуст снова, возвращаясь к примеру апостола Павла, призывает слушающих, подобно апостолу, изменить свою жизнь. Также он указывает на то, что и любой христианин через истинное покаяние может снова одеться в белоснежную крещальную одежду.

Пятое огласительное слово святитель посвящает не столько теме недавно принятого крещения, а затрагивает в этом слове насущную проблему. Так, после Великого поста и празднования Пасхи многие христиане снова устремляются на различные зрелища, оставив церковные собрания. И святитель старается

доказать слушателям губительность этого. Он призывает слушателей всю свою жизнь посвятить Богу и своим поведением не подавать соблазна окружающим. Завершается беседа призывом к новокрещенным всю жизнь оставаться в такой же духовной чистоте.

Шестое поучение было сказано в жанре панагирика – похвального слова святым мученикам. Таких проповедей у святителя Иоанна порядка тридцати, и темы этой огласительной гомилии перекликаются с другими словами, посвященными подвигу мучеников. В этой гомилии святитель указывает на то, что крещенные должны заботиться лишь только о небесном, подобно мученикам, которые пренебрегали земной жизнью и становились гражданами небесного отечества. “Так и эти святые мученики, поскольку помыслили о горнем, презрели земное и взыскали те блага, потому с щедростью получили и те блага, и здесь ежедневно наслаждаются честью” [3]. Завершается беседа указанием на то, что милостыня и молитва помогают сохранять светлость крещальной одежды.

Последнюю огласительную беседу условно можно разделить на три части. В первой части святитель Иоанн хвалит монахов, пришедших из окрестностей Антиохии в церковь слушать поучения. Во второй части Златоуст снова напоминает новопросвещенным о тщетности земных благ и о необходимости приобретения благ духовных. В пример он приводит праведного Авраама, который ради обещанных Богом благ оставил все, что имел, и пошел в землю, которую указал ему Господь. Третья, заключительная часть, посвящена наставлениям к новопросвещенным. Златоуст увещает слушателей посещать храм утром и вечером, а в течение дня, занимаясь делами, постоянно вспоминать о божественном.

Также у святителя Иоанна есть еще одна огласительная беседа, сказанная им в 387 году. Особенность этой беседы состоит в том, что она не является составной частью какого-либо цикла слов. В этой беседе святитель затрагивает те же темы, которые получили более детальную проработку в последующих огласительных беседах.

Подводя итоги, скажем, что циклы огласительных поучений святителя Иоанна Златоуста представляют собой целостное произведение и, несмотря на то, что были сказаны в разное время, имеют похожую структуру. Важно также заметить то, что количество бесед, сказанных перед Крещением, равно или даже меньше, чем количество бесед, сказанных после совершения таинства крещения. Из этого видно, что святитель большое внимание уделял нравственной жизни крестившихся.

Интересно и то, что учение о Таинстве Евхаристии он предлагает только желающим принять таинство крещения, а после крещения беседует лишь о нравственных идеалах христианства. Именно моральная сторона жизни христианина кажется святителю наиболее важной и существенной. Указывая на то, что спастись возможно только православно исповедуя веру, святитель в своих огласительных поучениях очень мало внимания уделяет православному вероучению. Он лишь кратко описывает основные догматы веры, не вдаваясь в различные тонкости их понимания.

Важной кажется и краткость огласительных поучений сравнительно с другими произведениями Златоустого святителя. Вероятно, он старался давать ровно столько информации, сколько оглашенный мог воспринять.

В заключение важно сказать, что огласительные гомилии святителя Златоуста не потеряли актуальности в наши дни. Современные катехизаторы должны обратиться к этому памятнику святоотеческой литературы для того, чтобы совершать оглашение желающих принять крещение в рамках святоотеческой традиции.

Библиография

1. Георгий Флоровский, прот. Восточные отцы IV в. [Электронный ресурс] // Азбука веры: сайт. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vostochnye-ottsy-iv-veka/ (дата обращения 25. 04.2020).

2. Иоанн Златоуст, свт. Слово 6 об учении и наставлении. Полное собрание сочинений. Т. 12, ч.2.[Электронный ресурс] // Электронная библиотека одиновского благочиния: сайт. – Режим доступа: http://www.odinblago.ru/sv_otci/ioann_zlatoust/12_2/6 (дата обращения 28. 04.2020).

3. Иоанн Златоуст, свт. Огласительные гомилии. [Электронный ресурс] // Азбука веры: сайт. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/oglasitelnye-gomilii (дата обращения 10. 05.2020).

4. Казенина-Пристанскова Е. Золотые уста. Жизнь и труды Иоанна Златоуста. – Ровно: Живое слово, 2003. – 224 с.

УДК 27-246

Инок Михей (Михаил Владимирович Мирошкин),
магистрант Белгородской Православной
Духовной семинарии (с миссионерской направленностью),
Россия, г. Орел,
paradocs57@gmail.com

Первое посещение апостолом Павлом европейского континента: культурный аспект

Аннотация. В статье рассматриваются культурные аспекты первого посещения св.ап. Павлом европейского континента, трудность распространения евангельской вести в мультикультурном мире Римской империи первого века, отмечаются особенности основания общин в условиях политеистической греко-римской культуры и общего религиозного синкретизма. К основным выводам можно отнести то, что в целом греко-римская культура, неоднородность миссионерского поля и религиозный синкретизм способствовали делу благовестия, а св.ап. Павел умел обращать на пользу проповеди, не противоречащие Евангелию культурные особенности.

Ключевые слова: апостол Павел; Рим; империя; культура; миссионерство; первый век; Коринф; Филиппы; Фессалоники; община; христианство; иудеи.

Miroshkin Mikhail V., monk Mihey
master student of the
Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with missionary orientation)
Russia, Orel
paradocs57@gmail.com

Apostle's Paul first visit to the European continent: cultural aspect

Abstract. The article shows cultural aspects of Apostle's Paul first visit to the European continent, difficulty of spreading the Gospel message in the multicultural world of

the Roman Empire of the first century. The article describes peculiarities of the founding of communities in the context of polytheistic Greco-Roman culture and general religious syncretism. The main conclusions underline the fact that the Greco-Roman culture and heterogeneity of the missionary field and religious syncretism contributed to the work of evangelism. It demonstrates that St. Paul was able to turn to the benefit of evangelization cultural features without contradiction the Gospel.

Key words: apostle, St. Paul, Rome, empire, culture, a missionary work, the first century, Corinth; Philippi; Thessaloniki; community; Christianity; Jews.

Во время своего второго миссионерского путешествия св.ап. Павел и Сила “пройдя через Фригию и Галатийскую страну” (Деян. 16:6) рассчитывали пойти в ещё не охваченные благой вестью районы Малой Азии (см. Деян. 16. 6-7). Но Духом Святым апостолы “призывались к миссионерской деятельности в Европе, почему они, несомненно, по внушению Духа, миновав Миссию, сошли в приморский город Троаду, откуда морем недалеко было переправиться в Европу” [1, 455].

Св.ап. Павел всегда стремился благовествовать там, где до него никто не благовествовал (см. Рим. 15. 20), и, придя в Европу, основывает три весьма разнородные общины, которые знаменованы посланиями, вошедшими в канон Нового Завета.

При отправке из Троады в повествовании Деяний впервые появляется местоимение “мы” (Деян. 16. 10). По общепризнанному толкованию это значит, что к группе миссионеров присоединился сам дееписатель — св.ап. Лука. С этого момента повествование становится подробнее и приобретает более живой характер. В рассказе об этом и других морских путешествия проф. Лопухин отмечает у дееписателя “истинно греческую любовь к морю” [10].

Апостолы не задерживаются в портовом городе, а идут в Филиппы – центр жизни той местности, “первый город в той части Македонии, колония” (Деян. 16. 12). Римские колонии были соединены сетью дорог. Статус колонии давал Филиппам государственные привилегии, в нём жили воины-ветераны, пересекались торговые пути, что неизбежно повышало влияние этого небольшого города. Жизнь в Филиппах протекала на стыке-переходе из полтысячелетней эллинской и схожей, но всё же своеобразной римской культурой.

Придя в Филиппы, св.ап. Павел сначала отправился к иудеям, “однако выяснилось, что в Филиппах их почти нет. Не насчитывалось даже того десятка мужчин, который был необходим для основания синагоги” [12]. Миньян – кворум из десяти

мужчин старше 13 лет, необходимый для общественного богослужения у иудеев [13]. А то место Деяний “ες τν προσευχν”, которое в синодальном тексте переведено как “в молитвенный дом” (Деян. 16:16), точнее перевести как “на молитву”.

Дееписатель достаточно подробно описывает обращение торговки дорогими пурпурными тканями – Лидии. Фаррар находит основания предполагать, что женщины в Македонии имели более независимое положение, чем вообще по империи и почитались больше, чем у других народов древности [18, 327]. Это было прогрессивным веянием в империи.

Однажды св.ап. Павел встречает служанку, которая была “одержима духом прорицательным” (Деян. 16:16). В греческом тексте написано “ἐχουσαν πνεμα Πύθωνος”. Буквальный перевод будет “имеющая дух пифона”. Такой перевод отсылает нас к греческому культу пифийских оракулов. По древнегреческому преданию пифийский змей охранял вход в святилище, но был убит Аполлоном. С тех пор святилище стало принадлежать Аполлону, при этом служение жриц-пифий, изрекавших “пророчества”, продолжилось. Кроме пифийского, известны и другие святилища Аполлона с прорицателями [16].

Изгнание прорицательного духа из служанки – явное для всех знамение, но оно оборачивается для апостолов драмой. Разъяренная толпа хватает их и отводит к воеводам, которые повелевают бить апостолов и заключить их в тюрьму – “такого рода досудебная расправа была в Римской Империи обычным делом, и телесные наказания против возмутителей спокойствия применялись широко” [6, 172].

Витрувий писал, что тюрьмы в городах часто строились рядом с форумом [3, 90]. В центре форума Филипп “до сих пор сохранились вымощенные улицы. На северной стороне современной дороги, выше северо-западного угла форума, стоит небольшая крипта, которая могла быть местом заключения Павла и Силы. С пятого века она считалась тюрьмой Павла [11, 166].

Ночью произошло землетрясение, и темничный страж “хотел умертвить себя, думая, что узники убежали” (Деян. 16:27). Дело в том, что охраннику, как не выполнившему строгий приказ и упустившему узников внутренней тюрьмы полагалась позорная смерть. Св.ап. Павел остановил стража, сказав: “не делай себе никакого зла, ибо все мы здесь” (Деян. 16:28). Но почему все были здесь? Ведь ясно сказано: “вдруг сделалось великое землетрясение, так что поколебалось основание темницы; тотчас отворились все двери, и у всех узлы ослабели” (Деян. 16:26) т. е. сбежать мог любой узник, сбежать могли все узники, но все остались в темнице. Почему?

Ответ на этот вопрос, скорее всего, лежит в религиозной плоскости, а именно в исключительной религиозности жителей Римской Империи. Конечно, речь не идёт о вере в Единого Бога, которого проповедовал св.ап. Павел, а о вере в “судьбу”, “справедливость”, “рок” и т. п. Яркий пример такой религиозности – когда во время первого миссионерского путешествия за чудо совершенное в Листре народ провозгласил св.ап. Варнаву и Павла богами (Деян. 14:10-13).

Другой пример на острове Мелит с ехидной, которую св.ап. Павел стряхнул в огонь, не потерпев вреда (Деян. 28:3-4). В этом отрывке синодальный перевод не передаёт нужный религиозный оттенок, отрывок вообще можно понять так, будто жители верили в Единого Бога, мы читаем: “верно этот человек — убийца, когда его, спасшегося от моря, суд [Божий] не оставляет жить” (Деян. 28:4). Слово “Божий” с большой буквы отсылает нас к монотеизму, но оно взято в скобки или пишется курсивом, т. е. в греческом тексте отсутствует, “в оригинальном тексте на месте “суд Божий” стоит греческое слово “ἡ Δίκη”, которое представляет собой имя богини возмездия”[19]. Подобных случаев в тексте Нового Завета немало [19].

Также и в данном случае имеет место быть цепь из ряда вон выходящих событий. Даже если узники не знали об изгнании духа пифона из служанки, то они точно видели, как избитые, закованные в колоду и посаженные во внутреннюю тюрьму апостолы радуются и славят Бога, вслед за чем происходит землетрясение, освобождающее от оков всех. Узники не могли не признать в этих событиях особого сверхъестественного действия. Подобно и стражник, будучи поражён неординарностью цепи событий, уверовал “и, взяв их в тот час ночи, он, этот доселе грубый тюремщик, омыл раны их и немедленно крестился сам и все [домашние] его (Деян. 16:33)” [8, 268].

Мы ничего больше не знаем о судьбе темничного стража, не исключено, что впоследствии он сыграл важную роль в филиппийской общине и “может быть, ради обращения его одного был апостол проведен через эти нелёгкие узы” [8, 267].

Происходящие далее события отражают строгость и обязательность соблюдения законов в римской колонии. Св.ап. Павел заявляет о своих правах римского гражданина, а воеводы публично и без суда наказали апостолов. Воеводы видят свою ошибку – они думали, что наказывают иудеев за нарушение римских обычаев, но нарушили римский закон, публично наказав римского гражданина. Теперь, по закону, самим воеводам грозило суровое наказание т. к. в лице конкретных римских граждан было оскорблено само величие Рима. Воеводы извиняются перед апостолами, лично освобождают их и просят покинуть город (Деян. 16:39).

Чтобы лучше понять “щекотливость” ситуации, в которой оказались городские воеводы, достаточно вспомнить, что позже, уже по навету иерусалимских иудеев, св.ап. Павел, по необходимости, использовал право римского гражданина и просил суда у самого кесаря, попутно был судим царём Агриппой, а также прокураторами Феликсом и Фестом. И, по-видимому, если бы св.ап. Павел аналогичным образом использовал свое право апелляции к кесарю в Филиппах, то городские власти не ждало бы ничего хорошего.

Молодая община Филипп нуждалась в утверждении и росте, она бы не вынесла необходимости от самого основания быть гонимой за имя Христово. Поэтому св.ап. Павел, требуя извинений от правителей, реабилитирует дело проповеди и узаконивает Христианство в Филиппах.

После освобождения апостолы ещё некоторое время проводят в Филиппах, посвящая его утверждению новообразованной общины, после чего покидают город, но “тут Лука, кажется, и задержался или послан был в другое место со специальным поручением, ибо прежнее “мы” сменяется чрез “они” (Деян. 16:19,40)”[4].

Далее миссионеры, “пройдя через Амфиполь и Аполлонию, пришли в Фессалонику, где была Иудейская синагога. Павел, по своему обыкновению, вошёл к ним и три субботы говорил с ними из Писаний” (Деян. 17:1-2). Результатом проповеди стало обращение некоторых из иудеев, а также значительного числа эллинов, чтущих Бога, и знатных женщин (см. Деян. 17:3). Деяния четко говорят о том, что апостолы проповедовали в синагоге три субботы, но ничего не говорят о том, чем они занимались в остальное время. Маловероятным кажется, что знатные женщины и чтущие Бога эллины в массовом порядке посещали синагогу, а это значит, что им св.ап. Павел проповедовал вне стен синагоги. Что подтверждается в послании фессалоникийцам (см. 1 Фес. 2:8-12).

Но недолго св.ап. Павлу удалось пробыть в Фессалонике. Не уверовавшие иудеи вскоре возмутили народ и приютившему апостолов Иасону пришлось вытерпеть несколько неприятных минут. Есть разные мнения о том, какого рода удостоверение получили городские начальники. Возможно, это был штраф, а может быть, Иасон уверил их в том, что св.ап. Павел уже покинул Фессалоники. Впрочем, не исключено, что сам Иасон насилу откупился от властей и понимал, что св.ап. Павла в очередной раз ждёт тюрьма, и потому в ту же ночь апостолы были отправлены в находившуюся неподалеку Верию.

Такой ход событий несколько противоречит написанному в послании Римлянам: “благовествование Христово распространено мною от Иерусалима и окрест-

ности до Иллирика” (Рим. 15:19). Исследователь Нового Завета прот. Валентин Уляхин пишет об этом так: “Св. ап. Павел свидетельствовал, что благовествование Христово было им распространено до Иллирика. В административном смысле Иллирик обозначал римскую провинцию, границы которой совпадали с границами нынешней Далмации. В этнографическом смысле этот район относился к области, населенной иллирами, в которую входила часть Македонии. То есть, вероятно, что Павел ходил и вглубь Балканского полуострова” [17, 26]. Однако из текста Деяний не понятно, когда апостол ходил проповедовать на север. Вероятно, это было во время третьего миссионерского путешествия, Деяния об этом отрезке путешествия повествуют крайне скупо (см. Деян. 20:1-2). Само послание римлянам, по всей вероятности, было написано во время третьего миссионерского путешествия из Коринфа [1, 57].

О проповеди в Верее свт. Иннокентий Херсонский повествует так: “здешние были благомысленнее Фессалоникских” (Деян. 17:11), – пишет св. Лука. Выслушав проповедь о Мессии, они поступили так, как надлежало поступить всякому здравомыслящему иудею: сличили услышанное с тем, что находится в книгах Ветхого Завета – черты возвещаемого Мессии – с чертами Обетованного” [7]. Результатом проповеди среди иудеев было то, что “многие из них уверовали, и из Еллинских почётных женщин и из мужчин немало” (Деян. 17:12).

Здесь текст Деяний ещё раз подчёркивает новое веяние в Римской Империи – почётные женщины, это в том мире, который женщин и детей не считал (см. напр. Мф. 14:21). Также в этом рассказе отражается интересная культурная особенность – в городах, находящихся на расстоянии 70 км друг от друга иудейская диаспора имеет существенные качественные различия. Это можно объяснить тем, что общины Фессалоники и Верии принадлежали к разным иудейским партиям, а может, иудеи были просто “благомысленнее”, нет оснований утверждать что-либо наверняка. Но, в любом случае, этот пример отражает неоднородность миссионерского поля, на котором приходилось трудиться св. ап. Павлу.

Вскоре Фессалоникские иудеи узнают, что св. ап. Павел проповедует в Верии и приходят туда возмущать народ. По всей видимости, обстоятельства складывались так, что апостолу грозила серьёзная опасность и братия рассудила, что иудейская диаспора Македонии не оставит его в покое. А потому посчитали за лучшее, чтобы св. ап. Павел покинул Македонию и сопроводили апостола в другую провинцию, в самый центр эллинизма — город Афины. Преследование от фессалоникских иудеев было столь ожесточённым, что св. ап. Павлу пришлось спешно, под видом чело-

века просто “идушего к морю” (Деян. 17:14), покидать Верею. Путешествие было предпринято морем, т.е. в неизвестном для преследователей направлении, скорее всего для того, чтобы оторваться от преследования иудеев. Св.ап. Сила и Тимофей, маскируя бегство апостола языков, остались в Верии.

В Вереях иудеи были “благомысленнее”, следовательно, там должна была сформироваться самостоятельная христианская община, однако мы не видим послания верейской общине. Свое послание филиппийцам св.ап. Павел пишет достаточно поздно, уже из римских уз. Оно самое теплое и личное, в то время как самые ранние по времени написания послания – первое и второе послания, написанные апостолом, - адресованы в Фессалонику, где его проповеди было оказано столь сильное сопротивление. Из этого можно сделать заключение о том, что апостол как мудрый врач, “о тех более прилагает попечения” (1 Кор. 12:23), которые кажутся слабейшими. Вероятно, поэтому мы не видим послания в Верею, а видим только одно, и уже весьма позднее, послание филиппийцам, изобилующее многими похвалами.

С другой стороны, мы видим, что св.ап. Павел принимал от филиппийцев подаяние (см. Флп. 4:15-16), чего не хотел делать от других общин (см. 1 Фес. 2:9, 2 Кор. 11:8-12). Св.ап. от семидесяти Епафродит [5] был послан филиппийцами в помощь находящемуся в узах апостолу языков. (см. Флп. 2:25-30). Более того, св.ап. Павел желал отправить в Филиппы своего верного ученика и помощника – св.ап. Тимофея, который прилагал многие заботы о филиппийской общине (см. Флп. 2:19-21). Всё эти обстоятельства наводят на мысли о более тесной взаимосвязи апостола языков с филиппийцами, чем это может показаться на первый взгляд. Св.ап. Павел лично был в Филиппах три раза, а в последнее посещение, во время своего третьего миссионерского путешествия, св.ап. Павел даже празднует в Филиппах Пасху – “дни опресночные” [14] (см. Деян. 20:6). В тоже время первые свои послания [1, 664, 672] св.ап. Павел пишет из Коринфа уже во время своего второго миссионерского путешествия. Они адресованы в Фессалонику – город, который столь сурово встретил апостола, но всё же имел христианскую общину. Вернуться туда лично едва ли было возможно, а неточности в веропонимании фессалоникийцев требовали скорейшего объяснения.

В эту же канву укладываются два столь длинных, во многом обличительных, послания Коринфянам (Коринф – это портовый город известный своей безнравственной жизнью, но об этом ниже). Потому можно сделать вывод, что отсутствие посланий либо краткость посланий вовсе не является свидетельством того, что

св.ап. Павел проявлял об этой общине недостаточно попечений или о том, что таковая община была нерадивой, а вероятнее, даже наоборот. Верейская община по причине географической близости, скорее всего, знала содержание посланий фесалоникийцам. Косвенным подтверждением эту являются слова св.ап. Павла: “заклинаю вас Господом прочесть сие послание всем святым братьям” (1 Фес. 5:27).

Афины – крупный, наполненный статуями языческих божеств город, культурный центр эллинизма, квинтэссенция религии, философии, науки, архитектуры, искусств, роскоши. К первому веку здесь довлело римское владычество, и в политическом смысле Афины утратили былое величие. Однако они вполне смогли сохранить свою культурную самобытность.

Хотя мы видим, что в результате проповеди в Афинах св.ап. Павел приобрел некоторых последователей (см. Деян. 17:34), но посланий к афинской общине мы не видим. Тем не менее, проповедь апостола в Афинах интересна некоторыми аспектами, рассмотрим их.

Св.ап. Павел, фарисей по воспитанию, последователь Христа по вере “рассуждал в синагоге с иудеями и с чтущими [Бога], и ежедневно на площади со встречающимися” (Деян. 17:17). Ежедневно св.ап. Павел встречал языческих философов – стоиков и эпикурейцев, последние “не верили провидению и бессмертию души и одобряли добродетель единственно за удовольствие, доставляемое ею. Стоики и верили, и не верили в бессмертие. Клеанф утверждал, что души будут существовать до сожжения мира. Хрисипп считал это преимуществом только душ добродетельных. Другие думали, что души по разрешении от тела возвращаются в огненную природу Божества” [7].

Снова видим, что миссия св.ап. Павла в Афинах столкнулась с диаметрально противоположной публикой. Соответственно такому миссионерскому вызову апостол языков в своей проповеди, в зависимости от публики, использовал две совершенно разные отправные точки. Сам он говорит об этом так: “для Иудеев я был как Иудей” (1 Кор. 9:20), “для чуждого закона – как чуждый закона” (1 Кор. 9:21). В проповеди иудеям-креационистам апостол говорит “из Писаний” (Деян. 17:2), а когда он встречался “кое с кем из эпикурейских и стоических философов” (Деян. 17:18), то проповедовал, пользуясь философскими категориями. Ведь точки соприкосновения у эллинских философских учений с иудейской культурой были. У философов было представление о добродетелях, о существовании души отдельно от тела, об огненной природе Бога (см. Евр. 12:29) и о сожжении мира в конце времён. Были представления и о Творце-Демииурге, создавшем космос по

своему образу [6, 201-206]. Именно к этим представлениям и взывал апостол в проповеди философам.

Но что происходит дальше? Философы “взяли” апостола и отвели в ареопаг. “Когда человек, и особенно образованный, заходит так далеко, что налагает свои руки на другого, то очевидно, что он чем-нибудь сильно взволнован, и это выражение должно иметь какой-нибудь особый смысл” [10], считает проф. А. П. Лопухин. Кроме того, он усматривает в действиях философов определённое злорадное желание выставить апостола посмешищем перед “трибуналом” признанных учёных мужей [10].

Свою речь в ареопаге св.ап. Павел начал, похвалив набожность афинян: “проходя и осматривая ваши святыни, я нашёл и жертвенник, на котором написано “неведомому Богу” [2]. Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам” (Деян. 17:23), – сказал апостол, воспользовавшись принципом рецепции чуждой культуры. Также св.ап. Павел использовал цитату [21] из греческого писателя “мы его и род” (Деян. 17.28), тем самым ещё более сближаясь с культурой эллинов. Апостол взывал к представлениям о Демиурге, на время оставившем своё творение, но теперь вернувшимся и пожелавшем исправить низко павшие нравы людей. Таким образом, когда апостол пояснил философам, что Бог-Творец мира близ и люди дороги Ему, то тем самым подготовил почву для того, чтобы сказать о необходимости оставить поклонение идолам и направить взоры Самому Творцу, грядущему судить мир через Иисуса, которого Бог воскресил из мёртвых.

Такое построение проповеди было оправдано тем, что говорить апостолу пришлось перед языческими философами. И слушатели речи апостола не остались равнодушными: “одни насмехались, а другие говорили: об этом послушаем тебя в другое время” (Деян. 17:32), третьи уверовали.

Скептицизм большинства слушателей был вызван упоминанием воскресения мертвых. В античности идея телесного воскресения не имела популярности, т. к. были сильны идеи платонизма, согласно которым тело и вообще материя считались чем-то низменным и недостойным.

Св.ап. Павел проповедовал в Афинах не долго. Любители новостей афиняне выслушали апостола, и он вскоре им наскучил. Поняв бесплодность споров с пытливыми философами, апостол “вышел из среды их” (Деян. 17:33). Но проф. А. П. Лопухин усматривает оставление св.ап. Павлом Афин как вынужденную меру, явившуюся следствием запрета проповеди ареопагом [10]. Как бы там ни было, апостол отправляется в Коринф.

После столетнего запустения на развалинах старого Коринфа Юлий Цезарь построил колонию. Старое название сохранилось, а удобное географическое положение – на перешейке двух морей и наличие двух удобных гаваней помогло Коринфу быстро вернуть былое величие.

Портовый город процветал благодаря торговле, в нём не умолкал шум роскошной безнравственной жизни. В Коринфе процветала религиозная и обычная проституция. Каждые два года в честь посеидона устраивались Истмийские игры [20]. Макрей так характеризует увиденное св.ап. Павлом в Коринфе: “архитектура, которую он видел везде, отражала переход от полтысячелетней греческой культуры к культуре римской колонии – религиозной, коммерческой, гражданской и атлетической – точно такой же, какую он видел в римской колонии Филиппах” [11, 188].

По внешним признакам в Коринфе ничто не обещало плодотворной проповеди, однако, именно тут св.ап. Павел провёл около двух лет. Апостол остановился у Акилы и Прискилы “по одинаковости ремесла” (Деян. 18:3). Нет точных данных о том, что это были за палатки, возможно, это были ритуальные палатки для иудейского праздника суккот, а может быть, они делали палатки для военных или иных целей.

Этнически Акила и Прискила были иудеями, но об их обращении в христианство ничего не известно. Будучи изгнаны из Рима в 49 г., они, без сомнения, знали о христианстве, т. к. самой причиной изгнания стал конфликт между христианами и иудеями [15]. Вероятно, что они уверовали ещё до встречи с апостолом.

Трудно теперь установить действительное материальное положение св.ап. Павла в Коринфе, скорее всего, были разные периоды. Конечно, Акилла и Прискилла не были бедными людьми. Они впоследствии содержали молитвенные дома, возможно, в Коринфе, точно в Эфесе (см. 1 Кор. 16:19) и Риме (см. Рим. 16:3-5), а содержать дом в крупном городе могли себе позволить только весьма богатые люди. Но, в любом случае, св.ап. Павел трудился у них, не покладая рук. А по субботам проповедовал в синагоге.

Проповедь давала некоторые плоды, но многие иудеи противились слову так, что апостол “отряси одежды свои, сказал к ним: кровь ваша на главах ваших; я чист; отныне иду к язычникам” (Деян. 18:6). “Отрясти прах” – древний иудейский обычай (см. Неем. 5:13), означавший полный разрыв отношений, прекращение всякого общения. Но это был разрыв общения только с иудеями Коринфа. Прибыв в Эфес, св.ап. Павел “вошёл в синагогу и рассуждал с Иудеями” (Деян. 18:19).

Община в Коринфе укреплялась, но “успех проповеди Павла обуславливался тяжким трудом. Чтобы хотя отчасти уяснить его себе, заметим, что в Коринфе

был полнейший упадок нравов... и богачи, и бедняки, и рабы одинаково тонули в разврате, который поощрялся религиозным культом” [9] Афродиты, в храме которой более тысячи жриц предавались разврату в честь своей богини.

Однажды, уловив удобный момент, иудеи напали на св.ап. Павла и повлекли его с жалобами к проконсулу, но тот, узнав суть дела, отказался быть судьёй иудейского учения и прогнал их. Светская власть не находит возможным вмешиваться в религиозный спор. В результате чего происходит избиение язычниками религиозного лидера, прямо подпадающее под компетенцию светской власти, но она устраняется от исполнения своих прямых обязанностей. Тут проявила себя ненависть живших развратом эллинов к иудеям, хранившим свои традиции.

В столь лояльном отношении проконсула Галлиона усматривается исполнение данного св.ап. Павлу Господом обещания: “никто не сделает тебе зла” (Деян. 18:10). С другой стороны, Галлион – брат Сенеки представитель римской политической и интеллектуальной элиты - поступил подобно императору, изгнавшему из Рима всех возмутителей порядка без разбора. Похожим был и первый ответ Понтия Пилата “возьмите Его вы, и по закону вашему судите Его” (Ин. 18:31). Это позволяет говорить об определённой лояльности римской власти в отношении иудеев и о последовательности её решений.

После многих дней проповеди св.ап. Павел “простился с братьями и отплыл в Сирию, – и с ним Акила и Прискилла, – остригши голову в Кенхреях, по обету” (Деян. 18:18). Дееписатель весьма скупко сообщает об острижении волос по обету. Возможно, речь идёт об обете назорейства: волосы, согласно обряду, необходимо было остричь и сжечь на жертвеннике в Иерусалиме. Впрочем, дозволялось их остричь и раньше, но нужно было их сохранить для сожжения. Однако текст настолько не ясен, что можно предположить, что остригли волосы по обету Прискилла и Акила, а не св.ап. Павел, либо они все сделали это. Как бы там ни было, отметив факт острижения, дееписатель засвидетельствовал то, что св.ап. Павел и его спутники в своей личной практике продолжали придерживаться по крайней мере некоторых иудейских обрядов.

Таким образом, видим, что синкретическая религиозность язычников имела способность легко принять благовестие, а иудейские общины в разных городах неодинаково относились к апостольской проповеди. Сам св.ап. Павел сохранял приоритет в благовествовании за иудеями, а только потом проповедовал язычникам, но при этом прикладывал все усилия для обращения тех и других.

Библиография

1. Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. [Текст] // Аверкий (Таушев), архиеп. — Москва: ПСТГУ, 2005. — Стр. 848

2. В Афинах св.ап. Павел нашел жертвенник “неведомому Богу” (Деян. 17:23). Мало вероятно, что апостол доискивался до действительной принадлежности данного жертвенника, был ли он посвящен Творцу или дело было в том, что время стёрло имя божества, которому был посвящен данный жертвенник. Есть исторические свидетельства о происхождении этих жертвенников. В древности в Афинах бушевала чума, а это, несомненно, воспринималось как гнев богов. Тогда один из критских жрецов — философ Эпиминид — посоветовал выпустить из ареопага овец и принести их в жертву тому божеству на территории святилища, которого овца остановится (отсюда черпается ещё одно свидетельство об огромном количестве святилищ на территории Афин). Но некоторые овцы всё же остановились в тех местах, которые не были посвящены ни одному из культов. Тогда было принято решение поставить на этих местах жертвенники и принести овец в жертву неведомым богам.

3. Витрувий. “Десять книг об архитектуре”. Пер. Ф. А. Петровского. [Текст] // Витрувий — М.: Архитектура-С, 2006. — Стр. 328

4. Глубоковский Н.Н. Святой апостол Лука — евангелист и дееписатель [Электронный ресурс] // Н.Н. Глубоковский — URL: http://www.odinblago.ru/luka_evangelist (дата обращения 25.03.2019)

5. Зайцев Д. В. Елафордит. [Электронный ресурс] // Д. В. Зайцев URL: <http://www.pravenc.ru/text/190009.html> (дата обращения: 03.07.2020)

6. Иларион (Алфеев), митр. Апостол Павел биография [Текст] // Иларион (Алфеев), митр. — Москва: Познание, 2017. — Стр. 592.

7. Иннокентий Херсонский, свт. Жизнь Святого Апостола Павла. [Электронный ресурс] // Иннокентий Херсонский, свт. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Innokentij_Hersonskij/zhizn-svjatogo-apostola-pavla/ (дата обращения: 26.03.2019)

8. Иоанн (Шаховской), архиеп. Время веры. [Текст] // Иоанн (Шаховской), архиеп. — Москва: Храм Покрова Пресвятой Богородицы в Ясеневе, 2013.— С. 267

9. Корсун Г., свящ. Труды св. ап. Павла в Коринфе и Первое послание его к тамошним христианам [Электронный ресурс] // Корсун Г., свящ. — URL: <https://>

www.bible-mda.ru/old/e-books/djvu/korsun_gn-paul-in-corinf.djvu (Дата обращения 28.03.2019)

10. Лопухин А. П. Св. Апостол Павел в центрах классического мира [Электронный ресурс] // А. П. Лопухин — URL: <http://christian-reading.info/data/1896/1112/1896-1112-01.pdf> (Дата обращения 27.03.2019)

11. Макрей Д. Жизнь и учение апостола Павла. [Текст] // Д. Макрей — Черкассы: Коллоквиум, 2009. — Стр. 534

12. Мень А., прот. Первые апостолы. [Электронный ресурс] // Мень А., прот. — URL: <https://predanie.ru/men-aleksandr-protoierey/book/69064-pervye-apostoly/> (Дата обращения 25.03.2019)

13. Миньян. [Электронный ресурс] // URL: <https://eleven.co.il/judaism/liturgical-prayer/12783/> (дата обращения: 11.06.2020)

14. Никифор (Бажанов), арх. Опресноки, праздник опресноков. Библейская энциклопедия. [Электронный ресурс] // Никифор (Бажанов), арх — URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Nikifor/biblejskaja-entsiklopedija/3019> (дата обращения: 26.06.2020)

15. Рим. [Электронный ресурс] / URL: <https://eleven.co.il/diaspora/communities/13523/> (дата обращения: 08.03.2019)

16. Тахо-Годи А. А. Аполлон. [Электронный ресурс] // А. А. Тахо-Годи — URL: <http://www.pravenc.ru/text/75648.html> (Дата обращения 25.03.2019)

17. Уляхин В., прот. Священное Писание Нового Завета. Апостол. Части I, II [Текст] // Уляхин В., прот. — Москва: ПСТГУ, 2009. — Стр. 256

18. Фаррар Ф. В. Жизнь и труды св. апостола Павла. [Текст] // Ф. В. Фаррар — репр. изд. 1887 г. — Киев: Богдана, 1994 г. — Стр. 1112

19. Харин Д. П. Древнегреческие боги судьбы на страницах книги Деяний Святых Апостолов [Электронный ресурс] // Вестник РХГА. 2019. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/drevnegrecheskie-bogi-sudby-na-stranitsah-knigi-deyaniy-apostolov> (дата обращения: 19.06.2020).

20. Щукарёв А. Н. Истмийские игры [Электронный ресурс] // А. Н. Щукарёв — URL: https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Истмийские_игры (Дата обращения 28.06.2020)

21. Это не единственная цитата из греческих писателей, встречающаяся у апостола, в посланиях упоминаются также Меандр: “Для чего мы ежечасно подвергаемся бедствиям?” (1 Кор. 15:30), критянин Эпименид “Критяне всегда лжецы, злые звери, утробы ленивые” (Тит. 1:12).

УДК 2-486.5

Иерей Виктор Олегович Номеровский,
магистрант Белгородской Православной
Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Луга,
nomerovsky.viktor@yandex.ru

Психологическая помощь ВИЧ-инфицированным в сфере пастырского душепопечительства

Аннотация. Статья посвящена изучению аспектов оказания психологической помощи ВИЧ-инфицированным, оказываемой путем пастырского душепопечительства. Проблема ВИЧ-инфекции рассматривается при этом как социально-психологическая проблема, в связи с чем в статье рассматриваются возможные виды психологических расстройств у больных с ВИЧ-инфекцией. Определяются возможности применения психологической помощи ВИЧ-инфицированным людям в сфере пастырского душепопечительства на всех стадиях заболевания. В заключение статьи рассматриваются основные возможные направления оказания психологической помощи больным ВИЧ-инфекцией в сфере пастырского душепопечительства.

Ключевые слова: пастырское попечительство, психологическая помощь, ВИЧ-инфекция, ВИЧ-инфицированные, психологические проблемы, фазы осознания и принятия заболевания, органические поражения психики.

Nomerovsky Viktor O., priest
master student of the
Belgorod Orthodox Theological
Seminary (with missionary orientation),
Russia, Luga
nomerovsky.viktor@yandex.ru

Psychological assistance to HIV-infected people in the field of pastoral care

Abstract. The article is devoted to the study of aspects of provision of psychological assistance to HIV-infected people, provided through pastoral care. The problem of HIV

infection is considered as a socio-psychological problem, in connection with which the article discusses the possible types of psychological disorders in patients with HIV infection. The possibilities of applying psychological assistance to HIV-infected people in the field of pastoral care at all stages of the disease are determined. In conclusion, the article suggests the main directions of providing psychological assistance to patients with HIV infection in the field of pastoral care.

Key words: pastoral care, psychological assistance, HIV infection, HIV-infected, psychological problems, phases of awareness and acceptance of the disease, organic lesions of the psyche.

В настоящее время, когда ВИЧ-инфекция охватила практически все страны, данное заболевание – это по-прежнему одна из главных проблем глобального общественного здравоохранения. Этой болезнью болеют около 40 миллионов человек [1], ежедневно заражаются новые и новые люди, до 100 заболевших в сутки выявляется в России [2].

ВИЧ-инфекция – это медленно прогрессирующее заболевание, вызываемое вирусом иммунодефицита человека (ВИЧ). В настоящее время от этого заболевания нет лекарства. Вирус поражает клетки иммунной системы, что подавляет работу иммунной системы, а на заключительной стадии заболевания развивается синдром приобретенного иммунодефицита (СПИД).

Сегодня ВИЧ – это эпидемия, поражающая молодежь и, в частности, экономически активное население, лечение которого становится все более дорогостоящим, и представляет одну из самых серьезных угроз для стран СНГ. К группам риска в связи с этим заболеванием относятся люди, занимающиеся гомосексуальными отношениями, наркоманы и лица, занимающиеся проституцией. Пути передачи инфекции могут являться половой путь, использование нестерильного инструментария для инъекций, сопряженная с инфицированием зараженным биоматериалом травматизация тканей, передача вируса от зараженной матери к ребенку при беременности, родах, кормлении грудью, что обуславливает возможность заражения данной инфекцией практически любого члена общества. Заболевание, которое первоначально распространилось среди “групп риска”, постепенно распространяется на все более значительную часть общества.

Когда диагноз ВИЧ-инфекции ставится и доводится до сведения больного человека, это неизбежно влияет на его психологическое состояние. Пациенты ча-

сто испытывают приступы паники, гнева, чувства неудовлетворенности жизнью и резкого падения самооценки. В ряде случаев развиваются апатия, депрессия, появляются суицидальные мысли. Тревожность, депрессия и другие психологические эффекты ВИЧ-инфицирования снижают приверженность больных к лечению, что дополнительно ухудшает течение заболевания [3]. В свете этого актуальным является применение психологической поддержки данных больных, оказание им психологической помощи.

В настоящее время существует несколько церковных, общественных и государственных организаций по реабилитации ВИЧ-инфицированных людей. Русская Православная Церковь в лице духовенства и мирян участвует в борьбе с эпидемией вируса иммунодефицита человека/синдрома приобретенного иммунодефицита (СПИД) и в преодолении его последствий.

Задачей Церкви и религии в области оказания психологической помощи ВИЧ-инфицированным является психологическая поддержка больных ВИЧ-инфекцией, их родственников, а также усилия в области принятия заболевших здоровыми членами общества, развитие в обществе толерантности и сочувствия по отношению к заболевшим. Участие и любовь к страждующим, отчаявшимся, потерявшим веру и надежду, а также по отношению к людям, оказавшимся изгоями, отвергаемыми и презираемыми обществом вследствие социально неблагополучного заболевания, являются исконно христианской, евангельской добродетелью [10]. В современном обществе, где жестокость и ненависть по отношению к другим – обычное явление, Церковь должна на практике продемонстрировать свою убежденность в том, что сострадание, милосердие и помощь другим являются абсолютной этической ценностью [7, 8, 10].

Психологическая помощь ВИЧ-инфицированным людям начинается с включения этой категории пациентов в жизнь общества. При условии отсутствия открытых кровоточащих ран у ВИЧ-положительных пациентов, Таинства Миропомазания и Елеосвящения не запрещены. Одной из форм духовной помощи на этом уровне являются молебны о здравии людей, страдающих ВИЧ-заболеванием.

История возникновения способов пастырского душепопечения прослеживается в Священном Писании Ветхого и Нового Заветов. На протяжении всей истории Православной Церкви прослеживается оказание помощи больным и нуждающимся.

В конце 20-го века люди во всем мире столкнулись с эпидемией ВИЧ-инфекции. В 2011 году было издано Пособие для священников, сестер милосердия и добровольцев “Пастырская и сестринская помощь” [5], в котором изложены основные

мысли об отношении Церкви к ВИЧ/СПИДу как духовной проблеме, духовная помощь ВИЧ-инфицированным людям, оказание психологической и паллиативной помощи ВИЧ-инфицированным.

Проблема ВИЧ-инфекции возникла неслучайно в человеческом обществе. Болезнь и страдание не только имеют негативное значение, но могут стать противоидеям греху, повсеместно распространившемуся в современном мире. Страдания подвигают христианина к духовному переосмыслению жизни. Болезнь может научить одного человека быть соучастником в страданиях другого, привить ему чувство солидарности, единства судьбы человеческого рода и смотреть на Бога как на Небесного Отца. СПИД воспринимается большинством членов общества как Божье наказание, которое бьет грешников и имеет свою цель в виде болезненного и скорбного для наставляемых вразумления, предупреждения свыше. Согласно позиции Церкви, причиной и источником быстрого распространения эпидемии является рост греха и беззакония, утрата обществом основных духовных ценностей, нравственных устоев и ориентиров. Считается, и это подтверждено фактами, что основными заболевшими ВИЧ-инфекцией являются лица, ведущие неподобающий образ жизни – наркоманы, проститутки и т.п. В то же время, среди инфицированных немало совсем неповинных в употреблении наркотиков и никогда не предававшихся разврату людей, в том числе невинные младенцы. По мнению Церкви, православные христиане могут участвовать в активной борьбе с этой смертельной болезнью и в то же время искренне благодарить Бога за это, а также за любое другое скорбное попущение Божие.

Согласно концепции участия Русской Православной Церкви в борьбе с распространением ВИЧ/СПИДа и в работе с людьми, живущими с ВИЧ/СПИДом, люди, страдающие различными заболеваниями, в том числе серьезными и неизлечимыми, являются предметом особого внимания со стороны Церкви [6, 9]. Евангелие призывает человека не просто к состраданию, но и деятельно проявлять свою любовь нуждающемуся ближнему, что должно проявляться как в духовной, так и в материальной поддержке страждущего.

Попечение о здоровье человека, как душевном, так и телесном, является изначальной заботой Церкви. Люди, страдающие различными заболеваниями, в том числе тяжелыми и неизлечимыми, являются особой заботой Церкви. Несмотря на то, что действия Церкви в отношении тех, кто страдает от ВИЧ-инфекции, соответствуют историческому пониманию ее деятельности в отношении тех, кто страдает от инфекции, нынешняя ситуация с эпидемией ВИЧ/СПИДа во многом является

новой для Церкви и имеет характеристики, связанные с характером болезни, ее моральными корнями и социальными последствиями, а также масштабами эпидемии.

Пастырская забота о людях с ВИЧ/СПИДом заключается в сострадательной и самоотверженной любви пастыря к своим прихожанам. Помощь в “исцелении” страданий души эффективна только в том случае, если она даётся в соответствии с индивидуальными особенностями страдающего человека, его мыслями, действиями и намерениями, его социальным положением и социальным окружением. Поскольку существует множество способов заражения человека этим видом инфекции, священник должен относиться к ВИЧ-положительному человеку так же, как и к любому другому человеку, страдающему тяжелой болезнью.

Психологическое напряжение, которое человек испытывает, особенно в первые дни после получения неутешительного диагноза, усиливается рядом обстоятельств, таких как социальное отторжение, постоянный страх, потеря смысла жизни. Пастырь должен помочь страдающему человеку преодолеть отчаяние, обрести надежду на исцеление и искупление грехов. Нужно уделить ВИЧ-положительному человеку как можно больше внимания, помочь ему преодолеть чувство страха и отчаяния, дать возможность обрести истинный смысл жизни, познакомить со Христом.

Роль пастыря в общении с ВИЧ-положительным человеком состоит не только в утешении. На священника также возложена задача побудить больного человека взять на себя ответственность за себя и своих близких, выполнять рекомендации лечащего врача и не отказываться от лечения, вести здоровый образ жизни, отказаться от вредных привычек. ВИЧ-положительный человек должен сделать все возможное, чтобы предотвратить заражение родственников. Человек, живущий с ВИЧ-инфекцией, может не только обрести душевное спокойствие, но и принести пользу обществу, помогая другим и обществу подавать пример, справляться с психологическим стрессом и отчаянием, организовывать нормальное существование в новых жизненных условиях.

Пастырское попечение о людях, живущих с ВИЧ, осуществляется как внутри Церкви, так и за ее пределами. Священник должен заботиться о больных, навещать их на дому, общаться с больным и его семьей, оказывать психологическую поддержку не только ВИЧ-положительным людям, но и всей семье.

В случае, если заболевшие находятся в больницах или хосписах, пастырское душепопечительство предполагает их посещение. Кроме того, пастырское душепопечительство относительно ВИЧ-инфицированных предполагает также посе-

щение тюрем; в данном случае актуальным является необходимость подготовки священника для общения с такой категорией лиц, как заключенные.

Когда умирает ВИЧ-положительный человек, порой может возникнуть ситуация осиротения детей умершего, что также может потребовать помощи со стороны прихода.

Бывает, что оба супруга оказываются зараженными ВИЧ-инфекцией, что, несомненно, является серьезным испытанием для них, для сохранения семьи. В данном случае функцией священника являются также усилия, направленные на сохранение семьи, на возможность организации поддержки обоих супругов друг другом в условиях жизни с данным заболеванием.

Отдельной ситуацией является такая, когда зараженный ВИЧ-инфекцией намерен вступить в брак с человеком, знающем об инфицировании будущего супруга и лично не страдающим данным заболеванием. В этом случае оба будущих супруга должны осознавать имеющиеся риски относительно возможности заражения данным заболеванием другого партнера, а также риски относительно возможности заболевания будущих детей. Решение о вступлении в брак должно быть взвешенным, обдуманым, принятым обоими будущими супругами, мотивированным духовно и нравственно. Священнику необходимо осведомить будущих супругов о возможных опасностях, при этом не отговаривая их от вступления в брак либо рождения детей, а направляя к принятию собственного, обдуманного решения. Необходимо рекомендовать будущим супругам в случае возникновения каких-либо спорных вопросов либо при возникновении беременности обратиться за медицинской помощью к врачу.

Для того, чтобы священник мог эффективно взаимодействовать с ВИЧ-инфицированным, необходимо, чтобы он имел основные знания относительно данного заболевания, источников и возможностей заражения им, характера течения болезни, а также психологических особенностей лиц, страдающих ВИЧ-инфекцией. Необходимы также знания в области взаимодействия с конкретными категориями людей, страдающих ВИЧ-инфекцией. Кроме того, необходимо учитывать, что в большинстве своем заболевшие ВИЧ-инфекцией не являются воцерковленными людьми, многие из них ведут аморальный образ жизни, что накладывает свои трудности на общение священнослужителя и больного, страдающего данным заболеванием.

Применение психологии в пастырском душепопечении является на сегодняшний день основным из обсуждаемых в отношении допустимости или недо-

пустимости использования психологических приемов в практике пастырского служения. Существует несколько мнений по данному вопросу, диаметрально противоположными друг другу. С одной стороны, является мнение о недопущении применения психологии в пастырском служении, с другой стороны - мнение о желательности использования положительного опыта и знаний, накопленных в психологической практике, в качестве вспомогательного средства при душепопечении. В любом случае, к возможности применения методов психологии в практике пастырского душепопечительства следует подходить с осторожностью, поскольку не все методы и средства, используемые в психологии, применимы с точки зрения христианского мировоззрения. В то же время, отвержение полностью психологии как вспомогательного средства при пастырском попечительстве представляется неразумным, поскольку ряд достижений в психологической науке, не противоречащих христианским принципам, может оказаться полезным с точки зрения практического использования во взаимодействии священника с прихожанами.

Священнослужитель, неся свое пастырское служение с различными категориями лиц, обладающих жизненным опытом, стратегиями поведения, задействованных в различных сферах деятельности, несомненно, нуждается в знании и опыте психологической науки. Человек в процессе своей жизнедеятельности постоянно сталкивается с материальными, духовными социальными, культурными трудностями и уже с этими проблемами обращается к священнослужителю, задача которого состоит в оказании помощи человеку в обретении душевного спокойствия. Поскольку человек представляет собой единое целое души и тела, невозможно при оказании духовной помощи отделить душу от тела, духовное от душевного, от насущных проблем, волнующих человека. Священнику приходится иметь дело с повседневными и межличностными ситуациями и, следовательно, иметь дело как с духовными, так и с эмоциональными вопросами. Поэтому, чтобы помочь своим прихожанам, священник должен уметь понять ситуацию и помочь человеку разрешить ситуацию и обрести покой [15]. В этом и заключается задача применения психологии в пастырском попечительстве [10].

Относительно вопросов применения психологии в сфере оказания помощи ВИЧ-инфицированным актуальным является решение таких психологических проблем, как избежание депрессии, тревоги, налаживание межкоммуникационных связей ВИЧ-инфицированного с его семьей и близким окружением, возможности поддержания нормального функционирования в обществе.

Люди, которые живут с ВИЧ, часто сталкиваются с социально-психологическими проблемами задолго до того, как они нуждаются в медицинской помощи. К эмоциональному благополучию ВИЧ-положительных людей необходимо относиться так же серьезно, как и к их физическому благополучию.

Знания о психологии болезни ВИЧ/СПИД необходимы священнослужителям, взаимодействующими с ВИЧ-инфицированными. В обязанности священника входит подготовка ВИЧ-инфицированного человека к принятию своего тяжелого диагноза. В этом случае следует быть готовым, что первичной реакцией на полученную информацию о наличии тяжелого, неизлечимого, постыдного с точки зрения общественного мнения диагноза, будет проявление агрессии, злости, других негативных эмоций. Необходимо терпимо отнестись к проявлению данных негативных реакций, предоставить возможность человеку “выплеснуть” свой негатив, после чего постараться успокоить его, оказать ему моральную и психологическую поддержку. В некоторых случаях может потребоваться правильный совет человеку, заразившемуся ВИЧ-инфекцией, возможно, убедить обратиться к профессиональному психологу либо психотерапевту.

Социально-психологическая помощь ВИЧ-инфицированным состоит из следующих задач:

- эпидемическая профилактика;
- защита прав людей, живущих с ВИЧ;
- профилактика негативных социально-психологических последствий распространения ВИЧ-инфекции.

Согласно с поставленными задачами, социально-психологическая помощь ВИЧ-инфицированным людям оказывается по следующим направлениям:

- информационное направление, заключающееся в информировании населения о проблеме и особенностях инфицирования;
- научно-просветительское и образовательное направление;
- психологическая помощь и поддержка ВИЧ-инфицированных и их родственников;
- деятельность по социализации и адаптации ВИЧ-положительных людей, оказание им социальной поддержки.

В любом случае, вне зависимости от имеющихся в конкретной ситуации условий, Церковь считает, что больной должен знать о своем диагнозе, с тем, чтобы иметь возможность подготовиться к возможному близкому концу. Вопрос заклю-

чается в том, как следует сообщить человеку о его неутешительном диагнозе. В любом случае, в момент информирования больного о диагнозе необходимо постараться, не отнимая надежды, настроить мысли человека на смиренный лад, “переключить” его мысли с панических состояний на возможность близкого конца и необходимость приготовления к будущей жизни, к достойной встрече смерти, так или иначе ожидающей каждого человека.

В реальных условиях человек зачастую узнает свой диагноз от медицинского персонала, находясь в больнице, от родственников. Зачастую родственники не желают расстраивать заболевшего и стремятся утаить от него информацию о неутешительном диагнозе. Подчас бывает, что заболевший уже сам догадывается о том, что он инфицирован, однако и он молчит, чтобы не расстраивать своих родственников своей информированностью. В этом случае задачей священника является убеждение родственников о необходимости сообщить истинный диагноз человеку, инфицированному ВИЧ-инфекцией, указать на право человека знать свой диагноз, дать возможность ему смириться с болезнью и подготовиться к возможной скорой кончине.

Выделяют пять основных этапов, или фаз, через которые человек проходит после того, как ему становится известен неутешительный диагноз:

- 1) шок и отрицание;
- 2) гнев по отношению к окружающим;
- 3) торг, сделка, переговоры;
- 4) депрессия, печаль;
- 5) принятие, согласие.

С учетом того, что на каждой из этих фаз проявляются свои, специфические психологические состояния, священнослужителю необходимо учитывать их при взаимодействии с инфицированными ВИЧ людьми, находящимися на стадии адаптации к своему диагнозу.

На первой стадии, характеризующейся шоком, отказом верить в правильность поставленного диагноза, больной зачастую готов к общению с человеком, заинтересованным в его судьбе, достаточно легко идет на контакт. Условием успешности такого диалога, однако, является желание самого человека, стремление его к общению. Необходимо учитывать, что на данной фазе человек не готов воспринимать свой диагноз, поэтому попытки его переубеждения будут неэффективными. В данной фазе рекомендуется спокойно выслушать человека, дать ему выговориться.

Вторая фаза, характеризующаяся выражением гнева, направленного во внешнюю среду человека, сопровождается негодованием на несправедливость судьбы, Бога, может сопровождаться агрессией по отношению к окружающим. На данной стадии также активные методы убеждения, противопоставления являются неэффективными, поскольку противостояние человеку, выражающему возмущение и гнев, способно спровоцировать его дополнительную агрессию. Необходимо спокойно выслушать все имеющиеся доводы, жалобы заболевшего, что неуклонно снизит уровень напряжения и позволит установить доверительные отношения.

Третья фаза наступает в момент, когда силы человека, его эмоциональные ресурсы истощаются, происходит резкое снижение жизненного горизонта. Человек пытается заключить своеобразную сделку, с целью обрести утраченное здоровье и сохранить жизнь. В своем стремлении избежать последствий диагноза ВИЧ человек обещает себе и окружающим измениться, изменить свой образ жизни, как условие возвращения к нормальной жизни. В данном случае при разговоре с человеком следует помнить, что желательно принять предлагаемую сделку и обсудить с ним возможные варианты ее реализации. Этот этап является кратковременным, но наиболее эффективным и благоприятным для обсуждения духовных вопросов.

Четвертая фаза, которая проявляется через прямую внутреннюю депрессию, даже молчаливое присутствие в диалоге может привести к благотворным изменениям в мыслях человека, напомнив ему о духовном комфорте и эмоциональном тепле.

На стадии принятия, пятой стадии адаптации к диагнозу, человек смиряется с неизбежностью своей судьбы. Человек способен спокойно говорить о своем состоянии, изменившемся статусе, проявлять определенную социальную активность, главным образом связанную с профилактикой распространения ВИЧ-инфекции.

Основной психологической проблемой ВИЧ-положительных является их социальная изоляция. Их семьи распадаются, родственники и друзья отвергают их и часто увольняют без причины. Все это вызывает негативную реакцию у данной категории пациентов, приводит к развитию реактивных психических расстройств и может привести к совершению различных антиобщественных действий. В этом случае особенно важно пастырское попечение не только о самих пациентах, но и об их окружении и семье.

Наряду с проблемами социальной изоляции не менее важными в отношении психических расстройств являются проблемы, связанные с развитием неизлечимого заболевания и оставшейся жизнью. Учитывая, что удовлетворенность боль-

ного в оказываемой ему социальной поддержке является положительным фактором в поддержании их психологического благополучия, актуальным является необходимость взаимодействия священнослужителя с медиками и психологами на всех этапах течения заболевания.

В настоящее время является доказанным, что ВИЧ-инфицированные пациенты представляют собой психологически уязвимую группу. При ВИЧ-инфицировании развиваются специфические органические поражения головного мозга, происходит поражение клеток иммунной системы. В результате у ВИЧ-положительных людей развиваются психические состояния, начиная от психической дезорганизации и эмоциональных, когнитивных и личностных расстройств и заканчивая возможностью истерического, ипохондрического и параноидального психоза. Поражения мозга приводят к развитию депрессивных проявлений, попыткам самоубийства. Например, известно, что пик намерений и попыток самоубийства наступает примерно через 1-2 года после постановки диагноза ВИЧ-инфекции [12]. У ВИЧ-инфицированных пациентов развивается акцентуация характера, преобладают возбудимый, неустойчивый и демонстративный типы. В случае, если ВИЧ-инфицированный находится в местах лишения свободы, пребывание в заключении способствует дополнительному усложнению клиники и течения расстройств личности, гораздо чаще при этом формируются истеро-ипохондрические нарушения [14]. Больные, страдающие ВИЧ-инфекцией, подвержены развитию признаков дезадаптации, что ухудшает процессы их взаимоотношения и налаживания контактов с окружающими, усложняет общение и со священнослужителем. Такую органическую составляющую формирования психологического состояния ВИЧ-инфицированного человека, несомненно, необходимо знать и учитывать священнику, с тем, чтобы с большим пониманием отнестись к страждущему и иметь возможность более полноценно оказать ему духовную и душевную помощь.

Для организации деятельности Церкви по борьбе с распространением эпидемии ВИЧ/СПИДа и обучения духовенства психологическим основам взаимодействия с ВИЧ-положительными лицами, представляется необходимым организовать в духовных школах специальные курсы и различные виды просветительской деятельности, касающиеся обучения духовенства навыкам взаимодействия с ВИЧ-положительными лицами, их психологическим особенностям, возможным методам применения пастырского попечения к ВИЧ-положительным лицам, а также формирование у священнослужителей основных знаний относительно самого заболевания, путей заражения и профилактики ВИЧ-инфекции.

Помимо непосредственно пастырского окормления ВИЧ-инфицированных в приходах со стороны священнослужителей, Церковь в программе профилактики ВИЧ/СПИД уделяет внимание созданию православных служб психологического консультирования, организации работы телефонов доверия, созданию реабилитационных центров для ВИЧ-инфицированных наркопотребителей, а также организации пастырской работы в местах лишения свободы.

Перспективным в оказании психологической помощи ВИЧ-инфицированным представляется сотрудничество Церкви и светских организаций, сотрудничество с государством и обществом. Так, например, Обществом православных врачей Санкт-Петербурга организован Душепопечительский центр имени сщмч. Киприана и мц. Иустины. Данный Душепопечительский центр занимается лечением широкого спектра физических и психических заболеваний, оказанием помощи в решении семейных проблем. С пациентами Центра проводятся беседы о связи болезней с грехами, страстями, образом жизни страждующего. Рекомендации по лечению складываются из назначения медикаментозных препаратов, а также указывается необходимость воцерковления, отмечается важность исповеди и причастия для выздоровления. Помощь врачами-специалистами Центра оказывается на условиях благотворительности и заключается в оказании благотворительной консультативно-диагностической помощи всем обратившимся [13, 7]. Учитывая, что Санкт-Петербург является одним из городов России, в котором зарегистрировано основное количество ВИЧ-инфицированных, работа данного Центра особенно актуальна и полезна.

На сайте Центра христианской психологии и антропологии г. Санкт-Петербурга имеется общая, краткая информация относительно характера ВИЧ-инфекции, протекания основных этапов ее развития, а также возможности помощи со стороны священника и врача на разных стадиях развития ВИЧ-инфекции. Роль священника видится при этом в укреплении духа больного, возможности подвести его к покаянному терпению болезни, рассматривая это как путь ко спасению. Отмечается также необходимость поддержания у больного приверженности к лечению, недопущение отчаяния пациента. На базе Центра христианской психологии и антропологии планируется создание Психолого-социально-педагогической службы, задачами которой будут являться оказание психологической помощи различным группам населения в трудных жизненных ситуациях, выполнение образовательной функции, а также реализация социальной составляющей помощи населению, заключающаяся в помощи социально неблагоустроенным членам общества.

В городском Центре профилактики и борьбы со СПИДом действует храм часовня во имя св. прав. Иоанна Кронштадского, которая принадлежит храму Воскресения Христова у Варшавского вокзала. Совместная деятельность медиков и священнослужителей приносит плодотворные результаты в отношении психологического состояния больных, их общего жизненного тона [8].

В Санкт-Петербурге и Ленинградской области организованы и функционируют Центры по профилактике и борьбе со СПИДом и инфекционными заболеваниями. Действует Благотворительный фонд преподобного Серафима Вырицкого, представляющий собой реабилитационную структуру, куда за первичной помощью могут обратиться наркозависимые и люди с ВИЧ-инфекцией. На базе немедицинского реабилитационного стационара, организованного Фондом в Псковской области, возможно прохождение полугодового курса реабилитации. Также в Санкт-Петербурге этим же Фондом организован и функционирует постреабилитационный центр социальной адаптации, возможный срок прохождения социальной адаптации от 3 до 6 месяцев. Кроме того, Фонд курирует центр консультаций и профилактики, в котором проводится обширная работа по профилактике наркомании и ВИЧ-инфекции как с лицами, страдающими данными заболеваниями, так и с их родственниками, организовано постреабилитационное сопровождение.

Таким образом, вопрос оказания психологической помощи ВИЧ-инфицированным является актуальным и требует целенаправленной работы по его решению. Целесообразным представляется организация постоянных курсов и периодически организуемых семинаров по решению вопроса информирования священнослужителей о проблеме ВИЧ/СПИД, путях заражения данным заболеванием, особенностям протекания болезни. Учитывая воздействие ВИЧ-инфицирования на психологическое состояние человека, необходимо уделить внимание организации информирования священнослужителей основным психологическим приемам организации взаимодействия с данной категорией людей. Актуальным является также издание методических пособий для священнослужителей относительно аспектов оказания психологической помощи ВИЧ-инфицированным со стороны служителей Церкви.

В Санкт-Петербурге проводится активная работа в сфере организации многоплановой, комплексной поддержки ВИЧ-инфицированным, реализуемой совместно с органами государства и другими общественными структурами. Группа православных врачей реализует помощь, в том числе и психологическую, ВИЧ-инфицированным на безвозмездной основе. Данное внимание, уделяемое про-

блеме ограничения распространения ВИЧ-инфекции, а также в оказании психологической помощи инфицированным данной инфекцией людям, дает надежду предполагать, что решение проблемы ВИЧ/СПИД осуществимо.

Библиография

1. Бородкина О.Д., Корнилов А.А., Гусев С.И. Особенности нервнопсихических расстройств у ВИЧ-позитивных лиц в пенитенциарных учреждениях / О.Д. Бородкина, А.А. Корнилов, С.И. Гусев // Медицина в Кузбассе. – 2003. – № 3. – С. 17-20.
2. ВИЧ/СПИД. Основные факты [Электронный ресурс] / Всемирная организация здравоохранения. – Режим доступа: <https://www.who.int/ru/news-room/factsheets/detail/hiv-aids> (дата обращения 10.03.2020).
3. Гусова А. Д., Цаликова А. А. Психологическое состояние и приверженность к лечению у больных ВИЧ-инфекцией / А. Д. Гусова, А. А. Цаликова // Азимут научных исследований: педагогика и психология. – 2016. – Т. 5. – № 3 (16). – С. 249-251.
4. Душепопечительский центр имени сщмч. Киприана и мц. Иустины. [Электронный ресурс] / Общество православных врачей Санкт-Петербурга имени свт. Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа Крымского. - Режим доступа: http://www.opvspb.ru/sluzhby/dusheropечitel'skiy_tsentr/ (дата обращения 14.03.2020).
5. Иерей Николай Скоморох. Применение психологии в пастырском душепопечении. [Электронный ресурс] / Санкт-Петербургская духовная академия Русской Православной Церкви. - Режим доступа: <https://spbda.ru/publications/ierey-nikolay-skomoroh-primenenie-psihologii-v-pastyrskom-dusheropечenii/> (дата обращения 14.03.2020).
21. Концепция участия Русской Православной Церкви в борьбе с распространением ВИЧ/СПИДа и работе с людьми, живущими с ВИЧ/СПИДом [Электронный ресурс] / Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. - Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/81695.html> (дата обращения 12.03.2020).
22. Капинос Р.В. Коллективное хозяйство конфессионального типа как экономический феномен / Р.В. Капинос // Вестник Белгородского университета кооперации, экономики и права. – 2013. – № 4 (48). – С. 395-397.

23. Капинос Р. В. Роль религиозной экономики в развитии сельского хозяйства / Р.В. Капинос // Аграрная Россия. – 2013. – № 9. – С. 33-35.

24. Капинос Р. В. Источники финансирования религиозной общины / Р.В. Капинос // Мировая экономика и международные отношения. – 2005. – № 6. – С. 113-115.

25. Капинос Р.В. Духовное православное образование: современное состояние и перспективы научной деятельности / Р. В. Капинос // Труды Белгородской Духовной семинарии. – 2017. – № 6. – С. 72-85.

26. Пастырская и сестринская помощь ВИЧ-инфицированным людям / Пособие для священников, сестер милосердия и добровольцев. – М.: Лепта Книга, 2011. – 240 с.

27. Петрова Н.Н., Федотова Ю.А. Клинико-феноменологические особенности и патогенетические механизмы депрессивных расстройств у ВИЧ-инфицированных / Н. Н. Петрова, Ю. А. Федотова // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 11. Медицина. – 2006. – Сер. 11. – Вып. 1. – С. 30-37.

28. Полянский Д. А., Калинин В. В. Проблема психических расстройств у ВИЧ-инфицированных больных [Электронный ресурс] // Социальная и клиническая психиатрия. – 2010. – С. 135-141. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-psihicheskikh-rasstroystv-u-vich-infitsirovannyh-bolnyh> (дата обращения 14.03.2020).

29. Пименов Георгий иерей. Пастырское церковное душепопечение ВИЧ-инфицированных и больных СПИД [Электронный ресурс] // Христианская психология и антропология. – Режим доступа: <https://www.xpa-spb.ru/libr/Pimenov-G/pastyrskoe-dushepopечenie-VICH.html> (дата обращения 16.03.2020).

30. Ютаев О. А., Капинос Р. В. Роль священномученика Митрофана, архиепископа Астраханского и Царевского, в восстановлении патриаршества / О.А. Ютаев, Р. В. Капинос // Вестник Оренбургской духовной семинарии. – 2017. – № 1 (7). – С. 71-78.

УДК 27-75

Прокопюк Олег Николаевич,
кандидат технических наук,
магистрант Белгородской Православной Духовной
семинарии (с миссионерской направленностью),
Украина, г. Киев,
oleg.prokopiuk@gmail.com

К истории вопроса о положении иудаизма на территории современной Украины в I-XVIII веках

Аннотация. Статья содержит краткий обзор истории иудаизма на территории современной Украины от начала его появления вплоть до XVIII века. Рассмотрены обстоятельства принятия Хазарским каганатом иудаизма как государственной религии и представлены предпосылки проникновения иудеев на территорию Киевской Руси. Рассмотрен период пребывания иудеев в Польско-Литовском государстве, которое в исторической науке получило название “рай для иудеев”. Прослежено изменение положения иудеев со второй половины XVIII века – времени присоединения польских земель к Российской империи. Кратко рассмотрены государственные законы по ограничению гражданских и социальных прав иудеев.

Ключевые слова: история; иудаизм; Украина; Хазарский каганат; религия; иудеи; “рай для иудеев”; Российская империя; законы; права.

Prokopiuk Oleg N.
PhD (Technical Sciences)
master student of the Belgorod
Orthodox Theological Seminary (with missionary orientation),
Ukraine, Kiev - Russia, Belgorod
oleg.prokopiuk@gmail.com

On the issue of the situation of Judaism in the territory of modern Ukraine in the I -XVIII century

Abstract: The article includes a brief overview of the Judaism in the territory of the modern Ukraine from the beginning of its appearance until the XVIII- th century. The

circumstances of Judaism adoption as the established religion, by the Khazar Kaganate are examined and the prerequisites for the penetration of Jews into the territory of Kievan Rus are presented. The period of the Jews' stay in the Polish-Lithuanian State, which received the name "paradise for the Jews" in historical studies is described. The change in the status of the Jews from the second half of the XVIII-th century, the time of the annexation of Polish lands to the Russian Empire, is retraced. State laws restricting civil and social rights of jews are briefly overviewed.

Key words: history; Judaism; Ukraine; the Khazar Kaganate; religion; Jews; "paradise for the Jews"; Russian Empire; laws; rights.

Первые свидетельства о евреях на территории современной Украины относятся к первому веку до нашей эры. Царь Иудеи Агриппа (41-44 гг. после Рождества Христова) в письме к Гаю Калигуле писал о еврейских поселениях в греческих колониях Понта, то есть в пределах Черного моря. Позже это нашло свое подтверждение в археологических раскопках в Крыму. Евреи оставили многочисленные надписи на еврейском языке, которые преимущественно сообщают об отпущении рабов: "Одна из надписей в Пантикапее, находившейся на территории нынешней Керчи, датированная 81 годом до н.э., сообщает об отпущении еврейкой Хрестой на волю своего раба Гераклия. Акт отпущения был совершен в пантикапейской синагоге. Документы об освобождении рабов (согласно иудейскому вероучению, рабы отпускались после шести лет их службы у данного хозяина) обязывали их регулярно посещать синагогу под контролем еврейской общины" [18, с. 5]. Именно благодаря таким актам милосердия по отношению к рабам пополнялись еврейские общины. Также имеются исторические подтверждения о проживании евреев в Херсонесе, Анапе и Ольвии.

Евреи в заметном количестве жили на северо-восточных берегах Черного моря еще с V-VI веков, и отсюда проникли в Хазарию благодаря торговым связям с арабским миром [5, с.276]. Во второй половине VII века Крым вошел в состав Хазарского каганата. Это государство было образовано из кочевых племен, которые с середины VIII века перешли на единый язык – хорезмийско-печенежское наречие. Его северные границы доходили до верховий Донца и Дона, западные – до правобережья Донца и Северного Приазовья, южные – до Восточного Крыма и Восточного Приазовья, Кубани и далее до Каспия по предгорьям, а восточные проходили по берегу Каспийского моря, левому берегу Волги до Саратова и затем к междуречью Волги и Дона.

В середине VIII века элита Хазарского каганата приняла иудаизм. Существует рассказ хазарского царя Иосифа (930-960 гг.) об обращении в иудаизм его предка – хазарского кагана Булана. В этом описании царь Булан представлен как глубоко верующий человек, который наотрез отказался от язычества. Согласно этой легенде, во сне ему несколько раз являлся ангел, который убеждал его принять веру и обратить в нее всех подданных. Интересно то, что принятию иудаизма предшествовал диспут между иудейскими, христианскими и мусульманскими священниками. Этот диспут имеет определенное сходство с “выбором веры” Киевского князя Владимира. Но в описании этой истории хазарский царь Булан выбирает иудаизм и делает его государственной религией Хазарского каганата. Этот рассказ опубликован советским исследователем П.К. Коковцовым [13, с. 99]. Интересно отметить, что современными историками он воспринимается как легенда, а самого царя Булана ассоциируют с более поздним каганом Обадией, который правил в конце VIII века. Хонигсман Я. и Найман А. придерживаются мнения, что принятие иудаизма хазарами произошло при царе Обадии и, соответственно, при нем и был этот выбор иудейской веры, который описывает хазарский царь Иосиф [7, с. 6].

Существует еще одно усредненное мнение, согласно которому царь Булан принял примитивную форму иудаизма без Талмуда и синагогального богослужения. Также он построил шатровый храм (скинию), в которой установил жертвенник, алтарь и светильники. Царь Обадия, который воцарился в 790 году, ввел Талмуд и, таким образом, хазарский иудаизм, согласно этой теории, стал ортодоксальным: “вместе с каганом иудейство приняла хазарская знать, а затем и большинство горожан. Некоторые из вассальных князей также приняли религию своего повелителя. Обадия пригласил к себе еврейских ученых, вознаградил их по-царски, основал синагоги и школы, где хазар обучали Танаху и Талмуду” [8, с. 10].

При этом один из современных израильских историков Штампфер Ш. в своей статье “Были ли хазары иудеями?” на основании большого количества источников (древнерусских, арабских, персидских, древнееврейских) доказывает версию о том, что ни хазарский царь, ни элита Хазарии не принимали иудаизма: “Вся история об иудаизме хазар – не более чем легенда, не имеющая под собой никакой реальной основы. Мы не можем определить, как зародилась эта история, но фактом остается то, что она начала передаваться, причем разные авторы, руководствуясь различными соображениями, добавляли все новые детали и предлагали свои объяснения. Широкое распространение история получила не

потому, что основывалась на надежных источниках, но потому, что привлекала внимание” [19, с. 50].

После разгрома Хазарии в 965 году Киевским князем Святославом часть иудеев была взята в плен и расселена в пределах Киева и, таким образом, в столице Киевской Руси появились два иудейских квартала. В числе кварталов Киева один назывался “Козары”, а другой – “Жидове”. Возле второго квартала находились Жидовские ворота (в районе нынешней Львовской площади в Киеве) [9, № 20].

Известно также летописное сказание о предложении князю Владимиру принять иудаизм со стороны хазарских послов: «Слышали мы, что приходили болгары и христиане, уча тебя каждый своей веро. Христиане же веруют в того, кого мы распяли, а мы веруем в единого Бога Авраамова, Исаакова и Иаковля”. И спросил Владимир: “Что у вас за закон?”. Они ответили: “Обрезаться, не есть свинины и заячины, соблюдать субботу”. Он же спросил: “А где земля ваша?”. Они же сказали: “В Иерусалиме”. А он спросил: “Точно ли она там?” И ответили: “Разгневался Бог на отцов наших и рассеял нас по различным странам за грехи наши, а землю нашу отдал христианам”. Сказал на это Владимир: “Как же вы иных учите, а сами отвергнуты Богом и рассеяны? Если бы Бог любил вас и закон ваш, то не были бы вы рассеяны по чужим землям. Или и нам того же хотите?”» [15, с. 176-177].

Несмотря на то, что князь Владимир выбрал восточное христианство, все же иудаизм активно проникал на Киевские земли уже в IX-X веках посредством торговых связей еврейских купцов с Русью. В XI-XIII веках на Руси появляются известные талмудисты и исследователи Каббалы, такие как Моисей Киевский, Иса Черниговский, Исаак Русский. На протяжении всего XII века евреи прибывали на западно-украинские земли с Запада, гонимые крестоносцами, и с Востока, преследуемые византийским и русским православным духовенством.

Галицко-Волынский князь Даниил активно привлекал евреев для социально-экономической пользы своего княжества, что открыло для иудеев возможность осваивать западные земли: “Социально-экономическое развитие Галицко-Волынского княжества, терпимое отношение к евреям способствовало еще большему росту потока иммигрантов из стран, где евреи подвергались преследованиям. Переселение евреев в западные земли Галицко-Волынского княжества в 20-30 годы XIII века усилилось из-за нашествия на Русь татаро-монголов. Кто мог, спасался бегством на запад, в земли Галицко-Волынского княжества, где правил молодой и энергичный князь Данило Романович (1238-1264 гг.)” [18, с. 14].

С середины XIV века Галицкая Русь была захвачена польскими феодалами во главе с королем Польши Казимиром III. В то же время земли и города Волыни заняла Литва. Между Польшей и Литвой началась длительная борьба за господство над галицко-волынским краем. Во всех городах свободно проживали евреи, которые активно занимались хозяйством, торговлей и ремеслом. Польский король, чтобы укрепить свои позиции в борьбе со шляхтой, поддерживал немецких колонистов и католическое духовенство, которое, в свою очередь, стало на путь борьбы с иноверными - евреями. Со времени предоставления королем Казимиром III магдебургского права городам, евреи фактически потеряли городское право, а именно право собственности на землю, свободу от феодальных повинностей, участие в выборах магистрата [6, с. 332] и т. д.

Большинство евреев напрямую подчинялось польскому королю – именно от него зависело право евреев селиться в его владениях. Чтобы оградить евреев от преследований со стороны католического духовенства, Казимир III в 1334 году пожаловал евреям Великой Польши грамоту, которая гарантировала им свободу соблюдения религиозных культов, право и участие в хозяйственной жизни страны. Через 30 лет, в 1364 году, он продублировал эти привилегии для всех евреев Польского королевства, а через три года – для евреев Галицкой Руси и Холмщины. Эти привилегии были подтверждены в 1456 году, когда было утверждено, что “решение судебных дел, в которых тяжущимися сторонами выступают евреи, является прерогативой еврейских общин. Таким образом, судебные дела передавались под юрисдикцию воеводского суда лишь в том случае, если руководители общины отказывались принять их к рассмотрению, что случалось крайне редко” [12, с. 22]. Период с 1580 по 1648 годы представляет собой время расцвета институтов еврейской автономии в Польше, когда их статус породил поговорку о том, что Польша – это “рай для евреев”.

Во Львове еврейская община получила особые привилегии в 1367 и 1387 годах. Так, польский король Казимир III своей грамотой от 1367 года пожаловал евреям Львова юридическую автономию их общины, открыл возможности к экономическому развитию в торговле и гарантировал государственную защиту от преследований. В 1387 году король Владислав III подтвердил грамоту короля Казимира III и немного расширил привилегии львовских евреев [10, с83-84]. Немного позже, в конце XV – начале XVI вв., во Львове количество евреев начало активно увеличиваться за счет их миграции с Западной Европы. Несколько королевских указов, изданных в XVI – первой половине XVII вв., ограничивали возможности

еврейского населения для предпринимательской и торговой деятельности. Несмотря на это, всё же политика польской власти относительно евреев оставалась положительной, что дало возможность еврейской общине Львова экономически возрасти и до конца XVIII века стать второй по счету национальной общиной города Львова.

Время национально-освободительной войны при гетмане Богдане Хмельницком, когда вспыхнуло восстание казаков в 1648 году, вошло в польскую историю как период “Потопа” (по-польски “Potop”, или иначе “Ruina”). За этим восстанием, в ходе которого евреи не раз становились объектом насилия, последовала иноземная интервенция в Польшу и война, прямым результатом которой стал экономический упадок многих кагалов [12, с. 25]. Приблизительно около 300 еврейских общин было уничтожено. Экономическое ослабление сопровождалось усилением вмешательства земледельцев в дела кагала, что наносило ущерб самостоятельности и престижу раввина.

В 1649 году между гетманом Богданом Хмельницким и польским королем Яном Казимиром был подписан Зборовский договор, который в одном из пунктов запрещал евреям проживать на территории Левобережной Украины. При этом также был поставлен запрет евреям заниматься торговлей; если они будут уличены в нарушении этого пункта, казакам разрешалось грабить “жидов” и отправлять обратно за Днепр. Вот как говорилось об этом в одном из пунктов договора: “Жыды державцами, арендарами, ане мешканцами не мають быти в местах украинных, где козаки свои полки мають” [1, с. 416]. Казаки добились того, что в 1654-55 годах на Левобережной Украине полностью отсутствовали иудеи. В записках архидиакона Павла Алеппского, который сопровождал своего отца – Антиохийского Патриарха Макария III в путешествии в Москву, через Валахию, Молдавию и территорию современной Украины, мы находим подтверждение данного тезиса.

Описывая ситуацию в Малороссии, Павел Алеппский пишет, что восстание казаков сопровождалось поголовным истреблением не только “ляхов”, но и евреев. В Тульчине “даже младенцев казаки вытаскивали из живота беременных женщин и убивали”. Он цитирует отзыв о гетмане Хмельницком, что тот “больше причинил им (т. е. евреям) зла и больше совершил избиений среди них, чем в древности Веспасиан” [17, с. 19]. При этом он указывает причину такого негативного отношения казаков к евреям и выводит ее из истории войны казаков с поляками: “Покорив всю землю казаков, они не довольствовались харчем и

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

десятиной с них, но стали отдавать их во власть евреям и армянам и под конец дошли до насилий над их женами и дочерьми, так что казаки, быв государями и властелинами, сделались рабами проклятых евреев. Это первое. Вторым было то, что издревле у ляхов существовало установление обращать 40.000 казаков в (регулярное) войско, дабы они стерегли их от татар” [2, с. 7-8]. “В дни ляхов они-то (т.е. евреи) были правителями и господами, заведовали таможняными и вконец поработили казаков” [3, с. 27].

Антиохийский паломник с удовлетворением писал, что на землях Малороссии Б. Хмельницкий истребил чужие народы, и теперь эта страна занята только православными: “О, какой это благословенный народ! И какая благословенная страна! Великое достоинство ее в том, что в ней нет совершенно чужого иной веры, а только православные, верные и набожные” [4, с. 27].

Относительно масштаба жертв среди еврейского населения времени освободительной войны Богдана Хмельницкого в историографии имеются разные цифры. Наиболее достоверными являются подсчеты Шауля Штампфера, который указывает число около 20 тысяч евреев, которые стали жертвами этого времени [11, с. 54].

Национально-освободительная война гетмана Богдана Хмельницкого имела свое негативное влияние и на евреев, которые жили на территории Речи Посполитой. Особенно это отразилось на львовских евреях, которые, согласно постановлениям городской управы Львова, должны были выплачивать городу определенную сумму за разрешение заниматься торговлей. Так, например, 30 июня 1637 года городская управа заключила с евреями договор на 15 лет, согласно которому еврейская община обязывалась ежегодно выплачивать одну тысячу злотых вместо установленных 200 злотых. А в 1662 году городская управа Львова потребовала с евреев дополнительную сумму около 100 тысяч злотых. Все это приводило только к обострению ситуации. Постоянные претензии города, экономическая конкуренция, религиозная нетерпимость стали причиной еврейских погромов во Львове. В 1664 году студенты иезуитского колледжума во Львове совершили нападение на еврейские дома в их квартале. Попытки городской власти остановить погромы были неудачны. Во время еврейского погрома было убито 129 евреев, были ограблены и разрушены их дома, украдены права и привилегии еврейских общин. Убытки от этих погромов были оценены в 700 тысяч злотых [10, с. 236-237]. В XVIII веке во Львове состоялось еще три больших еврейских погрома – 1751, 1759 и 1762 гг., в результате чего коли-

чество евреев во Львове значительно сократилось, они стали выбирать более безопасные города для своего проживания.

Трагические события XVII века в истории евреев в Малороссии повлияли на появление мессианского движения, которое возглавил Саббатай Цви (1626 – 1676 гг.). Это движение получило название по имени своего основателя – саббатианское движение. Он родился в Измире (древнее название Смирна, западная часть нынешней Турции), с 16 лет проводил время в полном уединении, соблюдал все предписания закона, строго постился, совершал ритуальные омовения, изучал Талмуд и каббалистические книги, в основном – книгу Зохар (книга сияния). Саббатай был дважды женат, но каждый брак заканчивался разводом в связи с его аскетическим образом жизни. 1648 год для каббалистов был особенным годом, т.к. согласно пророчеству Зохара именно этот год должен был “стать годом пришествия Мессии и освобождения евреев от тягот галута (изгнания). Однако 1648 г. принес не избавление, а погромы Б. Хмельницкого, которые потрясли еврейский мир и были истолкованы как “муки, предшествующие приходу Мессии”. Эти обстоятельства, видимо, сказались на Саббатае, который пережил в 1648 г. мистические откровения, убедившие его в том, что именно он и есть долгожданный Мессия” [16, Т. 7]. После этого события Саббатай много путешествует, некоторое время живет в Греции, совершает паломничества в Египет, Европу, Иерусалим, где посещает еврейские общины. В 1665 году Саббатай встретился с Натаном из Газы (1644 – 1680 гг.), молодым раввином, каббалистом, который пользовался славой провидца. Именно Натан убедил Саббатая, что тот является истинным Мессией. 31 мая 1665 года в Газе Саббатай Цви публично провозгласил себя Мессией.

Центром этого мессианского движения стал родной город Саббатая – Измир. Весть о пророчествах и чудесах Саббатая распространилась на все страны еврейского рассеяния, в том числе на территорию современной Украины. В начале февраля 1666 г. Саббатай Цви был арестован турками и посажен в тюрьму, ему был создан мягкий режим заключения, который позволял принимать посетителей. Его посещали разные ученые, раввины, в том числе его посетили сын и зять главного раввина города Львова Давида Галеви, который обещал отомстить за еврейскую кровь, пролитую в Малороссии и на территории Речи Посполитой.

В 1666 году Саббатаю Цви было предъявлено обвинение в посягательстве на роль царя и, как результат, последовало предложение выбрать между смертной казнью и обращением в ислам. Саббатай принял ислам, что стало большим ударом для приверженцев этого движения.

Тайные саббатианские общины действовали и в Галиции и на Подолии, которые в XVIII веке входили в состав Речи Посполитой. Наиболее известной иудейской сектой XVIII века, которая возникла на завершительных этапах существования саббатианства, является франкизм. Основателем этого движения в Малороссии стал уроженец Подолии Яков Франк (1726-1791), который пытался совместить христианские идеи с идеями каббалистов. Например, в его теории присутствовало учение о троичной структуре Божества, хотя он вкладывал в это понятие не совсем христианское понимание, в среде раввинов это вызвало большие опасения. В июне 1757 г. на собрании раввинов в Бродах на секту Франка был наложен херем (запрет), который был повторен во Львове, Луцке, Дубне. Это поставило Франка в затруднительное положение. В конечном итоге, в 1759 году Яков Франк принял католицизм, в течение года во Львове свыше 500 его сподвижников приняли крещение.

В связи с тем, что саббатианское движение имело место в Малороссии, еще во второй половине XVII века появилась антииудейская литература, которая критиковала личность лжемессии Саббата и его учение. В 1669 году в типографии Киево-Печерской Лавры была издана книга архимандрита Иоанникия (Галлятовского): “Мессия правдивый Иисус Христос Сын Божий...” В этой книге автор говорит, что движение саббатиан оказало влияние не только на иудеев, но и на христиан, которые, отринув веру в истинного Мессию Христа Спасителя, стали верить в лжемессию: “Движение саббатиан оказало значительное влияние на христиан, в т. ч. благодаря эсхатологическим ожиданиям, связанным с 1666 г. И своим сочинением стремился опровергнуть известия о мессианстве Цеви и убедить как евреев, так и христиан, что истинный Мессия – это Иисус Христос” [14, с. 95].

Еще одна трагическая страница в истории евреев в Малороссии относится ко второй половине XVIII века и связана с гайдамацким восстанием под названием “Колиивщина”. Восстание сопровождалось погромами и многочисленными жертвами среди мирного неправославного населения, в том числе поляков, старообрядцев, евреев и других меньшинств.

Во время правления Екатерины II для еврейского населения была введена система суровой государственной опеки. Только после Первого раздела Польши и присоединения Белоруссии численность евреев, вошедших в состав российского населения, составляла “свыше сорока тысяч семей, около двухсот тысяч душ” [7, с. 41]. Согласно второму и третьему разделу Польши к России в распоряжение

отошли новые, густо заселенные евреями области Волыни, Подолии и Литвы. В связи с этим перед государством остро стал еврейский вопрос. Для еврейских масс было разработано исключительное законодательство, в 1791 году был принят так называемый “закон оседлости”, который сначала действовал только в Белоруссии. А 23 июня 1794 года была узаконена расширенная черта оседлости евреев, в том числе и в Малороссии: евреям было “дозволено отправлять купеческие и мещанские промыслы в губерниях: Минской, Изяславской (впоследствии Волынской), Брацлавской (Подольской), Полоцкой (Витебской), Могилевской, Киевской, Черниговской, Новгород-Северской, Екатеринославской и в области Таврической” [7, с. 201].

Таким образом, история иудаизма на территории современной Украины вплоть до XVIII века имеет несколько этапов развития. В конце VIII века иудаизм стал государственной религией Хазарского каганата, хотя иудеи проживали в Крыму еще с первых веков христианства и, вероятно, еще ранее. После завоевания Хазарии князем Святославом иудаизм проникает на территорию Киевской Руси. В результате монголо-татарского нашествия иудеи начинают массовое переселение на запад, в земли Галицко-Волынского княжества.

С середины XIV века Галицкая Русь была захвачена польскими феодалами во главе с королем Польши Казимиром III. В Польско-Литовском государстве иудеи получили особый статус. Польские короли приняли ряд законов, которые регламентировали привилегии для иудейских общин. Так, в 1334 году король Казимир III пожаловал грамоту, которой гарантировал иудеям свободу соблюдения религиозных культов, право и участие в хозяйственной жизни страны. Период с 1580-1648 гг. стал временем расцвета автономистских прав иудеев в Польше и вошел в историю под названием “рай для евреев”.

Национально-освободительная война гетмана Богдана Хмельницкого крайне негативно отразилась на привычном укладе жизни евреев. Масштабы жертв среди еврейского населения в середине XVII века, по подсчетам израильского историка Шауля Штампфера, составили около 20 тысяч убитых евреев. Вышеизложенные события повлияли на появление мессианского движения Саббатая Цви. Уже в XVIII веке в Галиции и Подолии появилась разновидность этой иудейской секты под названием “франкизм”, названной именем ее основателя - Якова Франка.

После разделов Речи Посполитой и присоединения польских земель к Российской империи был принят ряд законов, которые жестко ограничили социальные и юридические права иудеев и поставили их в новые исторические условия.

Библиография

1. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. В 15-ти т. – СПб., 1861-1892. Т. 3: 1638-1657. – СПб.: Тип. П. А. Кулиша, 1861.– С. 416.
2. Алеппский П. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. М.: О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1896-1900. В 5-ти т. (перев. с арабс. Муркоса Г.А.). Вып. 2: От Днестра до Москвы. 1897. С. 7-8.
3. Там же. С. 27.
4. Там же. С. 27.
5. Артамонов М. И. История хазар. – СПб, 2002.
6. Балабан М. Правовой строй евреев в Польше в средние и новые века // Еврейская старина. 1910. Т. 3.
7. Дубнов, С. М. Всемирная история еврейского народа от древнейших времен до настоящего. В 10 томах. Т. 1: (1789-1815 г.). [Эпоха первой эмансипации]. 3-е изд. – Берлин: Грани, 1923.
8. Еленский В. Иудаизм в Украине: исторический очерк.– К., 1991
9. Кальницкий М. Вблизи “Жидовских ворот” // Альманах “Егупец”. № 20. Изд.: Дух і літера. 2011 / Электронный ресурс. URL. <http://judaica.kiev.ua/old/Eg-20/Egurez20-15.htm> (дата обращения: 26.02.2020 г.)
10. Капраль Мирон. Національні громади Львова XVI–XVIII ст. (соціально-правові взаємини). – Львів: ЛНУ ім. І. Франка, Львівське відділення Ін-ту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2003. С. 83-84.
11. Каустов А. Євреї під владою Литви і Польщі (XIV-XVIII ст) // Нариси з історії та культури євреїв України / упоряд. та ред. Л. Фінберг, В. Любченко. Вид. 3-тє. Київ: Дух і літера, 2009. С. 54.
12. Клиер, Дж. Д.. Россия собирает своих евреев: Происхождение еврейского вопроса в России: 1772-1825. – М.; Иерусалим: Гешарим: Мосты культуры, 2000.
13. Коковцев П. К. Еврейско-хазарская переписка в X веке. - Л.: Издательство АН СССР, 1932.
14. Левченко-Комисаренко Т. Л., Пидгайко В. Г. Иоанникий (Галятовский), архим. // Православная энциклопедия. Т. 25. – М., 2010 С. 95.

15. Повесть временных лет / подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д. С. Лихачева; под ред. В. П. Адриановой-Перетц. – 2-е изд., испр. и доп. – Санкт-Петербург: Наука, 1999.

16. Саббатай Цви // Краткая еврейская энциклопедия. Общество по исследованию еврейских общин. Центр по исследованию и документации восточноевропейского еврейства. Еврейский университет в Иерусалиме. Т. 7. Иерусалим, 1994. [Электронный ресурс]. URL: <https://eleven.co.il/judaism-trends/sabbatianism-francoism/13636/> (дата обращения: 17.03.2020 г.)

17. Флоря Б. Н. Павел Алеппский на Украине в середине XVII в. // Славянский альманах. 2016. Т.1. Индрик – Москва, 2016. С.19.

18. Хонигсман Я., Найман А. Евреи Украины (Краткий исторический очерк). Ч. 1. К., 1992.

19. Штампфер Ш. Были ли хазары иудеями? (пер. с англ. Т. Шелониной) // Материалы XVIII международной ежегодной конференции по иудаике. Т. 2. – М., 2011. С. 50.

УДК 29-35

Иерей Николай Николаевич Черный,
магистрант Белгородской Православной Духовной
семинарии (с миссионерской направленностью),
Россия, Карачев - Белгород
chernyy_n@inbox.ru

Болезненное состояние человека, искаженное страстью блуда, роль чистоты и целомудрия на примере жизнеописания преподобного Моисея Угрина, чудотворца Киево-Печерского

Аннотация. В данной статье отображается проблема взаимоотношений современного человека, утрата ценности чистоты и целомудрия среди молодых людей. На примере анализа подвига преподобного Моисея Угрина Киево-Печерского, рассматриваются полезные для православного христианина советы и назидания, которые могут быть использованы в борьбе со страстями.

Ключевые слова: преподобный Моисей Угрин, христианская вера, православие, целомудрие, девство, телесная чистота, человек, душа, блуд, грех, смерть.

Priest Nicholas N. Cherniy
master student of the
Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with missionary orientation)
chernyy_n@inbox.ru

A painful state of a person, distorted by a passion of fornication, the role of purity and chastity on the example of life of Moses Ugrin the monk, the wonderworker of Kiev and Pechera monastery

Abstract: the article shows the problem of modern human relationships, the loss of the value of purity and chastity among young people. On the example of the analysis of the feat of Moses Ugrin the monk, the wonderworker of Kiev and Pechera monastery,

we consider useful advice and edification for an Orthodox Christian that can be used in the fight against passions.

Key words: Reverend Moses Ugrin, Christian faith, Orthodoxy, chastity, virginity, bodily purity, a man, a soul, fornication, sin, death.

Целью статьи является показать современному человеку всю проблему и опасность от греха блуда, от пренебрежения чистотой девства и целомудрия.

Грех плотской нечистоты – это сладострастие, часто его называют блудом, прелюбодеянием. Он включает в себе не только действия, противоречащие чистоте, но и сладострастные мысли, нечистые желания, развязность слов, похотливые взоры и осязания, включает все то, что против чистоты человеческой природы. Мы знаем, что Бог сотворил природу человека непорочной. Вся душевная и телесная чистота именуется целомудрием и является первой добродетелью Нового Завета. Но при первородном повреждении произошло падение и искажение этого понятия.

Блудная страсть с огромной силой опустошает человечество, как телесными, так и душевными недугами. Многие великие мужи были сломлены этой разрушительной страстью, которая закрывает голос совести, и человек перестает ее слышать, отчего стираются грани между добром и злом, со временем одержимый грехом перестает замечать Бога в своей человеческой природе.

Первый человек Адам был изгнан из рая, послушавшись жену (Быт. 3.23). Самсон, имевший силу и бывший непобедимым, женой предан иноплеменникам (Суд.16. 21). Соломон, познавший всю глубину премудрости, подчинившись жене, поклонился идолам (3 Цар.11. 33). Опасностью наших дней все чаще становится чрезмерно ранние познания большинством молодых людей о половой жизни и вследствие этого - их развращенность. Из-за этого чистота телесная и целомудрие сводятся на нет, отчего условно здоровое молодежное общество превращается в одну опасную “язву” разврата и нравственного повреждения. От этого повреждается и вся дальнейшая жизнь человека, превращаясь в морально нездоровое состояния отдельного лица, так и всего общества в целом, со своими личностными психическими расстройствами на фоне травм, полученных от греха блудной страсти.

Важной проблемой является то, что страсть блуда становится невыносимым “паразитом” между естественными отношениями мужчины и женщины. Профес-

сор психологических наук Л.Ф. Шеховцова в своей статье “Сексуальная революция женскими глазами”, подробно поясняет роль мужчины и женщины: “Все женское начало – это традиции семейного счастья, благополучия и домашний очаг, а основой мужского начала является культура жизни и индивидуальная культура личности, основанная на понимании и уважении к женщине” [9].

Таким образом, взаимосвязь мужчины и женщины символизируют гармоничную культуру и цивилизацию в отношениях тем, что возвышенность чувств присуща разумным существам, т.е. отображает Божие в человеке. Искренность нынешних взаимоотношений друг с другом и в обществе оставляет желать лучшего, все больше имеет место животных инстинктов среди людей, которые упрощают свое мировоззрение до мировоззрения существ неразумных, где порабощение инстинктами затмевает разум и нравственное поведение.

Угрозой является то, что со временем люди полностью перестанут видеть друг в друге всю красоту Образа Божьего. Человек, ведомый бесом блуда, не задумывается до конца о страшной разрушительной силе через воздействия на тело и душу, о последствиях и психических расстройствах от укоренения в нем блудной страсти. Вся беда возникает оттого, что человеком овладевает неестественное состояние, подобное бесчувственным роботам, сознание не подчинено здравым, чистым чувствам.

Понимание того, что “Храм Божий свят, а этот храм - вы есть” (1 Кор. 3. 17), не производит в душе человека ни малейшего намека на всю проблему его душевного состояния. Апостол Павел в своем послании говорит четко и ясно: “ничто не должно обладать мною. Тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела” и добавляет – “... не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа” (1 Кор. 6. 12-19).

По утверждению святителя Феофана Затворника, вся виновность страсти начинается с услаждения ею. Становимся приятелями плотскому невоздержанию. “Это будет показывать уже, что мы не прочь быть приятелями страстному и, следовательно, неприятелями Богу” [7, с. 199]. Так как “всякое мудрование плотское – страстное, вражда на Бога есть” (Рим. 8. 7). Здесь святитель Феофан точно замечает, что склонность к греху начинается с того момента, когда душа начинает намерено обдумывать, как сделать удовлетворение страсти, после этого душа и вступает на путь греха. Сначала эта мысль плотского невоздержания кажется безобидной, но когда тело погружается в реальную рутину греха, запутанную и мерзкую, он не понимает, почему от наступления удовлетворения страстью не

наступает хорошее состояние, а присущи только “мрак, беспокойство и тягота – се награда удовлетворенной страсти, всякой. И се - диво! Пока делом не удовлетворена страсть, от удовлетворения ее чается рай: *будете яко божи*” [7, с. 203].

Чтобы не ощущать этой тяготы, человек перестает понимать свое предназначение и место в истории своего жизненного пути. Много сказано об этой порочной блудной страсти, но, по нашему мнению, одной отличительной чертой все же является сам человек, который паразитирует сам в себе, отключая свое тонкое восприятия к происходящему с ним состоянию. На данный момент люди перестают слышать других людей, потому что заглушили в себе голос своего сердца, тонко чувствовать и выбирать правильность своих действий, а, наоборот, стараются увлечь в скверну других людей, переключая свое безумство на других.

Глубина этой проблемы наносит непоправимый ущерб особенно молодости и юности в целом. Началу целомудренной жизни должно сопутствовать острое, предельно тонкое восприятие человеком самого себя, результатом чего становится выздоровление от плотских ран, нанесенных человеком своему телу и душе.

Очень хорошо примером своей жизни передает это нам преподобный Моисей Угрин (венгр), чудотворец Киево-Печерский. Это был духовный, нравственный монах, человек с большой буквы, его отношение к чистоте девства достигает наивысшей благодати и святости, которые он снискал своим трудным подвигом. От безумной похоти бывает смерть, а отхранение чистоты и добродетели целомудрия – награда! Замечательными словами начинается житие преподобного Моисея Урина Киево-Печерского, отражающими великую силу чистоты девства и целомудрия: “Он за девство принял страдание” [6, с. 269]. Это блаженный муж, приближенный к благоверному русскому князю и страстотерпцу Борису. При всей своей значимости он много пострадал от ляшской вдовы, защищая чистоту своего тела и подвига девства. Не иначе как для нашего поколения его страдания - призыв к благородству и добрым, бесстрастным отношениям. “Он был красив лицом и крепок телом” [6, с. 270]. Ляшская вдова, одержимая плотской страстью, выкупила молодого мужчину из плена, хотела добиться его и подчинить своим желаниям, не понимая его истинного намерения и призвания. Как безумная, принуждала вдова будущего святого исполнить ее волю.

Но преподобный Моисей показывает, что только обоюдное, доброе согласие должно быть главенствующим в отношениях, но никак не принуждение и бесстыдство. “Как я буду свободен, когда сделаюсь рабом жены” [6, с. 271] – восклицает блаженный Моисей. Как прекрасно его назидание: “Не хочу ни власти

твоей, ни богатства, для меня дороже всего душевная и телесная чистота” [6, с.271]. Все истязания и коварство не сломили силы духа этого великого мужа. Ни богатства, ни красивые одежды и почет не были для преподобного Моисея так сладки и желанны, как сохранить себя в девстве. “Лучше для Бога в чистоте есть сухой хлеб и воду, чем в скверне – дорогие блюда и вино”, – говорит преподобный Моисей [6, с. 272]. Непонимание другого человека является большой ошибкой и вносит различные противоречия в отношения между мужским полом и женским. Неподчинение своей воли для одного становится безумием и тогда свирепствует дух злобы в человеке.

Преподобный Моисей мужественно переносил все мучения, каким предавала его эта женщина, тем самым было наказано бесстыдство, которое оскорбляло не только страх Божий, но и стыд человеческий. “Бесстыдно принуждающей меня к осквернению и прелюбодеянию я не покорюсь и не исполню ее окаянной воли” [6, с. 276], – говорил преподобный Моисей. Свирепство блуда настолько приводит в состояние безумия человека, как эту вдову, что жестокосердию ее нет предела, такому сердцу не чуждо и убийство. Насильно склоняла женщина преподобного Моисея на грех различными прельщениями, ласками и побоями, но ее старания были напрасны, так как только чистая любовь и обоюдное согласие должны получать благословение Божие, но не насильственные меры.

Наивысшая любовь к хранению чистоты и целомудренной жизни отличала преподобного Моисея. Не прельщаться минутными слабостями, но здраво и взвешено делать выбор, достойно оберегать свое душевное равновесие и, следовательно, телесное здоровье. Первой и главенствующей степенью борьбы с плотской распущенностью должен быть страх Божий. Но когда Бог забыт, невоздержание повреждает человека до такой степени, что вырваться самостоятельно он уже не в силах, так как грех пронизывает все человеческое естество. “Создав человеческую свободу, положив именно в ней Свой образ, Бог допускает наше самоволие, рождаемое нами из драгоценной нашей свободы. Выбор между добром и злом только допускается Богом, а выбор человеком Божией правды благословляется. И именно в этой борьбе внутри самой свободы выявляется сущность человека” [3, с. 228].

“Какая польза человеку, говорит Господь, если он приобретает весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?” (Мф. 16. 26). Блаженный Моисей исполнил все слова Господа, принеся свою ангельскую душу и чистоту тела в прославлении Бога и целомудрия. За многие победы над блудом

даровал Господь преподобному Моисею Киево-Печерскому силу помогать другим побеждать те же страсти, от которых сам потерпел немало бед и скорбей.

Как же нужно поступать, чтобы не погубить свою душу и достойно сохранить тело от блудной страсти? Должным образом представлять бедствия от этой греховной страсти. “Должно представлять себе и те примеры страшных наказаний, какими Бог карал не только отдельных лиц, но и целые народы и племена и семейства за грехи против седьмой заповеди” [2, с. 146]. Ведь болезни и наказания берут начало уже здесь, на земле. Об этом очень ясно говорит апостол Павел: “ни прелюбодеи, ни осквернители Царствия Божия не наследят” (1 Кор. 6. 9-10). Скверна греха разрушает человека изнутри, хоть для него самого это и не заметно, превращает его в психически неуравновешенного человека, подобно людям, страдающим психическими болезнями с рождения. Здоровые мысли не приживаются в голове и сердце.

Как тяжелый груз лежит эта проблема и на нашем современном обществе. Расстроенное тело не слушает душу, становясь рабом плоти, уничтоженной грехом плотского блуда. Основным моментом, конечно же, является то, что человек не может остановить свое вожделение, словно от какой-то вредной и пагубной зависимости. “Блудник грешит против собственного тела, то есть растлевает оное, заражает болезнями и повреждает даже душевные способности, как-то: воображение и память” [8, с. 210]. Какой же страх терпит душа от расстроенного греховной жизнью тела? Ответ прост - словно муки ада. Какой же итог последует – духовное убийство через соблазн, повреждение души и смерть, вначале духовная, а затем и всего тела.

Отчего это происходит? Оттого, что этот грех как бы безобидно оказывает свое воздействие на психику человека, это входит уже в привычное состояние. В некоторых случаях даже пристрастие к дозволенности проявляет любовь к тому, чего бы недолжно любить. Из-за этого сам образ мысли приходит в тупик, чувства развращены до болезненного состояния от собственного распаления. Временное наслаждение приобретает большее значение, а все важное, наоборот, обесценивается. Вот поэтому борьба, подавление скверны греха и боязнь потерять временное наслаждение сразу же отзывается расстройством всего организма. Появляется необоснованное волнение, люди выходят из себя по любому поводу, не понимая, что происходит. Куда же придет такой человек по окончании жизни? Без сомнения туда, куда шел в земной своей жизни – душа отягощенная естественно устремится в глубину ада. Если не бороться с блудной страстью, человек полно-

стью отдает себя в “руки” бесов. И по смерти без всяких препятствий бес блуда похитит такую душу.

“Окаянен падающий, но тот окаяннее, кто и сам падает и другого увлекает к падению, потому что понесет тяжесть двух падений и тяжесть сласти иного” [5, с. 230]. Как же должно страшить предупреждение апостола Павла о таких людях: “они знают праведный суд Божий, что делающие такие дела достойны смерти; однако не только их делают, но и делающих одобряют” (Рим. 1. 32). В этих словах апостол показывает всю деятельность развращенного разума, называет современное общество обществом глубочайшей патологии. Современному человеку жизненно необходимо искать ту нравственность, которая была присуща нашим предкам, где крепкая семья, воздержание, целомудренное отношение было залогом здорового будущего потомства и нравственно здорового общества в целом. А потеря этой нравственности приведет только к тому, что:

– во-первых: люди превратятся вбездущные высокотехнологичные машины, с попорченными чувствами, без культуры, доброты и нравственности. Просто перестанут ценить семью, и институт семьи исчезнет. Свободные отношения просто уничтожат ее.

– во-вторых: любовь приобретет только плотское наслаждение. Духовная взаимосвязь с противоположным полом будет чисто формальной.

– в-третьих: со временем оскудеет красота девственности во взаимоотношениях мужчины и женщины

“Краснеть при встрече и влюбляться,

Забудут девы и юнцы.

С бездушной похотью сроднятся,

Оставят Божии венцы”

– в-четвертых: распущенность будет укореняться все в более юном возрасте.

Источникам информации, которые рьяно проповедуют массовую вседозволенность, неискренность в отношениях, предательство, измены, всяческие унижения, беспорядочные связи, необходимо противопоставить и показывать современной молодежи через такие же информационные источники, рекламу в СМИ, брошюры и стенды при входе в образовательные и культурные учреждения, как все-таки приятна жизнь в чистоте тела и души. Научиться чувствовать настрой другого человека в общении, быть культурно-информированным как в обычной жизни, так и в трудных жизненных ситуациях. Все более уклоняться в жизненные примеры святых, посвятивших свою жизнь чистоте и целомудрию, указы-

вая, что это не миф, а реальная жизнь. Создавать и проходить тесты, касающиеся отношений между мужчиной и женщиной, чтобы молодые люди в них увидели свое состояние, начали понимать себя и чувствовать всю беду от греха плотского невоздержания и наравне с этим пользу для здорового и трезвого развития дальнейшей жизни, далеко стоящую от плотских утех и соблазнов. Защититься от давления и принуждения из СМИ и Интернета.

В завершение отмечаем ту радость, к которой призывает Церковь в делании добродетели целомудрия. В первую очередь: “брак у всех да будет честен и ложе непорочно” (Евр. 13. 4). И ту вечную радость, о которой говорит апостол Павел: “Не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что Бог приготовил любящим Его” (1 Кор. 2. 9). А чтобы избежать падения, необходимо иметь страх перед Богом, руководствоваться голосом совести, не заглушая его, так как он безошибочно разграничивает добро и зло. Необходимо искать Бога и пребывать в союзе с ним. Когда тело будет менять привычное для него страстное состояние, научится видеть нездоровое повреждение, тогда начнется меняться и душа. Когда душа обращена к Богу искренно, то глубоко воспринимает Божественное. Бог чист – и человек с Ним становится чистым. Покаянием очищается душа, становится светлой. В покаянии человек находит спасение. Этим человек помогает себе пребывать в чистоте. В подсознании человека коренятся его страсти – личные и наследственные греховные навыки. Они выражены в протесте внутри человека и от этого давят на интеллект, создавая в нем мысли затмевающие и развивающие веру в Бога [3, с.176].

Святителем Феофаном Затворником сказаны прекрасные слова: “В ком нет движений и действий Духа, тот не стоит в уровне с человеческим достоинством” [7, с.33]. “Духовный человек погружается в Бога умом и сердцем, находя там истинное сокровище знаний и премудрости, правды, мира и радости о Духе Святом (Рим. 14. 17), а плотской человек - в мир прелюбодейный и грешный (Мф. 13. 39)” [4, с. 809]. Плотской человек услаждает свою вещественную природу, в которой нет Бога, ищет в ней пищу своему земному близорукому уму, своему самолюбию и гордости. Как Ляшская вдова, склонявшая будущего преподобного Моисея к удовлетворению своей похоти. “Но блаженны чистым сердцем, так как такие Бога узрят” (Мф. 5. 8).

В чем состоит истинное богатство человека? Безусловно, в образе и подобию Божию. Так как все плотское тленно, а душа с ее добродетелями вечна. “Взирай в человеке на божественное начало - душу, которая по образу и подобию Божию...

и ради этого начала всегда уважай и люби человека от чистого сердца, нелицемерно”, - призывал святой праведный Иоанн Кронштадтский. [4, с.752].

В заключение уместно подвести некоторый итог. Для каждого человека, каким бы страстям он не был подвержен, главной задачей в жизни является анализ своего душевного и нравственного состояния, а также непрестанная борьба со своими страстями на примере всех православных святых, подвиг которых является примером для всех людей. Следствием этого становится целомудренная жизнь и радость духовного преображения.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. - М.: Издание Московской Патриархии – 1976. – 1008 с.
2. Гурьев В. прот. Печерский Патерик в поучениях. Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. – М.: 2001. – 233 с.
3. Иоанн (Шаховской), архиепископ Сан-Францисский. Время веры.– М.: Храм Пресвятой Богородицы в Ясеневе, 2013. – 464 с.
4. Иоанн Кронштадский, святой праведный. Моя жизнь во Христе: извлечение из дневника в двух частях. – М.: Лепта Книга, 2011. – 896 с.
5. Лествица, возводящая на небо преподобного Иоанна Лествичника, игумена монахов синайской горы. Православное издательство “Лествица”, 2002. – 671 с.
6. Патерик Печерский, или Отечник. – К.: Изд-во Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 2011. – 478 с.
7. Святитель Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. – Минск: Издательство Свято-Елизаветинского монастыря, 2006. – 274 с.
8. Святитель Филарет Дроздов. Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви.– Минск: Белорусская Православная Церковь, 2016. – 223 с.
9. Шеховцова Л. Ф. Профессор. Сексуальная революция женскими глазами // Педагогика. 2005, № 7 – URL: <http://eopp.spb.ru/mseminar/48-bludnaya-strast-problemy-nashego-vremeni-otnosheniya-muzhchiny-i-zhenshchiny/> (дата обращения: 21.01.2020)

УДК 338.43.02

Капинос Роман Валерьевич,
к.э.н., доцент, магистр теологии,
научный сотрудник Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
rkapinos@yandex.ru

Иерей Иоанн Майоров,
магистрант Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, Калужская область - Белгород
maiorov.ioann@yandex.ru

Применение корреляционного анализа к исследованию монастырских хозяйств как центров православной миссии и образования

Аннотация. В данной статье обстоятельно рассматривается применение корреляционно-регрессионного анализа к опыту современных монастырских хозяйств Российской Федерации. Особый акцент в статье делается на проблеме оценки многофакторного влияния на показатели рентабельности конфессиональных хозяйств. К основным выводам можно отнести следующие. Базовым фактором, оказывающим решающее влияние на экономическое благосостояние конфессиональных хозяйств, является арифметическая прогрессия их численности: рост численности такого рода хозяйств ведёт к усилению между ними кооперативных начал взаимопомощи, что способствует, в том числе, и хозяйственному процветанию. Такого же рода прямая взаимосвязь установлена и между процентным соотношением монастырских хозяйств (сельских конфессиональных хозяйств) к общему числу аграрных хозяйств экологической направленности и рентабельностью монастырских хозяйств. При этом бесконтрольное увеличение земельного фонда как основного средства производства любого хозяйства не только не ведёт к процветанию церковных хозяйств, но даже уменьшает после определенного предела рентабельность в среднем по хозяйствам: в конфессиональных хозяйствах существует предел эффективного роста средств производства, выше

которого каждая дополнительная единица и объем не находят своего применения в силу ограниченности возможностей прежде всего человеческого капитала, нацеленного на реализацию прежде всего идеологической и духовной миссии. Изучение подобного рода экономической взаимосвязи чрезвычайно важно для современного православного хозяйства, как и конфессиональных хозяйств в целом, поскольку дает возможность увидеть как факторы, способствующие процветанию таких хозяйств, так и сдерживающие их развитие, и тем самым научиться управлять развитием конфессиональных хозяйств.

Ключевые слова: корреляционный анализ; бицелевые конфессиональные хозяйства экологической направленности; монастырские хозяйства; частно-коллективная форма собственности; рентабельность; факторы роста; Российская Федерация; динамика.

Kapinos Roman V.,
PhD (economic sciences),
associate Professor, master of theology,
Researcher of the Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
rkapinos@yandex.ru

Priest John Mayorov,
master student of the Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with a missionary orientation)
Russia, Kaluga region - Belgorod,
maiorov.ioann@yandex.ru

Application of correlation analysis to the study of monastic farms (bi-purpose confessional farms of ecological orientation, belonging to the private-collective form of ownership)

Abstract: The article discusses in detail the application of correlation and regression analysis to the experience of modern monastic farms in the Russian Federation. Special emphasis is placed on the problem of assessing the multifactorial impact on the profit-

ability of confessional farms. The main conclusions include the following. The basic factor that has a decisive influence on the economic well-being of confessional farms is arithmetic progression of their number: the growth in number of such farms also leads to strengthening of cooperative principles of mutual assistance between them, which also contributes to economic prosperity. The same kind of direct relationship is established between percentage of monastic farms (rural confessional farms) to the total number of agricultural farms of ecological orientation and profitability of monastic farms. At the same time, an uncontrolled increase in the land Fund as the main means of production of any economy not only does not lead to the prosperity of Church farms, but even reduces the profitability of average farms after a certain limit: in confessional farms, there is a limit to the effective growth of the means of production, above which each additional unit and volume can not be used due to the limited possibilities of primarily human capital aimed at implementing primarily an ideological and spiritual mission. The study of this kind of economic relationship is extremely important for the modern Orthodox economy, as well as for confessional farms in general, because it makes it possible to see both factors that contribute to prosperity of such farms and hinder their development, and thereby learn how to manage development of confessional farms.

Keywords: correlation analysis; bi-purpose confessional farms of ecological orientation; monastic farms; private and collective ownership; profitability; growth factors; Russian Federation; dynamics.

Монастырские общины в Православии всегда выступали главными центрами миссионерской деятельности и духовного образования. При этом ещё со времен святого преподобного Иосифа Волоцкого стало понятно, что для того, чтобы служить такого рода центрами, монастырские хозяйства должны быть процветающими и стремиться к расширению как средств производства, так и направлений экономической деятельности. В наши дни, когда вновь возрождаются функции монастырей в деле миссионерского служения и православного образования, очень важно выяснить те факторы, которые в наибольшей степени способствовали бы процветанию монастырских хозяйств и дали бы им все возможности для широкой общественной деятельности по просвещению и воспитанию, прежде всего, молодого поколения [3-5].

Монастырские хозяйства с точки зрения современной экономической науки относятся к категории бицелевых хозяйств экологической направленности с преобладающей формой коллективно-частной собственности [14, С. 55; 10, С. 70].

Такого рода хозяйства ставят перед собой двойную миссию: утверждение конфессиональной идеологии (служение Богу и людям) и максимальную экологическую чистоту организации производства. Причем, поскольку до 90% всех монастырских хозяйств России и мира расположены в сельской местности и в своей экономической деятельности заняты преимущественно сельским хозяйством, их следует отнести к аграрным предприятиям [12, С. 78]. Кроме того, отношения собственности в такого рода хозяйствах носят или частно-коллективный, или коллективный характер, поскольку большая часть средств производства, и прежде всего земельные ресурсы, принадлежат де-факто общине, и только отдельные предметы могут находиться в личном владении (в особенножительных монастырских хозяйствах собственность может носить и фактически частный характер) [11-12; 9, С. 168; 10, С. 295].

В таблице 1 мы приводим основные данные по динамике экономических показателей монастырских хозяйств Центрального Федерального округа Российской Федерации за последнее десятилетие.

Таблица 1. Динамика рентабельности монастырских хозяйств (бицелевых конфессиональных хозяйств экологической направленности, относящихся к частно-коллективной форме собственности) по периодам. ЦФО РФ, 2010-2020 гг.

Временной отрезок, гг.	Рентабельность предприятия средняя (у), %.	Количество (x_1), ед.	Площадь земли общая по всем хозяйствам (x_2), га	Процентное отношение ко всем сельскохозяйственным организациям (x_3), %
2010	0,5	37	310	90
2011	1,2	38	320	90
2012	3,1	39	330	80
2013	4,1	40	340	80
2014	5,2	41	350	70
2015	6,1	42	400	60
2016	7,1	43	450	55
2017	8	44	480	50
2018	9,5	45	500	50
2019	10	45	500	50

Источники: [2, 6-8, 13].

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Для определения степени влияния на уровень рентабельность монастырских хозяйств различных факторов, приведенных в таблице 1, применим известный в науке корреляционно-регрессионный метод, позволяющий оценить многофакторное воздействие на динамический ряд явлений (в нашем случае – на изменяющуюся во времени норму рентабельности).

1. Оценка уравнения регрессии.

Определим вектор оценок коэффициентов регрессии. Согласно методу наименьших квадратов, вектор s получается из выражения: $s = (X^T X)^{-1} X^T Y$

К матрице с переменными X_j добавляем единичный столбец:

1	37	310	90
1	38	320	90
1	39	330	80
1	40	340	80
1	41	350	70
1	42	400	60
1	43	450	55
1	44	480	50
1	45	500	50
1	45	500	50

Матрица Y

0.5
1.2
3.1
4.1
5.2
6.1
7.1
8
9.5
10

Матрица X^T

1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
37	38	39	40	41	42	43	44	45	45
310	320	330	340	350	400	450	480	500	500
90	90	80	80	70	60	55	50	50	50

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Умножаем матрицы, $(X^T X)$

10	414	3980	675
414	17214	166720	27525
3980	166720	1638400	257550
675	27525	257550	48025

В матрице, $(X^T X)$ число 10, лежащее на пересечении 1-й строки и 1-го столбца, получено как сумма произведений элементов 1-й строки матрицы X^T и 1-го столбца матрицы X

Умножаем матрицы, $(X^T Y)$

54.8
2353.2
24001
3224.5

Находим обратную матрицу $(X^T X)^{-1}$

$(X^T X)^{-1} =$	1051,357	-21,251	0,107	-3,17
	-21,251	0,483	-0,00612	0,0548
	0,107	-0,00612	0,000309	0,000348
	-3,17	0,0548	0,000348	0,0113

Вектор оценок коэффициентов регрессии равен

$Y(X) =$	1051,357	-21,251	0,107	-3,17	*	54,8	=	-51,427
	-21,251	0,483	-0,00612	0,0548		2353,2		1,398
	0,107	-0,00612	0,000309	0,000348		24001		-0,00575
	-3,17	0,0548	0,000348	0,0113		3224,5		0,0198

Уравнение регрессии: $Y = -51.427 + 1.3976X_1 - 0.00575X_2 + 0.01978X_3$

Выводы. В результате расчетов было получено уравнение множественной регрессии: $Y = -51.427 + 1.3976X_1 - 0.00575X_2 + 0.01978X_3$. Возможна экономическая

интерпретация параметров модели: увеличение X_1 (количества монастырских хозяйств) на 1 ед. изм. приводит к увеличению Y (рентабельности монастырских хозяйств ЦФО РФ) в среднем на 1.398 ед. изм.; увеличение X_2 (площади земли общей по всем монастырским хозяйствам ЦФО РФ) на 1 ед. изм. приводит к уменьшению Y (рентабельности монастырских хозяйств ЦФО РФ) в среднем на 0.00575 ед. изм.; увеличение X_3 (процентного отношения монастырских хозяйств ко всем сельскохозяйственным организациям экологической направленности, находящимся в иных формах собственности) на 1 ед. изм. приводит к увеличению Y (рентабельности монастырских хозяйств ЦФО РФ) в среднем на 0.0198 ед. изм. **По максимальному коэффициенту $\beta_1=1.226$ делаем вывод, что наибольшее влияние на результат Y (рентабельность монастырских хозяйств ЦФО РФ) оказывает фактор X_1 (количество монастырских хозяйств).** Статистическая значимость уравнения проверена с помощью коэффициента детерминации и критерия Фишера: установлено, что в исследуемой ситуации 99.36% общей вариабельности Y объясняется изменением факторов X_j .

Сделанные с использованием корреляционно-регрессионного анализа выводы могут быть полезны при прогнозировании дальнейшего развития монастырских хозяйств (бицелевых конфессиональных хозяйств экологической направленности) [10, С. 300; 14, С. 74; 15, С. 288].

Базовым фактором, оказывающим решающее влияние на экономическое благосостояние конфессиональных хозяйств, является арифметическая прогрессия их численности: рост численности такого рода хозяйств ведёт и к усилению между ними кооперативных начал взаимопомощи, что способствует в том числе и хозяйственному процветанию. Такого же рода прямая взаимосвязь установлена и между процентным соотношением монастырских хозяйств (сельских конфессиональных хозяйств) к общему числу аграрных хозяйств экологической направленности – и рентабельностью монастырских хозяйств.

При этом бесконтрольное увеличение земельного фонда как основного средства производства любого хозяйства не только не ведёт к процветанию церковных хозяйств, но даже уменьшает после определенного предела рентабельность в среднем по хозяйствам: в конфессиональных хозяйствах существует предел эффективного роста средств производства, выше которого каждая дополнительная единица и объем не находят своего применения в силу ограниченности возможностей прежде всего человеческого капитала (интеллектуальных, духовных, моральных и физических способностей членов хозяйства),

нацеленного на реализацию в основном идеологической, образовательной и духовной миссии [3-5].

Изучение подобного рода экономической взаимосвязи чрезвычайно важно для современного православного хозяйства, как и конфессиональных хозяйств в целом, поскольку дает возможность увидеть как факторы, способствующие процветанию таких хозяйств, так и сдерживающие их развитие, и тем самым научиться управлять развитием конфессиональных хозяйств.

Библиография

1. Библия, 1990. – Финляндия: Mikkeil. – 1222 с.
2. Внутренняя жизнь и внешняя деятельность Русской Православной Церкви с 2009 года по 2019 год [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5359105.html> (дата обращения 08.10.2020).
3. Водолазская Н. В. Проблемы конкурентоспособности высшего образования в системе международного сотрудничества / *Modern society cooperation and partnerships: III Interdisciplinary Scientific and Practical Conference* (Warsaw, Poland, 1.07.2017). – Warsaw: Consilium limited liability company. – 2017 – С. 31 –35.
4. Водолазская Н. В. О некоторых аспектах инновационных процессов в системе современного образования [Текст] / Н. В. Водолазская, И. А. Бондарева // *Инновационные процессы в социально-экономическом развитии : материалы VI Междунар. науч.-практ. конф.* – Минск. ГУО “Республиканский институт высшей школы”, 2016 – С. 22 -24.
5. Vodolazskaya N. Types and ways of modernization in a context of the international experience // *Virtual Economics*, Vol.2. 2(1), – London, England, 2019. – P 81–93.
6. Российская Федерация. Действующие монастыри России [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.booksiti.net.ru/books/53070025.jpg> (дата обращения 08.10.2020).
7. Российская Федерация. Действующие монастыри России [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.ozon.ru/context/detail/id/142402670/> (дата обращения 08.10.2020).
8. Статистика Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://drevo-info.ru/articles/11316.html> (дата обращения 08.10.2020).

9. Кириллов В. А., Капинос Р. В. Отношение к труду в ветхозаветное и новозаветное время / В. А. Кириллов, Р. В. Капинос // Труды Белгородской Духовной семинарии. – 2018. – № 7. – С. 168-174.

10. Кириллов В. А., Капинос Р. В. Библейские антиномии о богатстве и накоплении и современная позиция церкви / В. А. Кириллов, Р. В. Капинос // Труды Белгородской Духовной семинарии. – 2017. – № 6. – С. 295-300.

11. Капинос Р.В. Основные принципы финансово-экономической деятельности нетрадиционных аграрных хозяйств в современной мировой экономике // Вестник НТУ “ХПИ”. 2016, № 24 (1196). – С. 70-74.

12. Kapinos R. V., Dobrunova A. I., Akupiyani O. S., Kravchenko D. P. Distinctive features of classification of factors determining the economic behavior of economic entities predominantly rural areas from the standpoint of the theory of long waves // INTERNATIONAL REVIEW, 2018., WEB OF SCIENCE. – URL: <http://mjl.clarivate.com/cgi-bin/jrnlst/jlresults.cgi?PC=MASTER&ISSN=2217-9739>

13. Капинос Р.В. Развитие предпринимательских отношений в конфессиональных хозяйствах России и Украины // Экономика и предпринимательство, № 1 (Ч. 3), 2014. С. 78-85.

14. Капинос Р.В., Алейник С.Н., Дорофеев А.Ф., Ягуткин С.М., Добрунова А.И. Экономическая эффективность системы экологического ведения хозяйства (на примере экодеревень Белгородской области). - Белгород: Белгородский государственный аграрный университет имени В.Я. Горина, 2020. – 210 с.

15. Мехедок А.А., Капинос Р.В. Экологическая экономика губернатора Белгородской области Е. С. Савченко // В книге: Современные проблемы экономики АПК и их решение. Материалы национальной конференции. 2019. – С. 288-290.

УДК 27-75

Иерей Станислав Владимирович Распутин,
магистрант Белгородской Православной
Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г.Белгород
rsvaug@yandex.ru

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

Анализ основных эkkлeзиологических моделей в неопротестантизме

Аннотация. В статье рассматриваются основные эkkлeзиологические модели, принятые в неопротестантских конфессиях, история их формирования, развитие и особенности рецепции в различных конфессиях. Кроме теоретического обзора “теории ветвей” и “теории невидимой церкви”, особое внимание в статье уделяется методам ведения дискуссии на основании выявленных ошибок и внутренних противоречий этих теорий. К основным выводам статьи можно отнести: отсутствие у данных эkkлeзиологических моделей библейского основания; историческая обусловленность и зависимость от социально-политического контекста; внутренняя противоречивость; субъективность критериев.

Ключевые слова: реформация; протестантизм; невидимая церковь; теория вервей; пятидесятничество; баптисты; эkkлeзиология.

Priest Stanislav V. Rasputin
master student of the
Belgorod Orthodox Theological
Seminary (with missionary orientation),
Russia, Belgorod
rsvaug@yandex.ru

archpriest Yulian E. Gogolyuk,
PhD (theology),
Head of the Magistracy of the Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with missionary orientation)
cradle77@mail.ru

Analysis of main ecclesiological patterns in neo-protestant denominations

Abstract: This article considers main ecclesiological patterns accepted in new-protestant denominations, history of their organization, development and special aspects in different denominations. Besides a theoretical view of “Branches theory” and “Invisible Church theory”, special focus in the article is given to methods of discussions based on inner mistakes and contradictions of that theory’s. The main conclusions include the following: ecclesiological models mentioned above have not got biblical foundations; these models depend on the historical and social context; they are contradictory; their criterion is subjective.

Key words: reformation; Protestantism; the invisible Church; branch theory; Pentecostalism; baptism; ecclesiology.

В современной полемике с представителями основных непротестантских конфессий важно выделять ключевые и второстепенные темы для обсуждения. Это необходимо, для того чтобы, во-первых, определить общие основания, на которых будет строиться дискуссия, во-вторых, чтобы вести эту дискуссию максимально эффективно, не удаляясь в малозначимые подробности и обсуждения. В результа-

те большого опыта общения с представителями неопротестантских конфессий и анализа апологетической литературы нами были выделены два основных вопроса, требующие приоритетного обсуждения. Первый - тезис, провозглашенный Мартином Лютером - *Sola Scriptura* или “Только Писание”, который был воспринят всеми классическими протестантскими и непротестантскими конфессиями. Подробно критика этого принципа с православной точки зрения была разобрана нами в статье “*Solascriptura*” в журнале “Миссионерское обозрение” [6, с. 21-25]. Второй – это определение сущности Церкви в ее евангельском и историческом выражении. Так как Священное Писание является книгой Церкви, его толкование осуществляется только на основании церковного предания. Именно поэтому необходимо понимать экклезиологические модели, принятые в современных неопротестантских конфессиях, их внутреннюю логику и противоречия, для того, чтобы православному миссионеру выстраивать эффективную дискуссию. Достаточно подробный теоретический разбор ошибочности протестантских моделей понимания церкви можно найти в работе прот. Вячеслава Рубского [7], а также в статье А. Ю. Ситало [8, с. 28-44]. В данной статье будут представлены методологические принципы дискуссии и разбор основных вопросов.

Начать диалог стоит с ответа на вопрос: “Что такое Церковь?”. Новый Завет дает нам как образы Церкви, например, “Тело Христово” (1 Кор. 12:27), так и определение “...как должно поступать в доме Божьем, который есть Церковь Бога Живого, столп и утверждение истины” (1 Тим. 3:15). И в чем абсолютно все христианские конфессии едины, это в том, что признают, что Церковь была основана самим Иисусом Христом: “Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее” (Мф. 16:18), и в том, что истинная Церковь может быть только одна.

Например, определение в вероучении баптистов: “Христианская Церковь есть единственное Божественно организованное общество святых, учрежденное Христом для известной цели” [3]. Однако налицо историческое противоречие, выражающееся в существовании сотен обособленных христианских групп. Именно признание библейского факта, что не может быть двух, трех или бесконечного количества разных церквей, вынуждает неопротестантов искать или перенимать экклезиологические модели, способные разрешить это очевидное противоречие. Перед разбором двух основных экклезиологических моделей стоит обратить внимание еще на одну важную деталь, а именно, на неизбежные исторические следствия принятия определения церкви. Первое, что Церковь должна существовать всегда, от дня Пятидесятницы до дня второго пришествия Иисуса Христа:

“Я с вами во все дни до скончания века” (Мф. 28:20) и “Иисус Христос вчера и сегодня и во веки тот же” (Евр. 13:8). Говоря иными словами, не было в истории человечества ни одного дня, ни одного мгновения, когда истинной Церкви Христовой не существовало бы на Земле.

Тут сразу надо отметить первый методологический принцип, что все важные утверждения, сделанные нами лучше задавать собеседнику в качестве вопросов, чтобы, отвечая на них, он сам признавал в будущем тот фундамент, на который вы оба могли бы опираться в своих дальнейших рассуждениях. Поэтому переформулируем наше утверждение в виде вопроса: “Как ты считаешь, если Христос обещал быть с человечеством всегда (упоминание цитат из Нового Завета), мог ли быть хоть один день в истории, когда на Земле не существовала бы Истинная Церковь Христова?” Если наш собеседник отвечает: “Да”, то мы запоминаем это и идем дальше, если он говорит: “Нет”, то это вынуждает нас спрашивать следующее: “Значит, Сам Христос в Новом Завете сказал ложь? Обманул нас, когда говорил: “Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее” (Мф. 16:18)?”, что уже видится очевидной нелепостью, и в итоге принимается наш тезис.

Второе неизбежное следствие, которое связано с первым, – это то, что Церковь во все времена должна была обладать полнотой благодати и истины, необходимыми для спасения в ней человека. Потому что, как мы признали выше, Церковь – это Сам Христос, а также люди сопричастные Ему. Не может во Христе быть неполноты, недостаточности или поврежденности, мешающих спасению. Поэтому в Символе веры слово “святая” стоит сразу после “единой”. Говоря иначе, если мы признаем способность Церкви, а не отдельных ее членов, лишиться спасительной благодати и истины, мы констатируем факт, что это уже не истинная Церковь. Эти два вывода мы будем учитывать в наших дальнейших рассуждениях.

Теория ветвей (“Branch Theory”) является очень популярной, но не единственной среди неопротестантских конфессий теорией, позволяющей разрешить экклезиологическое противоречие, указанное нами выше. Заимствована она была у Уильяма Палмера, который в 1838 году написал “Трактат о Церкви Христовой”, где и изложил основные ее принципы. Надо отметить что сам “трактат” был задуман как борьба с протестантскими сектами, о которых сам Палмер писал: “Сброд протестантских сект более вавилонский, чем сам Вавилон” [9, с. 14]. Основным положением теории ветвей является утверждение с одной стороны необходимости преемства с древней церковью и наличие “апостольского епископата”, с дру-

гой стороны он говорил, что существующие разделения и борьба не исключают и не доказывают “недействительность сторон, несмотря даже на то, что они отлучают друг друга” [9, с. 14].

Для Палмера к “ветвям” относились только Православная, Римо-католическая и Англиканская церкви. Так как современные неопротестанты уделяют мало внимания истории Церкви, они восприняли только идею возможности различия при сохранении единства. Например, на официальном сайте РОСХВЕ мы видим следующее утверждение: “Пятидесятнические церкви являются частью большой ветви христианства – протестантизма” [1]. И далее в статье пастор М. Дубровский прямо делает вывод: “Церковь не смогла удержать различные позиции в рамках единой организации, потому возникло многоконфессиональное христианское пространство” [1]. Данное утверждение прямо опровергается в церковных документах Русской Православной Церкви: “Для Православия неприемлемо утверждение о том, что христианские разделения являются неизбежным несовершенством христианской истории” [4]. Интерпретация различий между конфессиями, часто преподносится как благо. Можно услышать утверждение: “У вас в церкви одна сильная сторона, у нас другая, вы так славите Бога, а мы иначе”. Так же М. Дубровский в своей статье приходит к интересному выводу “...очень важно отличить в реальных исторических церквях то евангельское, что они несут миру, от тех искажений Евангелия, которые в них тоже присутствуют.

В этом вопросе пока отсутствуют критерии, на основании которых это можно было бы сделать” [1]. Возникает встречный вопрос: “Если, по вашему мнению, отсутствуют критерии истинности и ложности того, чему учат христианские конфессии, в т.ч. ваша, то, во-первых, кто должен эти критерии вводить и на каком основании? И, во-вторых: как лично вы можете быть уверены, что ваша церковь не искажает истину?” [1]. На практике получается, что каждый пастор сам определяет, что на его взгляд в Православной Церкви соответствует, а что не соответствует его пониманию Священного Писания. Именно поэтому вопрос о сущности Церкви очень сильно связан с вопросом о понимании Священного Писания.

Давайте рассмотрим саму теорию ветвей в рамках практической апологетической дискуссии. Первое, что следует сделать, – это теоретически “допустить” правоту данной теории и начать рассуждать о необходимых следствиях ее принятия. Главная идея подобного “церковного плюрализма” будет заключаться в том, что сам этот плюрализм есть действие промысла Божьего, и каждая ветвь

развивается со своими особенностями, но под действием благодати Святого Духа. И действительно это выглядит очень логично, но ровно до тех пор, пока мы не начинаем конкретные сравнения. И тут нам на помощь приходит сам образ теории ветвей – дерева. Дерево имеет одну корневую систему как основание и источник питания, единый ствол, от которого со временем в разные стороны расходятся ветви разных размеров, а на ветвях – уже листья и плоды. И тогда мы спрашиваем собеседника: “Если это одно дерево, то естественным результатом должны быть одни плоды на этом дереве?” Ответ “да” будет верным, и тогда мы можем развивать наш тезис, ответ “нет” будет противоречить всему опыту наблюдений и еще больше усложнит ситуацию для собеседника. После ответа “да” необходимо сравнить отдельные “ветви” христианства по основным вопросам вероучения. На мой взгляд, одним из лучших примеров является вопрос о евхаристии, так как он достаточно четко сформулирован у неопротестантов и наглядно показывает различие в понимании таинства. Если протестантские конфессии не верят в реальность и таинственность причастия, а Православная и Римско-католическая верят, то вывод один – или Бог изменил Свое “откровение” во времени, или протестанты ошибаются и их учение (как плод их веры) не от Бога. И, используя аналогию дерева, мы делаем простой вывод, что как бы мы не желали, но мы “плоды” разных деревьев. Подобную методику сравнения можно применить так же, сравнивая неопротестантов между собой, например, пятидесятников и баптистов.

В Православной Церкви теория ветвей признается ошибочной: «Совершенно неприемлема и связанная с вышеизложенной концепцией так называемая “теория ветвей”, утверждающая нормальность и даже провиденциальность существования христианства в виде отдельных “ветвей”» [4]. Так же принятие теории ветвей неизбежно ставит вопрос о легитимности расколов и разделений, как в среде исторических церквей, так и новых христианских образований, потому что на любой возникающий сиюминутный раскол можно привести его “исторический аналог”, который легко обосновывается “промыслом Божиим” и необходимостью разнообразия. Личное общение с представителями неопротестантских конфессий как с пасторами, так и рядовыми членами, показало, что “теория ветвей” часто имеет характер “маски” на межконфессиональных встречах и не находит отражения в реальной убежденности и вере людей как на официальном, так и на бытовом уровнях. Приведем несколько примеров, которые можно использовать в полемике. Когда баптисты и пятидесятники говорят друг другу “братья”, “разде-

ления формальны” и т. д., можно вспомнить и попросить прокомментировать тот факт, что в начале XX века баптисты прямо осуждали пятидесятничество.

Так, в 1911 году в журнале “Баптист” было опубликовано “Предостережение” общины баптистов города Благовещенска, где рассказывалось о баптисте Д. М. Четверикове, который уклонился в “прыгунство” и выехал из Благовещенска для проповеди своего учения [2, с. 9]. При личном общении с баптистами на Украине доводилось слышать мнения о невозможности совместных молитв с пятидесятниками из-за того, что “говорения языками” является, по мнению первых, формой бесовской одержимости. Эти и многие другие исторические примеры наглядно показывают, что “теория ветвей” является весьма поверхностной эkkлезиологической моделью, которая “работает” только на бумаге.

Следующей теорией, пытавшейся объяснить “эkkлезиологический разрыв”, является “теория невидимой Церкви”. Главной идеей является постулат, что “истинная” Церковь Христова существует и всегда существовала вне деноминационных барьеров. Главной задачей христиан понимается не восстановление утраченного единства, а выявление единства, неотъемлемо существующего. Обычно это можно слышать в выражениях: “И в Православной Церкви есть истинные христиане, и в Протестантской, и в Католической” или “Не важно, в какой ты конфессии, важно, чтобы ты следовал за Христом”. Сразу стоит отметить, данная идея очень привлекательна и удобна, особенно в современном мире, где принято уходить от обсуждения “острых и разделяющих” вопросов.

Впервые термин *invisibilis* (“невидимая”) по отношению к Церкви Лютер употребил в своих лекциях в Виттенбергском университете по Посланию к Галатам (Гал. 5, 19 “дела плоти известны...”): “В таком случае мы справедливо исповедуем в Символе, что мы верим в Церковь святую. Ибо она невидима (*invisibilis*)”, “пребывает в Духе, в “неприступном” месте (1 Тим. 6. 16), отчего святость ее увидеть нельзя. Бог прячет ее, скрывая ее под нашу слабость, грехами, заблуждениями, под различными проступками и видами распятия так, что она вообще не очевидна для нашего восприятия” [8, с. 32].

Но наиболее точно определение “невидимой” Церкви выразил Ульрих Цвингли в своем “Кратком и ясном изложении веры...” в главе о Церкви. Он говорит, что “к этой церкви принадлежат все верующие во всем мире. И она называется невидимой не потому, что верующие невидимы, а потому, что для человеческого глаза неочевидно, кто верит. Верующие известны только Богу и себе самим”. Виденная же Церковь – это “все те по всему миру, которые предали свои имена Хри-

сту” в Крещении [8, с. 33]. Интересно, что, по мнению Цвингли, в эту церковь так же были включены и благочестивые язычники, и умершие дети, вне зависимости были они крещены или нет.

Тут стоит отметить важную деталь: когда Цвингли говорит, что “верующие известны Богу и себе самим”, он, по сути, указывает, что сам человек может и по факту становится мерилom понимания своей причастности к этой “невидимой церкви”. Именно критерии того, кого считать частью этой “невидимой” церкви”, а кого нет, являются самым слабым ее звеном, которое стоит брать за основу полемики по этому вопросу. Первое, в чем надо определиться – “Кто может и должен определить критерии причастности к Церкви?” Один из самых распространенных ответов, что нам приходилось слышать, – Библия. Само Священное Писание и определяет. Выглядит благочестиво, но данный тезис все равно упирается в личность, кто и какие стихи из библии сочтет важными и первичными для критериев, а какие вторичными. Приведем несколько подобных критериев на основании отдельных библейских стихов.

Первый критерий, самый “широкий”, который приходилось слышать, основан на стихе послания апостола Павла к Римлянам: “Ибо всякий, кто призовет имя Господне, спасется” (Рим. 10, 13), в подтверждение этого стиха приводится история благочестивого разбойника, который, как говорят, “даже не крестился”, а просто попросил Христа и был спасен. *Второй критерий* может быть основан на стихе Евангелия от Марка: “Кто будет веровать и крестится, спасен будет, а кто не будет веровать, осужден будет” (Мк. 16, 16). Тут мы видим его формальность, а именно, наличие крещения. *Третий критерий* используется как обоснование предопределения к спасению вне зависимости от выбора: “И в Нем мы сделались наследниками, быв предназначены к тому по определению Совершающего все по изволению воли Своей” (Еф 1, 11). Далее можно просто перечислить все возможные вариации принадлежности к “невидимой Церкви”: “рождение свыше”, соблюдение субботы, исповедание Иисуса Христа Господом и т. д. В конечном счете, какой именно критерий выбрать и, самое главное, как его истолковать выбирает конкретная христианская конфессия, а иногда конкретный пастор или даже отдельный член общины.

Распространение идеи “невидимой Церкви” естественным образом привело к появлению в протестантских кругах “внеденоминационных” христиан, которые вполне логично рассуждают, что раз ни в одной христианской конфессии нет полноты истины и учения Христова, то надо эту истину искать самим без

принадлежности к какой-либо формальной структуре. Крайние взгляды “внеденоминационного” христианства утверждают, что любые проявления церковной организации являются “заговором” с целью держать паству в невежестве и обогащаться за счет нее [5]. Подобные идеи естественно критикуются даже неопротестантскими сообществами, такими как баптисты или пятидесятники.

Еще одной идеей, которая идет часто в связке с теорией “невидимой церкви”, является идея “церковного упадка” или “отпадения”, которое обычно принято считать с IV по XVI век. Тогда логика рассуждений такова: “Мы не имеем прямой исторической связи с древней церковью, но нам такая связь и не нужна, потому что наша связь “духовная”, а церковь была в упадке в то время. Тогда обязательно надо задать три вопроса. Первый: “Укажите конкретно дату или событие, которое, на ваш взгляд, является началом “отпадения”?” Второй: “Почему именно вы берете на себя ответственность определять эти сроки?”. Третий: “Почему вы, утверждая отпадение Церкви от евангельского учения, принимаете канон Священного Писания, принятый этой Церковью?”. Особенно важным здесь является третий вопрос, т. к., приняв Священное Писание в готовом виде, неопротестанты не задумываются о том, на каком основании можно доверять тем, кто отделил богодухновенные книги от всех остальных.

Так же версия с отпадением церкви вынужденно входит в противоречие с тем определением Церкви, которое было дано нами выше, т. к. предполагает, что в этот период не было на Земле истинной Церкви. В связи с этим протестанты используют аргумент, что все же истинная церковь была, но оставалась невидимой в отдельных людях. Тогда мы задаем последний вопрос, который обычно прекращает спор: “Покажите нам этих отдельных представителей хотя бы одного на век? Где они были в пятом, шестом, восьмом, и т. д. веках?”. Как бы ни хотелось считать церковь “невидимой”, она должна состоять из реальных людей, живших в истории и свидетельствующих о Боге, пусть даже в понимании неопротестантов.

Ответить на этот вопрос обычно невозможно, так как подобные примеры отсутствуют. Очень редко приходилось слышать, что “Блаженный Августин или Иоанн Златоуст были теми самыми истинными зернами истины в мире”. Тогда мы с радостью соглашаемся с подобным утверждением и спрашиваем в ответ: “А каким образом вера Иоанна Златоуста имеет отношение к тому, во что верите вы сейчас?” и начинаем по пунктам сравнивать вероучение и взгляды, например, баптистов с тем, чему учил Иоанн Златоуст. За основу можно взять отношение к Евхаристии, учение о Церкви, о священстве, о монашестве, об отношении к еретикам и т. д. Подобный разбор раз и навсегда ставит точку в попытке приписать

свят. Иоанна Златоуста к “невидимой Церкви” и уж тем более к современным неопротестантам.

Как мы видим, ни одна из общепринятых эклезиологических моделей неопротестантов не находит реального библейского и исторического обоснования. В статье был предложен методологический разбор возможных ответов и вопросов в реальном апологетическом диспуте. Данный разбор не является исчерпывающим, а имеет целью показать внутреннюю логику, которую можно брать за основу любых других рассуждений по данной тематике. Это поможет православным миссионерам при подготовке к диспутам или в ответах на вопросы, которые возникают при общении с представителями неопротестантских конфессий.

Библиография

1. Дубровский М. “Три ветви Христианства” [Электронный ресурс] // URL: <https://www.cef.ru/pentacostal/branch> (дата обращения 03.11.2020).
2. Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). — СПб.: РХГИ / “Баптист”, Одесса, 1911. — № 3.
3. Одинцов Н.В. “О Церкви”. [Электронный ресурс] // URL: <http://rusbaptist.stunda.org/eklesia.html> (дата обращения 04.12.2020).
4. Основные принципы отношения Русской православной Церкви к инославиям. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html> (дата обращения 3.11.2020).
5. Подбезинский И. “Внеденоминационное христианство” [Электронный ресурс] // URL : <https://baptist.org.ru/read/article/142958> (дата обращения 6.12.2020).
6. Распутин С. В., иер. Sola Scriptura. // Миссионерское обозрение. — №1. — 225 (2020).
7. Рубский В., прот. “Православие – протестантизм: штрихи полемики”. [Электронный ресурс] // URL: <https://azbyka.ru/pravoslavie-protestantizm-shtrixi-polemiki> (дата обращения 10.09.2020).
8. Ситало А. Ю. “К истокам протестантской эклезиологии” / Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 70. — Москва, 2017.
9. Palmer W. A Treatise on the Church of Christ. N. Y., 1841. Vol. 1. P. 14.

МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ “ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ В УСЛОВИЯХ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ” (АПРЕЛЬ 2020 Г.)

УДК 27-75

Колесников Сергей Александрович,
доктор филологических наук,
проректор по научной работе Белгородской Православной
Духовной семинарии (с миссионерской направленностью),
профессор Белгородского юридического
института МВД России имени И.Д. Путилина
Россия, г. Белгород
skolesnikov2015@yandex.ru

Духовное осмысление войны в древнерусской книжной культуре

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о духовном осмыслении войны в книжной культуре Древней Руси. Ведущими аспектами этого осмысления являются глубокий символизм в описаниях военных сцен, понимание духовных оснований войны, неразрывная связь для древнерусской культуры воинственности и книжности.

Ключевые слова: война и литература, духовный смысл войны, философия войны.

Kolesnikov Sergey A.,
doctor of Philology,
Vice-rector for research of the Belgorod Orthodox
theological Seminary (with missionary orientation),
professor of Belgorod law Institute
of the Ministry of internal Affairs of Russia
skolesnikov2015@yandex.ru

Spiritual understanding of the war in the old Russian book culture

Abstract: the article deals with spiritual understanding of war in the book culture of Ancient Rus. The leading aspects of this understanding are deep symbolism in descrip-

tions of military scenes, understanding of spiritual foundations of war, an inseparable link for the old Russian culture of militancy and bookishness.

Key words: war and literature, spiritual meaning of war, philosophy of war

На протяжении всего развития русской культуры одним из самых своеобразных являлся феномен тройственного союза ведущих культурных концептов – союз религиозности, литературности и того, что определяют понятием батальности, воительства. Интеграция и слияние этих концептов наблюдается на протяжении всего существования русской культуры и, на наш взгляд, является одним из основополагающих факторов развития нашей цивилизации.

Война – одно из немногих культурных событий, которое имеет ярко выраженный над-исторический характер: война прорастает сквозь историю, на другую сторону истории, “пробивается” на каждом историческом этапе вне зависимости от конкретики политических, исторических, культурных, хронологических параметров. Можно говорить, что война как модель отношения к миру – квази-исторична. Ведь представить мировую историю без войны – именно Войны, а не дискретных войн – невозможно. Еще Гераклит утверждал, что война “отец всего и всего царь; одним она предопределила быть богами, другим людьми; одних она сделала рабами, других свободными”. Квази-историчность войны обуславливает сложность ее понимания, ее генетическую парадоксальность. Войны могут начинаться и заканчиваться, могут изучаться в учебниках истории, но преодолеть войну историей человечество пока так и не смогло. Война своим неизбывным постоянством, война, укорененная в онтологии человеческого бытия, способна превзойти историю, и в этом метафизическом противостоянии войны и истории также обретается квази-исторический аспект войны.

Вместе с тем признание за войной метафизического формата никоим образом не означает апологию войны. Напротив, ужас войны как раз и состоит в той неохватной силе, которой обладает война, в том соблазне, которым являлась и является война для человечества. И предупреждение об этом могуществе, на наш взгляд, способно помочь (но скорей всего – не сможет) снизить вероятность возникновения новых войн. Чудовищная в своей безграничности мощь войны, метафизическое качество войны, хотелось бы надеяться, должно остановить количество войн – и в этом антивоенный (однако, не пацифистский) смысл метафизики войны.

Список имен интеллектуалов всех времен и народов, отмечавших сакральную значимость войны, практически бесконечен (как и сама война). Можно упомянуть Э. Брайтмана, М. Колкинса, У. Хоккинга, Р. Нибура, Р. Арона, Д. Бедермана, Д. Элтинга, Б. Лиддел-Гарта, Д. Фуллера, Ф. Фюре и многих других, посвятивших этой теме не одну сотню страниц интеллектуальных трактатов.

Война, несомненно, является одним из важнейших нацио- и личностно-формирующим фактором. Коллективность войны, сплоченность нации в военном единении, устремленности к “одной на всех победе” (Б. Окуджава) коренным образом отличает войну от индивидуальных актов насилия. Р. Кайуа писал о войне как условии преобразования нации: “Война предстает ориентиром в течение времени. Она рассекает всю жизнь нации. С нею каждый раз открывается новая эра; с ее началом кончается старое время; а когда она заканчивается, то начинается новое время, самым очевидным образом отличное от прежнего” [1, 283]. Представляется, что в этом определении, в самом признании значимости войны для нации на первый план выступает не апологетика войны, но скорее понимание неизбежности войны как этапа становления нации и призыв быть готовым, или хотя бы начинать готовиться, к неотвратимому испытанию.

Нация, стремящаяся спрятаться от проблемы войны, менее готова к вызовам истории, чем нация, сознательно принимающая войну, пусть и не желающая этой войны. Моральная, интеллектуальная, психологическая и главное – духовная подготовленность к войне позволяет нации сохранить человечность перед шоком трагедии войны, устоять от маниакальных эксцессов неподготовленного к военным событиям национального менталитета. Шок от неожиданностей войны, от замалчиваемой войны, тотальный шок, за которым, как правило, следует нацистская истерия или общенациональный паралич, может быть купирован только знанием о войне, интеллектуально-духовной готовностью к испытаниям войны.

О возможности встречи литературы и войны на перекрестке неопределенности догадывалась еще античность. Задолго до теоретических выкладок Клаузевица спартанский царь Архидам настаивал: “Скрыто течение войны; многое происходит из малого, и страсть управляет событиями”. Страсть, как известно, лежит и в основании практически каждого литературного сюжета, является пружиной каждой динамично развивающейся литературной фабулы. И, вероятно, не только к военной кампании, но и к судьбе литературного произведения можно отнести слова современного исследователя феномена войны А. Голдсурси: “На события

военной кампании, особенно на битвы и осады, влияет множество обстоятельств – но исход войны, как знали римляне, во многом непредсказуем” [2, 13].

Потаенность финалов, сокрытость результатов – объединяющая литературу и войну ситуация. И неслучайно именно к античности восходит переплетение литературных и военных линий: Марк Порций Катон Старший, написавший военный трактат “О военном деле” (“De re militare”), “первый, - по выражению Г. Дельбрюка, - латинский писатель-прозаик, взявший в руку заостренную палочку для письма, стал писать как раз о военном деле” [3, 1485]. В лице Марка Порция Катона Старшего мы видим начальную точку долгого совместного пути литературы и войны.

Конечно, и ранее литературность и воинственность пересекались, достаточно вспомнить древнеегипетские надписи о завоеваниях фараонов, где литературно-пафосно рассказывается о поработанных и убитых врагах, о завоеванных землях, захваченной добыче. Но, видимо, не будет большим преувеличением утверждение, что тот смысл, который мы сегодня вкладываем в понятие войны, конкретизируется именно с возникновением той сферы творческой деятельности, которую мы определяем как литература.

Можно с достаточной долей уверенности предположить, что с появлением литературы, способностью человека письменно зафиксировать свои действия – в том числе и военные действия! – и начинает формироваться современный вариант феномена войны. Показательно, что роль литературы в придании военным действиям рельефного, исторически значимого формата, последовательно возрастает. Скрупулезный исследователь военной истории Г. Дельбрюк, например, считал, что военно-исторические трактаты Тацита имеют своим источником поэтическое произведение, и эта закономерность для военной истории Древней Руси не утрачивает свою актуальность. То, что становится воспетым в литературном произведении, – то и обретает масштабное историческое звучание, то, что остается за рамками литературного фокуса Древнего мира и Средневековья, как правило, теряет свою значимость и способность влиять на последующие этапы истории. Даже небольшие стычки, – будь это поход Германика, описанный Тацитом, или гибель Роланда в “Песне о Роланде” – получившие яркое литературное воплощение, становятся кульминацией мужества, образцом доблести, эталоном воинственности на века. Показательным является тот факт, зафиксированный исследователями Древнего Рима, что только после разгрома Карфагена в 201 г. до н. э. исторические события Рима начинают историографически, а, следовательно,

и литературно, фиксироваться. Мы видим здесь взаимосвязь, взаимообусловленность литературы и войны: серьезная война порождает исторически значимую литературу, и, наоборот, - литературное произведение, имеющее глобальное эстетическое звучание, способно придать войне грандиозный исторический формат.

Можно говорить о том, что во многих случаях именно литература создавала военную легенду, создавала легендарные имена. При этом реально историческое событие – насколько можно говорить о реальности исторического события – могло происходить и не так, каким его представляла литературная версия, но именно этот препарированный литературой факт, как правило, и входил в историю. Здесь мы опять выходим на вопрос фикциональности, рациональной непредсказуемости литературы – как и войны.

Например, тот же Г. Дельбрюк утверждал, что “о сражении при Гастингсе мы имеем очень подробные эпические повествования позднейшего времени, из которых некоторые английские исследователи все еще стараются выжать историческое содержание” [3, 2096], при этом весьма скептически оценивая историографические достижения этих “выжимок”, что вполне справедливо, и критически отзывался об исторической ценности подобных “эпических повествований позднейшего времени”. Но перед литературой и не стояла никогда задача дать полностью соответствующее реальности описание. Скорее, напротив, увеличение степени фикциональности, т. е. степени вне-рациональности, становится уже в литературе Древнего мира, и Древней Руси в частности, развивающимся и нарастающим процессом.

А. Голдсуорти писал об этой специфике древней литературы: “Многие древние историки начинают свои работы с торжественных обещаний строго придерживаться фактов. Но при этом они должны были создать текст, который будет читаться с интересом и производить яркое впечатление, ибо задачей исторических трудов было не только сообщать информацию, но и развлекать. Не исключено, что последнее считалось даже важнее. Иногда личная или политическая предвзятость приводила к сознательному искажению истины, в других случаях недостатки сведений или их полное отсутствие дополнялись вымыслом, часто с использованием традиционных риторических приемов” [2, 15]. Литература изначально, на самом раннем этапе создания описаний военных действий, ощущала свою призванность как символической системы, как способа придать реальности войны – как правило, анти-эстетичной и анти-гуманной – глубоко символический, а для древней литературы еще и сакральный характер.

Не случайно один из авторитетных исследователей древнерусской литературы А.Н. Робинсон предлагал назвать литературный метод Средневековья “символическим”: древнерусская литература “...читалась и почиталась не как собрание занимательных “историй” (средневековая “беллетристика”), а как сама историческая правда, символически познанная” [4, 213]. В этом преобразовании правды – правды о войне – и находит себя древнерусская литература как яркий культурный феномен Древнего мира и Средневековья.

Перекресток недостоверности, где встречаются литература и война, выводит нас к глобальной проблеме принципиальной возможности познать прошлое. Глядя из современности в глубины “колодца прошлого” (Т. Манн), можно увидеть только отдельные искорки ушедших событий. Хотелось бы привести развернутую цитату, посвященную этому вопросу, из книги М. И. Стеблина-Каменского “Мир саги. Становление литературы”: “Точно установить можно только некоторые отдельные факты прошлого, так сказать, его скелет, а именно только то, что имеет значение для всего данного общества, но отнюдь не все единичные факты прошлого или все, что происходило с отдельными лицами в их частной жизни. Действительность прошлого во всей ее живой полноте не может быть содержанием точного сообщения, представляющего собой историческую правду... Во всей ее живой полноте действительность прошлого может быть только синтезирована, воспроизведена в результате творческого обобщения, т.е. может быть содержанием произведения, назначение которого - вызвать яркое и живое представление о действительности прошлого, а не сообщить о нем точные сведения. Но такое обобщение единичных фактов прошлого уже не правда в собственном смысле слова, а “художественная правда”, т.е. вымысел... Таким образом, из двух правд о прошлом, возможных для современного человека, одна – это правда в собственном смысле слова, но она - не искусство; другая – это искусство, но она, в сущности, - неправда. Другими словами, для современного человека, с одной стороны, возможна правда о прошлом, которая, как ему самому известно, - неправда, а с другой стороны, для него несовместимы искусство и в собственном смысле слова правда” [5, 21-22]. Правда войны, как она есть, сокрыта за пологими веков, а литература способна сделать эти пологи лишь чуть более прозрачными, несомненно, искажая при этом прошлое, но, все-таки позволяя хотя бы контурно представить, что же происходило в те ушедшие времена.

Поэтому, говоря об исторической недостоверности памятников древнерусской литературы и осуждая их за это, принижая их историографическую значимость, мы де-

лаем принципиальную ошибку, забывая о том, что задача древнерусской литературы о войне была совсем иной: не передать в полной сохранности исторический факт, что в принципе невозможно, а сделать его импульсом к духовному росту читающего.

И результатом воздействия таких идей, преподнесенных в формате воинской повести, становится изменение мировоззрения в целом, что в свою очередь определяет изменения уже в литературе. Яркий тому пример – отмеченная Д. С. Лихачевым особенность изменения тематики древнерусских воинских повестей: “... следует обратить особое внимание на то, что рассказы о победоносных завоевательных походах русских князей в чужие земли характерны лишь для ранних воинских летописных повестей. Более поздние повести в своем подавляющем большинстве посвящены обороне русских земель от внешних врагов, теме защиты Родины. Дело тут не только в том, что походы в чужие земли становятся реже, а оборонительные чаще, но и в моральной стороне дела. Создаются высокие этические представления об истории, войнах, сражениях. Все чаще встречаются в русской литературе описания героической гибели храбрых воинов, защищающих Русскую землю, а не нападающих на другие страны” [6, 112].

Трансформация восприятия войны от агрессивной к оборонительной отражает динамику религиозных представлений Древней Руси, а следовательно, позволяет увидеть те особенности духовного осмысления войны, которые определяли духовный мир наших предков, закладывали основания современного духовного отношения к батальности.

Библиография

1. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. – М.: ОГИ, 2003.
2. Голдсуорти А. Во имя Рима. Люди, которые создали империю. – М.: АСТ, 2006.
3. Дельбрюк Г. История военного искусства в рамках политической истории – СПб.: Наука, 2001.
4. Робинсон А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе Средневековья (XI-XIII вв.). – М.: Наука, 1980.
5. Стеблин-Каменский М.И. Мир саги. Становление литературы. – Л.: Наука, 1984.
6. Лихачев Д. С. Литература-реальность-литература. – Л.: Наука, 1984.

УДК 27-75

Протоиерей Сергей Иванович Рубежанский,
кандидат философских наук,
заведующий кафедрой миссиологии
Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород,
rubej31@mail.ru

Теодицея как неотъемлемый путь миссионера

Аннотация. В статье рассматривается теодицея как религиозно-философская доктрина, стремящаяся примирить существование зла и несовершенства в мире с благостью, премудростью, всемогуществом и правосудием Творца. Особый акцент в статье делается на рассмотрение теодицеи как неотъемлемой составляющей в работе миссионера. К основным выводам можно отнести следующее: существует ряд религиозно-философских воззрений рассматривающих и решающих вопросы теодицеи, основной путь решения проблем теодицеи предложили великие учителя Церкви: Климент Александрийский, Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Нисский.

Ключевые слова: религиозная философия, теодицея, миссиология.

Archpriest Sergei I. Rubezhanskiy
PhD,
head of the department of missiology
of the Belgorod Orthodox Theological Seminary
(with missionary orientation)
Russia, Belgorod
rubej31@mail.ru

Theodicy as an imprescriptible way of a missionary

Abstract: The article discusses theodicy as a religious and philosophical doctrine that seeks to reconcile existence of evil and imperfection in the world with the good-

ness, wisdom, almighty and justice of the Creator. A particular emphasis is done on theodicy as an imprescriptible part in a work of a missionary. The main conclusions are as follows: there are a number of religious and philosophical views considering and solving theodicy problems, the main way of solving the problems of theodicy was offered by great teachers of the Church: Climent of Alexandria, Athanasius the Great, Basil the Great, Gregory of Nyssa.

Key words: religious philosophy, theodicy, missiology.

Термин “теодицея” впервые был использован немецким философом Готфридом Вильгельмом Лейбницем в 1710 году, в трактате “Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и первопричине зла”. Дословно теодицея переводится как “Богооправдание” от древнегреческого Θεός “Бог” и δική “право, суд”. Данное религиозно-философское учение призвано оправдать управление вселенной добрым Существом, несмотря на наличие зла в мире. Миссионерам в своей работе очень часто приходится сталкиваться с вопросами от людей касательно наличия несправедливости, болезней и зла в нашем мире. Для многих людей данный вопрос становится камнем преткновения на пути к Богу. Но что считать злом? Является ли оно существом, или зло – это только действие (противодействие), направленное на отрицание и неприятие Божией воли?

Понятие Бога как Абсолюта включает в себя три основные составляющие (совершенства): Бог есть абсолютное, совершенное физическое начало сущего (Бог всемогущий); Бог есть абсолютное духовное начало (Бог всеведущий); Бог есть совершенное, всеблагое начало, абсолютный источник справедливости и милосердия (Бог всеблагий). Основываясь на данных качествах Бога, возникает, опирающийся на когнитивный диссонанс, вопрос: почему Бог допускает зло? Рассмотрим ряд религиозно-философских схоластических воззрений на данную проблематику.

Согласно мнению самого Лейбница: “Зло можно понимать метафизически, физически и морально. Метафизически зло состоит в простом несовершенстве, физическое зло – в страдании, а моральное зло – в грехе” [5, с. 234]. Объясняя наличие первого вида зла, Лейбниц утверждает, что он неизбежен, поскольку мир не может быть равным по совершенству Богу, потому что только Бог есть существо всесовершенное: “Мир есть мир существ ограниченных, следовательно, несовершенных; возможное совершенство наилучшего мира заключается лишь в исчерпывающем разнообразии степеней совершенства этих существ.

Неизбежность метафизического зла в мире указывает на неизбежность степеней счастья и нравственности составляющих его существ и, следовательно, если не объясняет всецело факт страдания и греха, то оправдывает необходимость большего или меньшего физического и нравственного добра [5, с. 136]. Необходимо осмыслить и принять, что цель мира не только в земном благе человеческом, но и в жизни после смерти. То есть цель мира объемлет собой все видимое и невидимое мироустройство. Основываясь на этом утверждении, мы должны принять тот факт, что частное зло может служить средством более великого блага в общем плане нашего мироздания. Готфрид Вильгельм Лейбниц полагал, что зло придает всему существующему в мире многоцветность и объемность: “Ценностное разнообразие сущего – вот что оправдывает существование зла в мире. Зло не делает жизнь хуже, скорее оно предает жизни дополнительный интерес и делает ее менее скучной” [7, с. 37].

Понятие справедливости присуще каждому человеку и оно лучше всего определяется понятием соразмерности между деянием и воздаянием (за каждый грех человек должен дать ответ, за каждое преступление должно следовать наказание). Но лишь наличие свободной воли (правовой дееспособности) в человеке делает его деяние ответственным перед законом, а вина – неотъемлемая составляющая, определяющая, совершил ли человек преступление по своей воле или нет. Порядок и естественные законы являются первичным условием нормального развития человека как свободного существа. Бог создал их для достижения своих целей по отношению к человеку, чтобы человек, опираясь на свободную волю (являющуюся источником благ, греха и страданий), исполнил свое предназначение. Примечательно замечание К.С. Льюиса о том, что Всемогущий не может создать общество свободных душ, не создавая непреклонной и независимой природы: “Непредвидимые нами чудесные вмешательства могут только затруднить и даже уничтожить возможность осознанного выбора (то есть свободной воли)” [6, с. 145].

Иван Александрович Ильин предлагает нашему вниманию следующее утверждение: “Зло – это живущее в нашей душе страстное тяготение к разнузданности, к разгулу дурных страстей, что ведет к духовному распаду личности, распаду духовного ее “костяка”. Примерами внутреннего зла могут служить агрессия в любых ее формах, ненависть, ожесточение, своенравие, эгоизм, всякое отвлечение от Божественного. Настоящее местонахождение зла (как и добра) – душевно-духовный мир человека” [4, с. 19].

В классической философии свобода – это характеристика действия, которое должно быть совершено совершенно: во-первых, со знанием и пониманием объективных ограничений; во-вторых, по собственному произволению (без принуждения); в-третьих, в условиях выбора возможностей; в-четвертых, в результате правильного (должного) решения. Благодаря данному Богом разуму человек способен совершать свой выбор: склоняясь к добру или нет. Апостол Павел определяет истинную свободу в обязательном сопряжении с преданностью Христу, которая, как следствие, реализуется через благодать. Князь Е.Н. Трубецкой, вдохновленный учением апостола Павла, указывает на обязательное условие “содружества” человека и Бога – свобода воли: “Тот дар свободы, данный человеку, который с первого взгляда кажется несовместимым с мыслью о любви Божией, на самом деле представляет собой необходимое ее обнаружение и явление: только в отношении к существу свободному любовь может обнаружиться во всей своей полноте” [9, с. 110]. Основываясь на Священном Писании, можно утверждать, что Любовь Бога к нам предполагает такие жизненные испытания, которые призваны формировать наш характер: огонь страданий закаляет веру (1 Пет. 1:6-7, 5:7-10); боль может служить нравственным напоминанием или предупреждением (1 Кор. 11:27-32, 2 Кор. 12:7-10); благодаря страданию мы учимся понимать и поддерживать тех, кому больно (2 Кор. 1:3-7).

Обратим наше внимание и на онтологический вариант теодицеи одного из Отцов христианской церкви IV в. – святого Аврелия Августина Блаженного, который включает в себя два аспекта – метафизический и эстетический. Первый аспект основывается на утверждении, что зло не имеет онтологического основания и исходит из возможной изменчивости вещей. Второй аспект наделяет зло лишь видимостью, которая имеет отрицательное значение с ограниченной человеческой точки зрения, но в целостной картине мира оказывается благом. Поскольку зло в мире существует только относительно: в идее отсутствия, недостатка, отрицания бытия.

По нашему мнению, великим учителям Церкви: Клименту Александрийскому, Афанасию Великому, Василию Великому, Григорию Нисскому удалось изложить полное и исчерпывающее решение проблем теодицеи. Это решение приобрело для современности классическую форму, являющуюся общепризнанной во всем Христианском мире. Зло вошло в мир с грехопадением, но зло не является чем-то субстанциальным, оно есть недостаток добра: “Всякое зло есть ничто, хотя бывает и не-сущее; благой тождествен сущему, противоположно же благу злое или

дурное, как противоположно сущему не-сущее, откуда следует, что дурное и злое есть не-сущее” [3, с. 360]. В данном пояснении зло существует как относительное лишь для того, чтобы отличить добро: “Ведь если зла нет, то добродетель и порок – одно и то же и в целом, по отношению к другому целому, и в сопоставимых частностях, и уже не будет злом то, что борется с Добром” [3, с. 364].

На протяжении всей истории церкви ее пастырям приходилось “оправдывать” Бога за зло в этом мире. Каждое поколение новообращенных христиан приходит к теме теодицеи и каждый раз на плечи пастырей-миссионеров возлагается задача выстроить в умах неофитов концепцию целостного православного мировоззрения. Данная концепция позволит разрешить хотя бы основные, когнитивные противоречия, принять в полноте учение о спасении и устремить свой взор на встречу Христу Спасителю.

Библиография

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. – М.: АСТ, 2005. – 333 с.
2. Блаженный Августин. Энхиридон, или о Вере, Надежде и Любви. – Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. – 416 с.
3. Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
4. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою / И.А. Ильин. ProetContra: полемика вокруг идей И.А. Ильина о сопротивлении злу силою. – М.: Айрис-Пресс. 2007. – 573 с.
5. Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла // Сочинения в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1989. – 554 с.
6. Льюис К.С. Страдание. М.: Гнозис: Прогресс, 1991. – 172 с.
7. Назаров В.Н. Введение в теологию. – М.: Гардарики, 2004. – 319 с.
8. Соловьев В.С. Оправдание добра. – М.: Республика, 1996. – 479 с.
9. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М.: АСТ, 2011. – 396 с.

**МАТЕРИАЛЫ ЧЕТВЕРТЫХ ИННОКЕНТИЕВСКИХ
МЕЖДУНАРОДНЫХ МИССИОНЕРСКИХ ЧТЕНИЙ
“ПРАВОСЛАВНАЯ ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ: ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ,
ДОГМАТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ, СОВРЕМЕННЫЕ АСПЕКТЫ”
(октябрь 2020 г.)**

УДК 271-7

Протоиерей Сергей Митрофанович Дергалев,
кандидат философских наук,
проректор по учебной работе Белгородской Православной
Духовной семинарии (с миссионерской направленностью),
доцент кафедры философии и теологии НИУ “БелГУ”,
Россия, г. Белгород,
pmmc@mail.ru

Афон: опыт пребывания и современное состояние

Аннотация. Статья посвящена опыту пребывания и современному состоянию святой горы Афон. В статье идет речь об опыте паломничества на святую гору Афон. Дается характеристика современного состояния подвижничества на святой горе. Проводится анализ различных идей, связанных с признанием так называемой «Православной церкви Украины».

Ключевые слова: святая гора Афон, подвижничество, монах Гариил Карейский, архимандрит Ефрем (Куцу).

Archpriest Sergey M. Dergalev,
PhD, vice-rector for academic affairs
of the Belgorod Theological seminary (with missionary orientation),
associate professor of philosophy and theology department of NRU BelsU”
Russia, Belgorod,
pmmc@mail.ru

Athos: an experience of residence and a current state

Abstract. The article is devoted to an experience of residence and a current state of the holy Mount Athos. The article deals with an experience of pilgrimage to the holy

Mount Athos. The article describes a current state of asceticism on the holy Mount. The analysis of various ideas related to the recognition of the so-called “Orthodox Church of Ukraine” is carried out.

Key words: mount Athos, asceticism, the monk Gariel the Athonite, Archimandrite Ephrem (Kuts).

В 2014 г. вместе с несколькими паломниками мы посетили святую гору Афон. В 2021 г. приходится вернуться к теме Афона в силу произошедшего разделения в православном мире из-за того, что Константинопольский патриархат легализовал группу раскольников на Украине в виде так называемой «Православной Церкви Украины». К этой теме в статье вернемся несколько позже. В начале, напомним несколько фактов, о святой горе Афон.

Греция (официальное название – Греческая Республика) – государство в Южной Европе. Население, по оценочным данным на 2017 год, составляет около 10,8 миллионов человек, территория — 132 000 км². Занимает восемьдесят четвертое место в мире по численности населения и девяносто пятое по территории [3].

Афон – это название горы и одноименного полуострова (также известного как «Святая гора») в северо-восточной части Греции неподалеку от города Фессалоники. В системе административных районов Греции имеет название «Автономное монашеское государство Святой горы» [1].

Попасть на г. Афон можно на пароме из г. Уранополис. На полуострове располагается монашеская республика, состоящая из 20 крупных монастырей, а также многочисленных скитов и калив (калива (в переводе «хижина») – отдельная постройка на Святой горе Афон, предназначенная для проживания монахов (чаще всего от одного до трех, но не более шести)). В настоящий момент времени на Афоне проживает около 3000 человек. Для сравнения: только в одном Свято-Пантелеймоновом монастыре до октябрьского переворота 1917 г. проживало около 2000 человек, а всего на Афоне тогда было около 11000 человек.

20 июля 2014 г., воскресенье. Итак, я и еще несколько моих друзей решили совершить паломничество на Святую гору. Вечером мы приехали на железнодорожный вокзал г. Белгорода, чтобы на поезде попасть в Москву. Тут нас ждало первое искушение. Билеты покупались через Интернет. Но проводник сказал, что нас нет в списке пассажиров. Позже билеты обнаружили, и нас пустили в вагон поезда.

Вечером я попросил проводницу положить наш завтрак в холодильник, т.к. в вагоне было очень жарко.

21 июля, понедельник. Утром нас постигло еще одно искушение. Проводница долго не могла найти наш завтрак. Позже нашла его в морозильнике, и на завтрак нам с трудом удалось подкрепиться ледяными яйцами и замерзшими помидорами.

Приехав в Москву, мы с железнодорожного вокзала отправились в аэропорт. Летели из Москвы до Фессалоник, т.к. именно там располагается ближайший аэропорт, от которого можно добраться до г. Уранополис. В Фессалониках нас ждало такси и еще один опытный паломник-проводник со знанием греческого языка. На такси до Уранополиса мы добирались около 2 часов. В Уранополисе мы поселились в отеле, т.к. паром на Афон ходит утром.

22 июля, вторник. После того как получили диамонитирионы (диамонитирион — специальное письменное разрешение на посещение Святой горы Афон, обязательное для всех гостей), мы поплыли на Афон на пароме «Достоинство есть». Первая точка нашего пребывания — монастырь Ксенофонт (монастырь основан в X веке греческим вельможей Ксенофонтом, от имени которого и получил свое название. Сегодня в монастыре живут 30 монахов). Как нам показалось, это один из самых строгих монастырей, в которых мы побывали. Из монастыря Ксенофонт мы пешком пошли в расположенный неподалеку монастырь Дохиар (название монастыря (Дохиар — келарев) происходит от того, что его основателем был игумен Евфимий, бывший также келарем лавры св. Афанасия). Сегодня в монастыре живут 50 монахов), чтобы приложиться к чудотворному образу Божьей Матери «Скоропослушница». В архондарике монастыря Дохиар на стене висела необычная картина, изображающая монашеское искушение страстью чревоугодия. Из полотна следовало, что многие погибают для вечной жизни из-за этой страсти. На картине на греческом языке было написано «Тайноядение монаха».

23 июля, среда. Были на утренней службе в монастыре Ксенофонт, в состав которой входили: полунощница, утренняя, часы, литургия. Общая продолжительность службы — около 3,5 часов. В этот же день отправились пешком в Свято-Пантелеймонов монастырь. Большую часть пути мы проехали на тракторе, который подобрал нас в самом начале пути, это доброе дело сделал один из монахов монастыря, совершенно нам незнакомый. В Свято-Пантелеймоновом монастыре мы пробыли недолго, т.к. там не принимали паломников в связи с подготовкой к престольному празднику. Из Свято-Пантелеймонова монастыря мы отправились на пароме «Святая Анна» в одноименный скит.

Скит святой Анны находится в южной части Святой горы неподалеку от самой высокой точки полуострова, где и располагается сама гора Афон высотой 2033 м. Подъем в скит – непростая задача. Он расположен на высоте 300 м (для сравнения: 9-этажный дом – 27 метров высотой). В жару более 30 градусов нужно было подняться на высоту 100-этажного дома. На это ушло больше часа. Отправились мы туда для встречи с известным афонским старцем Иоанном (греки называют его «папа Янис»). На тот момент времени меня интересовало много вопросов. Один из них был такой – прихожанин из моего храма встречался с девушкой, которая мне не очень нравилась, и я задал старцу этот вопрос. Папа Янис ответил: «Если любят друг друга, то разлучать их не нужно». Я был в недоумении от ответа, т.к. считал, что то, что испытывают друг к другу молодые люди с православной точки зрения трудно назвать любовью. Возможно, старец это и имел ввиду. Позже молодые люди расстались.

В скиту святой Анны мы увидели необычную икону – святая праведная Анна держит на руках Богородицу, Которая в свою очередь держит Господа нашего Иисуса Христа. Руководил нашим пребыванием в скиту святой Анны мирянин по имени Антоний, который имел семью, но при этом жил интенсивной духовной жизнью и много раз общался с прп. Паисием Святогорцем. После того как Антоний ушел на пенсию, он перебрался в скит святой Анны и готовился стать монахом. Антоний напомнил нам два завета прп. Паисия: 1) духовная жизнь – это самое главное; 2) верующий человек обязательно должен иметь духовника. Приведу здесь еще одно важное высказывание прп. Паисия Святогорца: «Люди не постигли еще глубочайшего смысла жизни. Они не верят в жизнь иную. Все их мучения начинаются с этого. Люди недовольны тем, что имеют, подмешивается эгоизм, и они мучаются. Бог любит всех людей. Каждому человеку Он дал то, что ему полезно: рост ли, отвагу ли, красоту или что-то еще. Он дал человеку то, что может помочь ему спастись, если он употребит это с пользой» [7, с.355]. Антоний вечером устроил многонациональную службу – малое повечерие на 4-х языках: греческом, славянском, сербском и болгарском. Вечером после службы мы много общались за чаем. На следующий день на литургии, которая служилась на греческом языке, мне, как священнику, доверили читать «Символ веры» и молитву «Отче наш» на церковнославянском языке. Во время пребывания в скиту мы посетили келью, в которой подвизался прп. Герасим Кефалонийский (1506–1579 гг.). Для меня скит святой Анны остался символом простоты во Христе.

24 июля, четверг. Группа отправилась на пароме «Святая Анна» в Дафни (используется в основном как порт и главная отправная точка для монашеского государства

Святой горы – в Дафни ежедневно приходят и уходят паромы из города Уранополис, Халкидики. Греческая национальная перепись населения 2001 года зарегистрировала в Дафни 38 человек) – небольшое поселение-пристань на западной стороне полуострова. Наш путь лежал в Кареею (по-гречески слово «кариа» означает «ореховое дерево», и на самом деле в здешних окрестностях растет много орешника) – столицу полуострова. Здесь располагается Протат (Протат — центральный исполнительный соборный орган управления Святой Горы Афон, в который входят представители 20-ти монастырей Афона, избирающиеся каждый год своими монастырями), представительства всех святогорских обитателей, резиденция губернатора Афона, полицейский и таможенный участки, почта-телеграф, медицинский пункт, несколько магазинов, небольшая гостиница, пекарня и кафе. В магазине продуктов меня удивила надпись над одной из полок на русском языке – «Русские продукты».

В Карее мы жили в представительстве монастыря Эсфигмен (Эсфигмен – означает в переводе «зажатый», т.к. монастырь лежит у моря, окруженный тремя холмами). Сам монастырь Эсфигмен сейчас не подчиняется Протату, а братия считает себя пребывающей в юрисдикции старостильной «Истинно-православной церкви Греции», возглавляемой архиепископом Каллиником (Сарандопулосом). В свое время в этой юрисдикции рукополагали епископы епископы РПЦЗ (первый раз это происходило в 1960 г.). Протат решил, что теперь монастырем Эсфигмен будет называться представительство этого монастыря в Карее. Здесь нас встретили очень тепло – накормили вкусно и обильно. После трапезы мы отправились в келью прп. Паисия Святогорца. Очень хотелось побывать на том месте, где подвизался этот святой старец. Его калива располагается в получасе ходьбы от Карее. Иеромонах, который жил в келье прп. Паисия Святогорца, посоветовал на обратном пути зайти в каливу, где проживал известнейший афонский подвижник – старец Гавриил Карейский. Мы о нем ничего не знали, но беседа с ним произвела глубочайшее впечатление: от него прямо исходили волны любви, а те советы, которые он давал, были воистину святоотеческими. Вот один из его советов: «Любую трудную проблему во взаимоотношении с другим человеком нужно решать с помощью личного молитвенного подвига и любви». Приведу еще одно из его высказываний: «Наших детей мы учим не тому, чему хотим, и не тому, что знаем, а тому, чем мы сами являемся» [5].

После того, как Константинопольский патриархат признал раскольников на Украине, единственным человеком на Афоне кто обличил патриарха Варфоломея в «Открытом послании Вселенскому патриарху», оказался старец Гавриил Карейский [2].

Вот что он пишет в послании по отношению к признанию раскольников на Украине: «Вы «восстановили в священном сане» нераскаянных раскольников Украины» [2]. Там достаточно много различных очень серьезных и обоснованных обвинений в адрес Константинопольского патриарха Варфоломея. Монах Гавриил указывает на то, что патриарх Варфоломей наделяет статусом церкви монофизитов, католиков и протестантов, хулит святых отцов, не признает правил святых апостолов, святых Поместных и Вселенских соборов, святоотеческого предания. Проповедует ересь «языческого культа Земли» и делает много другого, что не соответствует статусу первого из равных среди глав православных церквей. Не будем пересказывать их полностью, т.к. любой желающий легко может с ними ознакомиться. Подведем итог послания. В своем послании старец Гавриил называет патриарха Варфоломея врагом Святой Троицы и Божьей Матери и призывает его к покаянию. В его послании к патриарху видна вся боль старца за происходящие события в мировом Православии.

Удивительно, но не менее известный подвижник со святой горы Афон Ефрем (Куцу), архимандрит Константинопольской православной церкви, настоятель Ватопедского монастыря на Афоне занял противоположную позицию. Архимандрит Ефрем (Куцу), давая интервью в ходе прямой трансляции, организованной 10 декабря 2020 г. на YouTube-канале «Царский крест», сказал следующее: «К сожалению, мы никак не можем помочь в решении этой проблемы, это другой уровень, это конфликт двух Синодов, двух Церквей – Московского и Вселенского. Мы молимся, чтобы единство вернулось, мы делаем все, что в наших силах» [6]. Данное событие упоминается на сайте Союз Православных журналистов [8]. Многие православные в России считают, что Святая гора Афон – место, где подвизается цвет монашества. И часто бывает так, что то мнение, которое сообщается на Афоне, оказывается гораздо более авторитетным, чем мнение архиереев. Всегда считалось, что архимандрит Ефрем истинный защитник Православия. И что же он говорит в свое оправдание? Он называет единственную причину своего решения – это то, что Афон административно подчиняется Константинопольскому патриархату и, что патриарх Варфоломей будет очень недоволен несогласными с его мнением [6]. Так что же происходит с Афоном? Ответ на этот вопрос мы находим в публикации митрополита Пирейского Элладской Православной Церкви Серафима (Мендзелопулоса). Краткий пересказ его статьи можно увидеть на сайте Союз Православных журналистов в статье «Истина или Фанар: что ближе современным монахам Святой Горы Афон» [4]. Митрополит Серафим пишет: «С душевной болью мы обнаруживаем, что, к сожалению, современная гора Афон,

некогда оплот Православия, волнорез ересей, даровавший миру целый ряд святых, подвижников и исповедников веры, не имеет ничего общего с Афоном нашей юности, существовавшим около 35 лет назад» [4]. Продолжая свой анализ проблем современного Афона, митрополит делает вывод: «Сегодня мы видим Афон, духовно неузнаваемый, напуганный и поработанный своей церковной властью, готовый подчиниться приказам Фанара, даже если во многих случаях они не соответствуют истине... Мы видим Святую Гору без пульса и жизненной силы... Святую Гору, которая колеблется между ересью и православием, неспособной сформулировать богословский дискурс, неспособной выступить против ереси и тех, кто ее продвигает, откуда бы они ни исходили» [4]. Мнение митрополита Элладской Церкви для многих из православных могут стать очень важным эталоном, с помощью которого мы должны понять, что Церковь всегда призывала всех нас к трезвению. Теперь ясно, что многие представители Афона которых мы считали светочами Православия, выбрали служение Фанару вместо служения Христу. Поэтому они уже не могут быть для нас маяками и руководителями в духовной жизни. Если монахи боятся выступить против ереси из-за человекоугодия или страха за свое место, то это уже не пример для подражания, а повод для сожаления.

Но вернемся к нашему путешествию. После возвращения в Эсфигмен, мы пили кофе вместе с иеромонахами монастыря за одним столом, при этом обсуждая вопросы мировой политики, ситуацию на Украине и возможность единения православных во всем мире. После продолжительной беседы один из иеромонахов монастыря свозил нас в паломническую поездку в монастырь Пантократор (Пантократор, или Вседержитель). В монастыре Пантократор мы имели возможность приложиться к чудотворному образу Пресвятой Богородицы «Геронтисса». Главное впечатление от пребывания в монастыре Эсфигмен – любовь.

25 июля, пятница. После утренней службы мы отправились побродить по Карее, и в том числе посетили бывший русский скит апостола Андрея, в котором находится второй по величине храм на полуострове в честь св. ап. Андрея. Далее наш путь лежал в монастырь Каракалл (монастырь получил свое название от имени первого ктитора – Антония Каракалла). В монастыре Каракалл я познакомился с монахом Силуаном из Украины. После долгой беседы он посоветовал обратиться за духовным советом к архимандриту Титу из монастыря Кутлумуш (Кутлумуш – это испорченное турецкое слово кур-тур-муш (освобожденный от врагов); название это дано по поводу скрытия его туманом от разрушителей, искавших обитель с враждебными мыслями), подвижнику из России.

26 июля, суббота. После утренней службы, литургии и завтрака наша группа разделилась. Два человека отправились в Иверский монастырь. А еще двое отправились вновь в Карею, чтобы попасть в монастырь Кутлумуш, который находится в 5 минутах ходьбы от Кареи. Зайдя на территорию монастыря Кутлумуш, я сказал послушнику, который подметал двор: «I want to see priest Tit» («Я хочу видеть священника Тита»). И получил ответ на чисто русском языке: «Вы что, из России?» Он оказался русским и помог нам найти архимандрита Тита. У меня состоялся длинный разговор с архимандритом Титом, который уже много лет проживает в монастыре Кутлумуш. Беседа с ним для меня была содержательной и полезной. Выяснилось, что около трети подвижников этого монастыря – русские. После этого мы вернулись в Иверский монастырь.

27 июля, воскресенье. После служб в Иверском монастыре мы возвратились в Карею, затем на пристань Дафни. Далее отправились в монастырь Хиландар (сербский). Там находится одна из самых знаменитейших икон Пресвятой Богородицы – «Троеручица». Именно перед этой иконой молился прп. Иоанн Дамаскин и получил исцеление.

28 июля, понедельник. После службы и завтрака мы ждали автобуса, чтобы отправиться на пристань и уже покинуть Афон. Здесь с нами произошло любопытное событие.

Мы присели отдохнуть в беседке рядом с виноградной лозой. Лоза не простая – легендарная лоза старца Симеона, основателя монастыря, растущая на его могиле. Если человек совершает особое молитвенное правило, пост, а также употребляет в пищу ягоды и косточки с этой лозы, то это приносит родительское счастье бездетным. Вдруг к ногам одного из паломников, покружившись в воздухе, упал листочек с благословенной лозы. Он поднял его и положил в карман как благословение со Святой горы.

Группа тем временем двинулась к воротам монастыря со всеми вещами, готовясь к отъезду на автобусе. Пройдя метров 150, мы обратили внимание, что паломник, взявший лист, зачем-то свернул к канцелярии монастыря, зашел внутрь, но очень быстро вышел оттуда. И... пошел назад, в сторону могилы старца Симеона. Когда запыхавшийся брат снова присоединился к нам, мы не удержались от расспросов: «Что случилось?» Рассказ брата привел нас в смущение. Оказывается, он заходил в канцелярию спросить разрешения на... вывоз упавшего листочка. И один из монахов очень строго запретил ему: «Нельзя! Положи туда, где взял!» Брат беспрекословно повиновался — вернулся к могиле, положил листочек на землю. И пошел обратно в канцелярию отчитаться.

Было понятно, что, конечно же, никто не собирает эти листья. Их в течение дня подметут и выбросят. И братьям этот запрет вначале показался бессмысленным, нелепым. Но, подумав над ситуацией, все согласились, что так и должно быть. Ведь за всем, что происходит в нашей жизни, стоит Господь. Он проверяет наше послушание даже в таких мелочах.

Брату, взявшему лист, доктору наук, профессору и преподавателю столичного вуза, хватило смирения без вопросов выполнить возложенное на него послушание. Экзамен на смирение им был успешно пройден. Через него Господь учил смирению всех нас.

Далее мы отправились на автобусе на пристань, сели на паром и вернулись сначала в Уранополис, а затем в Фессасалоники, где поселились в гостинице.

Несколько слов в отношении питания. Во всех монастырях нас встречали стаканом холодной воды с лукумом, кофе и маленькой дозой виноградной водки – ракии. Рыбу за время пребывания давали 2 раза, столько же раз яйца. Вся остальная пища – вермишель, бобовые, чечевица и трудно распознаваемые овощи. Порции большие, кормят 2 раза: один раз после литургии, второй – после вечерней службы. В постный день одна трапеза.

29 июля, вторник. Утром мы поехали в Суроти, в монастырь, в котором похоронен старец Паисий, где приложились к кресту на его могилке. По возвращении в Фессасалоники посетили храмы с мощами свв. Димитрия Солунского и Григория Паламы.

30 июля, среда. Утром вылетели в Москву.

Подведу некоторые итоги поездки.

1) Самые сильные впечатления остались от трех монастырей. Ксенофонт – сама строгость. Скит святой Анны – сама простота. Эсфигмен – сама любовь. Афон может быть очень разным.

2) Духовная жизнь в монастырях Афона – это каждодневный подвиг. Их обычное богослужение занимает по времени столько, сколько у нас идут великопостные службы на первой седмице. Результат этого подвига следующий. Все известные современные русские старцы – архим. Ипполит (Халин) (отошел ко Господу в 2002 г.), архим. Власий (Перегонцев) из Боровского монастыря, схиархим. Илий (Ноздрин) – по многу лет жили на Афоне.

3) Большой трудностью был языковой барьер. Поэтому в греческих монастырях трудно было сохранять внимание на службе. На службах я читал правило с кафизмами, акафистом и чтением Евангелия на церковнославянском языке. Один мой знакомый, который многократно бывал на Афоне, чтобы решить проблему языка, посещал только русскоязычные монастыри, скиты и каливы.

4) Кроме встреч со святынями, а их на Афоне огромное количество, очень важны встречи и беседы с носителями афонской духовной традиции.

5) В своем современном состоянии Афон постепенно утрачивает свое значения форпоста для всего православного мира. Пока там есть еще подвижники, которые не боятся обличать неправоту даже Константинопольского патриарха, но таковых становится все меньше. Ведь открытое письмо старца Гавриила Карейского не подписал ни один из настоятелей Афонских монастырей и это весьма прискорбно. Но, слава Богу, позицию старца Гавриила Карейского поддерживает достаточное количество верующих архиереев, монахов и мирян во многих Поместных Православных Церквях.

Библиография

1. Афон. Материал из Википедии. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D1%84%D0%BE%D0%BD>

2. Гавриил Карейский. Монах ОТКРЫТОЕ ПОСЛАНИЕ ВСЕЛЕНСКОМУ ПАТРИАРХУ ОТ СТАРЦА ГАВРИИЛА СВЯТОГОРЦА. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/125365.html>

3. Греция. Материал из Википедии. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D1%80%D0%B5%D1%86%D0%B8%D1%8F>

4. Истина или Фанар: что ближе современным монахам Святой Горы Афон [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://spzh.news/ru/zashhita-very/76655-istina-ili-fanar-cto-blizhe-sovremennym-monaham-svyatoj-gory-afon>

5. Лампадист Д. Человечество спасется только покаянием. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/69618.html>

6. Настоятель Ватопеда: Афон ничем не может помочь в конфликте Фанара и РПЦ [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://spzh.news/ru/news/76410-nastojately-vatopeda-afon-nichem-ne-mozhet-pomochy-v-konflikte-fanara-i-rpc>

7. Паисий Святогорец, старец. Духовное пробуждение: в 6 т. [Текст] – М.: Изд. дом «Святая гора», 2003. Т.2. – 406 с.

8. Союз Православных журналистов. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://spzh.news/ru>

УДК 27-75

Колесников Сергей Александрович,
доктор филологических наук,
проректор по научной работе
Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
профессор Белгородского юридического
института МВД России имени И.Д. Путилина
Россия, г. Белгород
skolesnikov2015@yandex.ru

Христианская экклесиология и исторический процесс: аспекты богословского осмысления взаимоотношений Церкви и истории

Аннотация. В статье рассматривается вопрос соотносительности христианской Церкви и исторического процесса в различных историографических проектах. В качестве определяющих направлений осмысления взаимоотношений Церкви и истории рассматриваются этапы становления теологического историзма в различных персональных концепциях. Церковь как стержень истории становится основополагающим принципом в историографических построениях христианства. Система церковно-историографических координат стремилась раскрыть смысл священной истории как передачу Божественной истины. История империй как земной политической конструкции в своей грандиозности количественных событий соединяется с метафизической глубиной истории Церкви, с ее величием качественно нового миропонимания. Именно теологический историзм в ходе становления историографии дает пример результативного союза теологического и гуманитарного, позволяет наметить основные линии развития историографии в перспективе.

Ключевые слова: христианская экклесиология; теологический историзм; Церковь и история; роль Церкви в динамике исторического процесса.

Kolesnikov Sergey A.,
doctor of Philology,
Vice-rector for research
of the Belgorod Orthodox theological Seminary
(with missionary orientation),
professor of Belgorod law Institute
of the Ministry of internal Affairs of Russia
Russia, Belgorod
skolesnikov2015@yandex.ru

Christian ecclesiology and historical process: aspects of a theological understanding of the relationship between the Church and history

Abstract: the article deals with correlation between the Christian Church and the historical process in various historiographic projects. The stages of the formation of theological historicism in various personal concepts are considered as the defining directions of understanding of a relationship between the Church and history. The Church as the core of history becomes a fundamental principle in historiographical constructions of Christianity. The system of Church-historiographical coordinates sought to reveal meaning of sacred history as the transmission of divine truth. The history of empires as an earthly political structure in its grandiosity of quantitative events connects with the metaphysical depth of the history of the Church with its greatness of a qualitatively new worldview. It is theological historicism in the course of historiography formation that provides an example of a productive Union of the theological and the humanitarian, and allows us to outline the main lines of historiography development in the future.

Key words: Christian ecclesiology; theological historicism; the Church and history; the role of the Church in the dynamics of the historical process.

История христианской эkkлeзиологии может быть передана в своей полноте только с использованием соответствующих методологических установок, которые находят свое воплощение в идеях теологического историзма (тео-историзма)

и в проектах христианской историографии. Конкретные этапы христианской историографии, если конспективно рассмотреть ее динамику, выглядят следующим образом.

Несомненно, первым, кто предложил целостную концепцию христианской историографии, был Евсевий Кесарийский. Его трактат “Церковная история” может рассматриваться как уникальная по своему масштабу историографическая работа, и христианская, и даже дохристианская эпохи предстают как единый процесс, устремленный к общей цели. Показательно, что дохристианская эпоха у Евсевия также рассматривается в трактате “Приготовление к Евангелию” как “процесс, задуманный таким образом, чтобы найти свою кульминационную точку в Воплощении” [1, с. 28]. Боговоплощение как стержень истории становится основополагающим принципом в историографических построениях первохристианства. Система историографических координат стремилась раскрыть смысл священной истории как передачу Божественной истины, “которая находит отображение в сверхсобытиях – соприкосновениях Бога с земной историей” [2, с. 225]. Талант историка, присущий Евсевию, позволил ему создать историографическую систему, в которой земные события получали новое осмысление в свете христианских ценностей, давали практически результаты для раскрытия смысла истории.

Работы Евсевия Кесарийского являлись первоимпульсом к развитию христианской историографии, в которой опыт политической истории империи, накопленный дохристианской эпохой, творчески со-осмысливается с историей Церкви. И. В. Кривушин считал, что “продолжатели Евсевия наполнили церковную историографию событиями, сделав ее предметом контролируемое Богом прогрессивное развитие христианской империи” [2, с. 225]. Тем самым, тео-историзм не только фиксирует события исторической реальности, как это было представлено в языческих хрониках, но и качественно повышает и усложняет уровень историографического подхода: история империй как земной политической конструкции в своей грандиозности количественных событий соединяется с метафизической глубиной истории Церкви, с ее величием качественно нового миропонимания. Именно тео-историзм в ходе становления историографии дает пример результативного союза теологического и гуманитарного, позволяет наметить основные линии развития историографии в перспективе.

Постепенно представители тео-историзма в историографии, такие, как Иероним Стридонский, Сократ Схоластик, Эрмий Созомен, Феодорит Киррский и другие делают более четкими историографические задачи: определяется фак-

тологический фокус историографии, устанавливаются исторические параллели между историей Церкви и имперской историей. Но самое главное – выясняется “применимость к истории Церкви и Империи теории божественного управления историей через механизм поощрения-наказания подданных за религиозное поведение правителей” [2, с. 246]. Тео-историзм на самых ранних этапах своего становления стремился максимально увеличить охват проблематики, выходящей за рамки “чистой” историографии. Важнейший практический результат этого процесса – осознание неразрывной связи истории и этики, рассмотрение темы сакральной ответственности властвующих и подвластных общественных групп.

Вынесение темы абсолютной ответственности в качестве историографического принципа вело к осознанию истории как единого процесса возрастания значимости духа. Еще Иероним Стридонский в своей “Хронике” проводил идею универсальной хронологической системы, объединенной темой всеобщей духовной ответственности. Неслучайно Р. Коллингвуд приводит в примечаниях к данной теме высказывание Ф. Шиллера: ““Die Weltgeschichte ist das Weltgericht” (“Всемирная история – это всемирный суд”), взятое именно из сферы средневекового тео-историзма. Именно религиозно-этический стержень средневековой историографии формировал такие историографические работы, как “История готы, вандалов и севов” Исидора Севильского, “История франков” Григория Турского, “Церковная история англов” Беда Достопочтенного...

Причем надо отметить, что каждая из историографических работ средневекового тео-историзма затрагивала свою отдельную тему абсолютной ответственности личности и истории перед Божественным судом. Так, Григорий Турский акцентировал внимание читателя на борьбе праведности со злом в тех исторически конкретных формах, которые определялись историческими реалиями. Активность в противостоянии язычеству, ересям, вызовам со стороны враждебных наций составляло, по мнению Григория Турского, те меру практической деятельности и ответственности за нее, которую обязан был нести подлинный христианин, помнящий о своем ответе на Страшном суде. Вместе с тем “История франков” епископа Григория настаивала на существенной роли духовного трезвения перед лицом страха якобы приближавшегося конца света. Историографические вычисления, проделанные Григорием Турским, были призваны показать и доказать практически, что конец света еще далек, а потому панические настроения, утрата твердости духа в реальных исторических условиях не может быть качеством подлинного христианина.

Иной ракурс духовно-практической историографии представлен в “Церковной истории англов” Беда Достопочтенного. Конкретные исторические действия – злые и праведные – формируют духовно-этическую историю. Но при этом у Беда можно отметить своеобразную духовно-телесную тематику, воплощенную в исторических образах мучеников. Телесная боль и преодоление этой боли во имя христианских идеалов предстают у Беда как ступени исторического развития, как история возвышения духа над телесными страданиями. Рядом с земной телесностью в “Церковной истории англов” развивается тема чудесного как феномена, доказывающего параллельность реального и метафизического планов истории. Чудо не менее исторично, по мнению Беда, чем реальный факт, а потому и чудо может рассматриваться, конечно, с учетом иррациональной специфики, как историографический принцип. Степень проявленности чуда в истории, практическое влияние чудесного на реальное – одна из ведущих тем историографического труда Беда Достопочтенного.

Из накопленного историко-осмысляющего опыта тео-историзма вырастает качественно новая историографическая маркировка времени, связанная с введением точки отсчета “от Рождества Христова”. Историк Дионисий Малый, выполняя в 525 г. н. э. заказ римского папы Иоанна I, отказался от хронометража истории от начала правления римского императора Диоклетиана (284 год н. э.) и заменил ее датой рождения Христа. И уже Беда Достопочтенный в трактате “О шести возрастах мира” взял за основу предложенную систему летоисчисления, проведя сквозь мировую историю своеобразную “ось” и предложив историографический маркер “до” и “после” Рождества Христова.

Конечно, устоявшийся метод сейчас уже перестает привлекать столь пристальное внимание, но для средних веков это изменение системы отсчета означало смену всех историографических вех. Христианский тео-историзм настолько веровал в свои силы, настолько ощущал себя правым в трактовке истории, что не возникло практически никаких сомнений в обоснованности введения подобной кардинальной реформы летоисчисления. Ведь универсализм периодизации до и после рождения Христа означал не только хронологическое новаторство, он вел к метафизическому разделению исторического процесса на два концептуальных в религиозно-темпоральном восприятии блока. История оказалась одновременно и разорванной, и еще более соединенной: ведь разделение времени на до и после Первого пришествия Христа подразумевало обязательность Второго, а тем самым, потенциальную возможность появления новой точки отсчета истории

– уже истории Царства Небесного. Именно в истории, осуществляемой после Второго пришествия, и должно было реализоваться то метафизическое предназначение земной истории, которая после Рождества Христова была переведена тео-историками на качественно новый уровень, на одну ступень, возвышающую ее к абсолютной Истории.

Практический смысл этого, казалось бы, отвлеченно-историографического проекта, уже ускользает от нас из-за значительной временной отдаленности, однако его глобальные и, подчеркнем еще раз, четко практические последствия мы ощущаем и сейчас, называя любую дату мировой истории.

Конечно, в столь сложном событии, каковым являлась новая периодизация истории, не могло обойтись и без крайностей. Так, радикальной и доводящей до абсурда историографический принцип тео-историзма предстает историографическая концепция Иоахима Флорского (1132-1202), в которой он предлагал разделить историю на три периода: царствование Бога Отца, или невоплощенного Бога, т. е. дохристианская эра; царствование Бога Сына, или христианская эра; царствование Святого Духа, которое должно было начаться с 1260 года н. э. Претензия на обладание знанием о “конце концов” всегда была тем камнем, на котором многие ереси “раскалывались” в своей вне-догматической направленности. Но все-таки потенциально продуктивный тео-исторический подход смог выстроить результативную историографию и подготовить появление историографии как науки в рамках требований Нового времени.

При этом необходимо помнить, что в течение первых почти полторы тысячи лет нашей эры наблюдается почти полное отсутствие теоретических руководств по историографии, т. к. главной задачей тео-историзма этого периода становилось осмысление истории в качественно новой системе христианских ценностей. Но когда средневековый тео-историзм смог выполнить эту сложнейшую задачу, только тогда историография Нового времени смогла перейти к созданию этих самых теоретических руководств по историографии. Заслуга патристического и средневекового тео-историзма, причем заслуга именно практического характера, как раз и состоит в том, что тео-историзм этих периодов выдал конкретные результаты осмысления и переосмысления мировой истории в духе завершенной – христианской – системы ценностей, добился в ходе напряженного труда создания целостного исторического мировидения и доказал принципиальную осуществимость подобной целостности. Этот урок и усвоила – вольно или невольно – историография Нового времени.

Если продолжить конспективный обзор европейской историографии Нового времени, то необходимо сразу отметить усилившуюся критичность со стороны историков к тео-историческому подходу. Примеров можно приводить много. Вслед за Р. Коллингвудом сошлемся на Ж. Бодена, который подверг в работе “Метод легкого изучения истории” (1566) критическому осмыслению теологического обоснования схемы периодизации по четырем Империям - “Восточная империя”, “Греческая империя”, “Римская империя”, “Германская империя” - взятой, по его мнению, произвольно из 7 главы Книги пророка Даниила (вокруг перечня империй до сих пор идут дискуссии – вплоть до включения в этот список СССР как погибшей и способной возродиться империи в новом формате четырех зверей-государств).

Уже в Новое время критический метод по отношению к тео-историзму будет применять, в частности, картезианство. Так, Р. Декарт, во-первых, “подразумевал, что никакой авторитет не должен заставлять нас верить в то, что, как мы знаем, невозможно”; во-вторых, “настаивал на правиле, требующем сопоставлять различные источники друг с другом, чтобы они не противоречили друг другу”; в-третьих, утверждал, что “письменные источники надо проверять неписьменными” (подр. см. [2, с. 297]). В целом критицизм становится ведущим методом в различных историко-научных областях – от историографии до комментирования святоотеческих текстов. Вызвано это было, очевидно, тем, что в целом Новое время отличалось растущим недоверием – а если уточнить, с точки зрения тео-историзма, оскудением веры – к памяти человеческой, акцентировало внимание к возможным пробелам и ошибкам, нежели к достижениям и открытиям.

Вычищаемая от теологизма, а подчас и подчищаемая, история в Новое время в Европе обретает новые параметры исторической достоверности, которые приведены у того же Декарта. В интерпретации Р. Коллингвуда они выглядели следующим образом: “1. История как бегство от реальности: историк – путешественник, который, пребывая вне дома, становится чужаком по отношению к собственному времени. 2. Исторический скептицизм: исторические повествования – недостоверные отчеты о прошлом. 3. Антиутилитарная идея истории: недостоверные повествования никак не могут помочь нам понять, что в действительности является возможным и тем самым – как эффективно действовать в настоящем. 4. История как сфера игры воображения: даже в лучшем случае историки искажают прошлое, представляя его более блестящим, чем оно было на самом деле” [1, с. 286]. Соблюдение этих позиций, по мнению Декарта, должно было изолировать историзм от приставки “тео” и придать ему большую научность. Однако ведущий те-

зис тео-историзма о потаенности смысла истории даже в результате применения вышеуказанных принципов не может быть упразднен. Христианское понимание истории отталкивается от механицизма и критицизма картезианства и сохраняет свое собственное представление о периодизации и направленности истории.

Многогранная объемность истории получает в тео-историзме свое уникальное истолкование, ведь, активировав парадоксальность, тео-историзм получает возможность двигаться по самым разным векторам осмысления истории.

Пред-заданность исторического поручения, стоящего перед христианством, предопределяет скалярность векторного поиска тео-историзма. Р. Отто выделял три основных “скаляра” исторической обоснованности религии: “Религия становится в истории, во-первых, за счет исторического развития человеческого духа во взаимодействии внешних побуждений и задатков, в котором последние актуализируются под влиянием такого взаимодействия; во-вторых, при наличии таких задатков определенные отрезки истории постижимы как явления священного, познание которого в большей или меньшей мере зависит от первого момента; в-третьих, на основе первого и второго в познании, душе и воле утверждается их общность со священным. Так что религия является и целиком порождением истории, ибо лишь в истории развивается способность познания священного, и явлением священного на некоторых отрезках истории” [3, с. 259]. Итак, дух, проявляющийся в человеческом, явленность священного и органичная связь человеческого и священного создают исторически обусловленные компоненты “3D-скопии” религиозного миропонимания.

Но включение религиозного в исторический формат не означает замирание в трехмерной схеме; напротив, после активации исторического ресурса тео-историческая сфера религиозного переходит на более сложный уровень. В рассуждениях Ву Куо-Эна о историко-религиозном методе К. Барта как раз и обозначается такое качественное возрастание тео-исторического миропонимания: “Барт определял, что “Historie” – это то, что может быть доказано общей исторической наукой, тогда как “Geschichte” – это то, что действительно происходит во времени и пространстве, но может быть доказано или может не быть доказано. Например, история Творения связана с “Geschichte”. Это связано с тем, что произошло, а значит, с чем-то историческим, но не открытым для историографического исследования” [4, с. 6]. Здесь мы выходим, пожалуй, на самый сложный уровень тео-исторической задачи: понимание степени открытости истории для тео-исторического исследования.

Принципиальной особенностью тео-историзма является типологизация истории именно по степени ее открытости – приоткрывания! – для историка. Г.В. Фроловский даже вводил особый терминологический статус для тео-исторической методологии, говоря о проявленности Божественного образа в истории: “Это не портрет – скорее, икона; но “историческая” икона, образ Воплотившегося Господа. Вера не создает новых ценностей; она открывает одну – непреходящую. Сама вера есть род видения – “уверенность в невидимом” (Евр. 11:1); свт. Иоанн Златоуст объясняет *elenchos* (доказательство) как *opsis* (зрение). Невидимое не менее, даже более реально, чем видимое” [5]. Невидимость получает методологический статус именно в тео-историзме, но не как отсутствие, недостаток или нехватка, а как дополнительный параметр полноты истории. Невидимость как фактор подразумеваемого присутствия дополняет и придает полноту проявленности Божественного образа в историческом единстве духовно-человеческого и священного. Именно так – с интуицией сакрального соприсутствия и постоянной готовности к приоткрыванию – тео-историзм “работает” с историей.

Специфика предметности тео-исторической задачи накладывает отпечаток на всю методологию тео-историзма: невидимость (“Ибо невидимое Его от создания мира может быть разумно видимо в делах Его” (Рим. 1: 20)) некоей части истории, подразумеваемость сокрытости фрагмента предмета исследования не лишает тео-историзм научной состоятельности, а, напротив, формирует его научную уникальность. “Тень” неоткрытого, незримо присутствующая в истолковании истории, как раз и придает объемность ее смыслу. Но глубинное присутствие историко-неоткрываемого не ограничивает, а расширяет исследовательские возможности тео-историзма, научает его использовать локацию неоткрытого в качестве историко-исследовательского инструментария.

Используя этот “механизм”, тео-историзм презентует особую форму интенциональности о-смысления истории – но только о-смысления той истории, которая напрямую относится к Божественному. К. Барт, отмечая специфическую особенность тео-исторического “метода” пророков и апостолов, писал, что у них “отсутствовал всякий интерес к тому, что предваряло эту историю как примиряющее деяние Бога и как властное Слово Божье, открывающее это деяние, – интерес к той реальности, которая предшествовала этой истории спасения и откровения. Такой реальности для них больше не существовало, поэтому они не могли ни знать ее, ни быть озабоченными ею. Реальной эта история была для них только как история спасения и откровения” [6, с. 29]. В данном случае тео-историзм

демонстрирует опыт преодоления некой части истории, точнее – опыт иерархизации истории, позволяющий сконцентрироваться на самом важном, с точки зрения тео-историзма, в истории.

Тео-историзм говорит, прежде всего, о процессуальности “открытой истории”, об истории открываемой и открывающейся, истории, в которой всегда присутствует то, что еще только должно открыться – непознанное, неявное, потаенное. К этой мистериальной истории и проявляет в первую очередь интерес тео-исторический подход. Та историческая реальность, которая не способствует спасению, не освещена сотериологическим светом, – вторична для тео-историзма.

Однако вторичность не означает отказа от изучения тео-историзмом всего спектра исторических проблем. Уже сама внешняя история Церкви достойна своего рассмотрения тео-историком, поэтому протопресвитер Александр Шмеман подчеркивал необходимость написания отдельной истории Церкви, “истории ее конкретного присутствия в обществах и культурах; истории ее идентификации с нациями и народами, причем без измены собственной “неотмирности”” [7, с. 398]. И этот исторический сегмент также входит в сферу изучения тео-историзма, однако центральной проблематикой тео-историзма все же является раскрытие духовных оснований истории, ее чаще всего неявных и даже невидимых оснований, ведь “человек только в тайне Божьей невидимо и неисторически – грешник... он только перед Богом невидимо и неисторично – праведник” (К. Барт) [8, с. 221].

Присутствие в истории таких параметров, как греховность или праведность, является доминантным для тео-историзма; подразумевание и – там, где это открываемо, – рассмотрение контуров этого присутствия формирует научно-исследовательскую задачу тео-историзма. В данном сверх-историческом аспекте раскрывается методологическая антиномичность тео-историзма, и необходимо четко признать, что антиномичность, вытекающая из парадоксальности христианства, из “безумия для эллинов”, принципиально присуща тео-историзму. Тео-историзм использует “неклассические” методы не столько познания истории, сколько ее открывания: он всегда находит себя на пределе истории – интенция, которую К. Барт определял как “прорыв сквозь историю, за историю – к духу Библии, Духу Вечному” [цит. по 9, с. 22] – всегда находится в ситуации возможного “выпадения” из классической истории.

Историческая привязанность христианства очевидна, тео-историзм настаивает на священности исторического процесса, но, с другой стороны, как отмечал Г.В. Фроловский, “христианство произносит суд над историей и само в себе есть

движение к тому, что находится “за пределами истории”. По этой причине христианское отношение к истории и культуре является неизбежно антиномичным. Христиане не должны “раствориться” в истории. Но они не могут сбежать в некое “естественное государство”. Они должны выйти за пределы истории ради того, чего “вместить не могут жизни берега”. Однако эсхатология сама есть всегда Сверхшение” [10, с. 224]. Причастность тео-историзма одновременно и к истории и к ее сверх-исторической оценке создают формат “соотношения неопределенностей” (В. Гейзенберг), что еще более осложняет научно-исследовательскую задачу тео-историзма. При этом само “судилищное”, “юридически-процессуальное” положение тео-историзма приобретает в свете его антиномично-парадоксальной методологии особый статус.

Ведь христианство – единственное религиозное мировидение, которое постулирует историческое поражение как сакральную задачу. Поэтому и приговор истории, параметры которого призван сформулировать тео-историзм, это не приговор победителей, а открытие глубинного смысла истории поражения – поражения истории. Концепция побеждающего в историческом плане христианства, представленная, например, в “Церковной истории” Евсевия Кесарийского, есть только промежуточная концепция в цепи грядущего апокалипсического поражения. Торжествующий тео-историзм Евсевия Кесарийского не отменяет, скорее, напротив, органично включает ожидание поражения – и даже надежду на поражение! – Откровение Иоанна Богослова. А.В. Карташев, размышляя о соотносительности поражения и победы в формате тео-исторической исследовательской задачи, писал: “История церкви скорее является внешнему глазу в образе трагической *неудачи, поражения*. Победы ее можно видеть скорее только очами веры и надежды в перспективах эсхатологического оптимизма” [12, с. 14]. Визуализация победы в тео-историзме осуществляется через признание фактологичности поражения, но это не поражение христианской исторической концепции, а поражение самой истории. История может быть изучаема как “Божественное руководство Логосом”, как “рациональная структура бытия” (И.В. Кривушин), но вместе с тем оптимизм того же Евсевия Кесарийского “не внутри, а вне истории, в надежде на ее уничтожение” [Подр. см. 11, с. 50-65]. Вместе с тем некорректно истолковывать данное отношение тео-историзма к истории как контр-историческое: история, что необходимо еще раз подчеркнуть, священна для христианства, Божественна по своей воплощенности, однако тео-историзм же, в отличие от иных историко-идеологических систем, не ставит цель выработать “методичку” исто-

рического выигрыша, предложить технологии победы в истории и победы истории. Признание принципиального, “онтического”, поражения истории не есть отказ от истории, это скорее придание истории нового формата, новой глубины, способной открыться там, куда иные концепции отказываются всматриваться – в пост-историю, идущую за историческим поражением.

Библиография

1. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980.
2. Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. – СПб.: Алетейя, 1998.
3. Отто Р. Священное. – СПб.: Издательство С.-Петербургского Университета, 2008.
4. Kuo-An Wu. The Concept of History in the Theology of Karl Barth. Edinburgh: University of Edinburgh, 2011.
5. Флоровский Г.В. Богословские статьи. Сайт “Азбука веры”. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-svjashennom-pisanii-vypusk-1/#0_1 (дата обращения 12.11.2019).
6. Барт К. Введение в евангелическую теологию. – М.: Нарния, 2006.
7. Шмеман Александр, прот. Собрание статей: 1947-1983. – М.: Русский путь, 2009.
8. Барт К. Послание к Римлянам. – М.: ББИ, 2010.
9. Zahrnt H. The Question of God. New York: Harcourt, Brace & World, 1966.
10. Фроловский Г.В. Христианство и цивилизация. - СПб.: РХГА, 2005.
11. Кривушин И.В. Ранневизантийская церковная историография. - СПб.: Алетейя, 1998.
12. Карташев А.В. Церковь в ее историческом исполнении // Вестник РСХД № 58-59, 1960. – С. 3-15.

УДК 25-75

Архимандрит Зосима (Шевчук),
кандидат педагогических наук, доцент,
руководитель образовательных курсов
для монашествующих при Владимирской
Свято-Феофановской духовной семинарии,
преподаватель семинарии,
игумен Свято-Боголюбского
Алексиевского мужского монастыря,
Россия, г. Владимир

Становление духовного образования в России в 1990-е годы

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые аспекты становления духовного образования в России в 1990-е годы. Показываются сложности этого процесса. Дается его характеристика, выделяются особенности. На основе материалов как официальных докладов Святейшего Патриарха и председателя Учебного Комитета при Священном Синоде, так и материалов научных выступлений и исследований, в краткой форме дается объемная картина происходившего. Автор отмечает, что те задачи, которые в то время намечались Святейшим Патриархом и Учебным Комитетом по организации духовного образования в России, сейчас во многом достигнуты. Несмотря на появление новых проблем, можно говорить о развитии духовного образования в России. Хотя в силу объективных причин имеет место количественное сокращение, современное Российское духовное образование в целом соответствует тем задачам, которые ставит Священноначалие.

Ключевые слова: духовное образование, Патриарх, Учебный Комитет, духовная семинария, духовное училище.

Archimandrite Zosima (Shevchuk)
PhD (pedagogy),
assistant professor, head of educational courses
for monks at St. Feofanov's Vladimir Seminary,
lecturer at the Seminary,
Hegumenos of the Saint Bogolyubov monastery
of St. Alexis in Vladimir

Formation of spiritual education in Russia in the 1990

Abstract. The article discusses some aspects of the formation of spiritual education in Russia in 1990s. The difficulties of this process are shown. Its characteristics are given and its features are highlighted. Based on the materials of both the official reports of his Holiness the Patriarch and the Chairman of the Educational Committee at the Holy Synod, as well as materials of scientific speeches and research, a comprehensive picture of what happened is given in a brief form. The author notes that the tasks that were planned at that time by his Holiness the Patriarch and the Educational Committee for the organization of spiritual education in Russia have now been largely achieved. Despite emergence of new problems, we can talk about development of spiritual education in Russia. Although there is a quantitative reduction due to objective reasons, modern Russian spiritual education generally corresponds to the tasks set by the hierarchy.

Keyword: religious education, Patriarch, the Educational Committee, a theological Seminary, a religious school.

В 1990-е годы в России происходили быстрые перемены как в церковно-государственных отношениях, так и во внутренней жизни Церкви. Крах казавшейся еще совсем недавно неуязвимой коммунистической идеологии, распад Советского Союза, переход от одного общественного уклада в совершенно новый – все это влекло за собой фундаментальные трансформации в жизни россиян. Однозначную оценку им дать сложно; однако именно они позволили запустить процесс церковного возрождения в России, в том числе процесс становления духовного образования.

Обратимся к истории. После революционных событий 1917 года и гражданской войны к концу 1920-х годов системное богословское образование в рамках духовных учебных заведений полностью прекратилось на всей территории Советского Союза. Оставалась возможность только для частного индивидуального и нелегального преподавания, которое, видимо, не прекращалось никогда. До 1930-х гг. свои духовные школы имели раскольники-обновленцы и самосвяты, но в 1930-е годы и эти школы были закрыты [7, с. 619].

Возможность возрождения Духовного образования появилась после 1943 года. Новая духовная школа началась в форме пастырско-богословских курсов и богословского института. Вскоре под руководством митрополита Ленинградского Григория (Чукова) был разработан план перехода на традиционную систему духовного образования. Предполагалось преобразовать богословский институт в духовную академию, а богословско-пастырские курсы в духовную семинарию. При этом академия по своим учебным планам, программам и продолжительности обучения должна была в целом повторить старую академию.

В отличие от дореволюционной семинарии, соединявшей в себе общеобразовательную среднюю школу с богословско-пастырской, новая семинария не ставила цели давать своим воспитанникам полное среднее образование. Обучение в духовной семинарии и академии были рассчитаны на четыре года [7, с. 625]. 15 июля 1946 года пастырско-богословские курсы в Москве, Саратове, Ленинграде, Киеве, Львове, Одессе, Минске, Луцке и Ставрополе были преобразованы в духовные семинарии. 31 августа 1946 года Московские духовные школы были преобразованы в Московские Духовную академию и семинарию. В этом же году открылась Ленинградская Духовная академия [7, с. 626, 627].

В рамках, инициированных Н.С. Хрущевым, антицерковных гонений произошло и закрытие духовных учебных заведений. В результате к 1965 году у Русской Православной Церкви с ее 100-миллионной паствой осталось три семинарии: Московская, Ленинградская и Одесская которую власти планировали закрыть в ближайшее время и две духовных академии: Московская и Ленинградская [7, с. 619].

Как отмечал известный историк Д.В. Поспеловский, по мнению Совета по делам религий при Совете Министров СССР в духовные школы следовало допускать только посредственности, ничего не обещающие в будущем [5, с. 299].

Очень ярко об этом на проходившей в 2006 году в Смоленске конференции вспоминал Святейший Патриарх Кирилл, в то время митрополит Смоленский и Калининградский: “хорошо помню, что происходило в семинарии в 60-х го-

дах, и меня не покидала тогда мысль, что программа, которая существовала в семинариях и академиях, была приспособлена к достаточно невысокому уровню абитуриентов, которые поступали в советскую семинарию. Известно, почему у студентов был невысокий уровень образования – потому что людям образованным, подготовленным вход в семинарию был закрыт. Я поступал еще в то время, когда лучшим пропуском в семинарию был диагноз “шизофрения”. Если у вас шизофрения, вас могли без экзаменов взять, потому что никакие власти не сопротивлялись этому. А если у вас аттестат с золотой медалью или диплом о высшем образовании – это была уже совершенно другая ситуация, когда поступить в духовную школу было невозможно. Слава Богу, все равно были в семинариях и здоровые, разумные люди, однако общий уровень был невысоким” [4, с. 64].

К 1988 году Русская Православная Церковь располагала лишь двумя Духовными академиями и тремя семинариями. Однако к 2000 году число духовных учебных заведений заметно увеличилось – 5 Духовных академий, Богословский институт, 31 Духовная семинария, 32 Духовных училища и 4 пастырских курсов. Многократно возрос преподавательский персонал Духовных школ, в несколько раз увеличилось и число студентов [1, с. 2].

С 1989 по 1994 год из стен духовных академий вышло 186 выпускников по стационару, 205 по сектору заочного обучения, – из них 79 присвоена степень кандидата богословия. За это время полное семинарское образование на стационаре получили 1390 учащихся, заочное семинарское образование – 1211 священнослужителей. Регентские школы окончили 380 учащихся. 21 вышел из иконописной школы. Полный курс духовных училищ прошли около 700 учащихся [2, с. 104].

В 1994 году прошло первое совещание ректоров духовных учебных заведений, которое возглавил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Совещание проводилось с 17 по 21 февраля. На нём был дан глубокий анализ состояния духовных школ, проблем, стоящих перед ними, перспектив их решения. Идеи, высказанные на ректорском совещании и одобренные его участниками, по существу составили проект концепции развития духовного образования, нуждающегося, впрочем, ещё в доработке [2, с. 104].

На первое сентября 1994 года в трех духовных академиях обучалось по стационару 228 студентов и по заочному сектору 140. В духовных семинариях – более 2 тысяч на стационаре и около 2 тысяч по заочному сектору. Около 1000 человек обучалось в духовных училищах, более 500 в регентских школах и 73 студента в иконописной школе [2, с. 104].

Священноначалием для подготовки священнослужителей всячески поощрялось открытие новых Духовных школ: семинарий, училищ, пастырских курсов. Но поскольку многие из них создавались практически на пустом месте, то очень остро почувствовалась нехватка преподавательских кадров, учебных и методических пособий, не говоря уже о финансовых затруднениях. Таким образом, 90-е годы могут быть названы переходным этапом в развитии системы духовного образования в Русской Православной Церкви.

Уже в середине девяностых годов стало очевидно, что система духовного образования нуждается в обновлении, реформе [1, с. 2].

По мнению одного из историков, “вновь открытые духовные школы испытывали огромные финансовые затруднения, некоторые находились буквально на грани выживания. Не было единой системы их финансирования. В связи с этим многие из вновь открытых семинарий и училищ не стремились к взаимодействию с Учебным Комитетом, полагая, что структура, от которой не зависит их финансирование, не может быть для них полноценным контролирующим органом” [6, с. 247].

И здесь можно указать на то, что 16 апреля 2002 года Святейший Патриарх Алексий II на ректорском совещании был вынужден отметить, что “не могут не вызывать обеспокоенности те тенденции к самодостаточности, которые наблюдаются в поведении руководства некоторых духовных школ. Мы считаем совершенно недопустимым такое положение дел, когда циркулярные письма и другие официальные документы Учебного Комитета остаются без всякого ответа и должной реакции со стороны ректоров духовных семинарий и училищ” [1, с. 9].

17 июля 2001 года Священный Синод поручил Учебному Комитету разработать внутрицерковный стандарт Духовной семинарии и академии, на основе которого должно пройти внутрицерковное лицензирование духовных учебных заведений с ориентацией на их последующую государственную аккредитацию. Таким образом, Священный Синод определил стратегическую задачу проводимой реформы духовного образования: государственная аккредитация духовных учебных заведений, предполагающая получение их выпускниками диплома государственного образца [1].

Выступая на юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года, председатель Учебного Комитета при Священном Синоде архиепископ Верейский Евгений отметил, что начиная с 1988 года массовое открытие духовных школ происходило вследствие дефицита пастырских кадров, но к 2000 году “он несомненно уменьшился и в отдельных епархиях его уже практически нет” [3, с. 178]. В связи с этим “в

дальнейшем приоритетное значение будет иметь уже не количественный рост системы духовного образования, а её качественное совершенствование” [3, с. 178].

Традиционными стали совещания ректоров Духовных учебных заведений. 4-6 мая 1999 года было проведено ректорское совещание в Московской Духовной академии, 21-24 июня 2000 года – в Тобольской Духовной семинарии, 14-15 мая 2001 года и 16 апреля 2002 года – в Москве. Ректорские совещания сочли делом первостепенной важности организацию сотрудничества духовных школ Русской Православной Церкви с высшими государственными школами, в том числе и с целью открытия в них теологических факультетов и отделений [3, с. 180].

Как отмечал доктор исторических наук А.А. Федотов: “1988-2000-е годы – время массового открытия духовных учебных заведений. Ставилась задача сделать семинарии высшими учебными заведениями с пятилетним сроком обучения, а академии специальными учебными заведениями. Появлялись учебные заведения нового для послереволюционной России типа – духовные училища, которые зачастую по своим функциям нередко дублировали семинарии, т.е. готовили будущих священнослужителей. Проблемы, стоящие перед московскими и провинциальными духовными учебными заведениями во многом общие – нехватка средств, подходящих помещений. Однако в Москве и Московской области намного легче решаются проблемы с квалифицированными преподавателями, с учебной литературой.

Делались первые шаг по государственному признанию духовного образования. Особо важен здесь опыт Православного Свято-Тихоновского богословского института, добившегося государственной аккредитации.

Однако качественный рост духовных учебных заведений не успевал за количественным, не хватало кадров, книг, учебных пособий, пригодных для организации учебного процесса помещений. Контингент учащихся и даже преподавателей достаточно “пестрый”, нередко среди них попадаются случайные люди. В особую проблему вылилось то, что многие из выпускников духовных учебных заведений не желают принять священный сан. Огромных усилий стоит наладить централизованное управление разношерстной и только еще формирующейся системой духовного образования. Но в тяжелейших условиях постсоветской России, зачастую лишь на энтузиазме отдельных людей, российское духовное образование начинает возрождаться.

В целом можно сказать, что 1990-е годы стали реальным фундаментом в строительстве здания духовного образования в России в XXI веке” [6, с. 262].

Отмечу собственный опыт работы в духовном учебном заведении во время частично входящее в период, которому посвящен доклад, а частично выходящее за его границы. С 1999 по 2002 год я нес послушание ректора Ивановского духовного училища, с 2002 по 2007 год – ректора Свято-Алексеевской Иваново-Вознесенской православной духовной семинарии. Поэтому становление духовных учебных заведений уровня духовной семинарии и уровня духовного училища, учебные, организационные, хозяйственные вопросы, связанные с этим, лицензирование их деятельности как в региональном органе управления образованием, так и в федеральном Министерстве образования – это то, что было очень значимой частью моей жизни на протяжении восьми лет.

Давая характеристику процессу становления духовного образования в России в 1990-е годы, можно выделить следующие его особенности:

1. Быстрый количественный рост духовных учебных заведений.
2. Вопросы жизнедеятельности этих образовательных организаций решались практически полностью на уровне епархий.
3. Ощущалась потребность в централизации этой деятельности, расширении полномочий и структуры Учебного Комитета.

Сейчас, спустя время, можно отметить, что оно централизовано, существует возможность государственной аккредитации духовных учебных заведений, по итогам которой они могут выдавать дипломы государственного образца. Теология признана не только как направление подготовки, но и как научная специальность. Однако появляются новые проблемы. Более 15 лет назад во время одной из научных конференций, проходивших в Свято-Алексеевской Иваново-Вознесенской православной духовной семинарии, в то время апостольский нунций в России архиепископ Антонио Меннини обратил внимание на то, что в России семинарии численно в несколько раз больше католических европейских семинарий, в которых училось примерно по 20 семинаристов. Сегодня численность обучающихся многих региональных епархиальных семинарий начинает снижаться в сторону названной им тогда цифры. Это связано, на мой взгляд, как с общими процессами секуляризации и антихристианской десекуляризации, происходящими в глобальном масштабе, так и с трудностями, которых все больше становится у тех, кто в современных условиях избирает себе путь пастырского служения. В то же время считаю, что можно говорить о развитии духовного образования в России, и, несмотря на количественное сокращение, выполнении им тех задач, которые ставит священноначалие.

Библиография

1. Выступление Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на совещании ректоров Духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. 16.04. 2002 г.
2. Доклад исполняющего обязанности председателя Учебного Комитета при Священном Синоде епископа Верейского Евгения // Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 18-23 февраля 1997 года, Свято-Данилов монастырь. Сборник документов. – М., 1997.
3. Доклад архиепископа Верейского Евгения, председателя учебного Комитета при Священном Синоде // Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Храм Христа Спасителя. 13-16 августа 2000 года. Материалы. – М., 2001.
4. Кирилл, митрополит. Богословие должно быть актуальным // Пути развития русской богословской школы в XXI веке: проблемы и перспективы. Материалы международной богословской конференции. – Смоленск, 2006.
5. Пospelовский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. – М., 1995.
6. Федотов А.А. Русская Православная Церковь в 1943-2000 гг.; внутрицерковная жизнь, взаимоотношения с государством и обществом (по материалам Центральной России). – Иваново, 2009.
7. Цыпин В., прот. История Русской Церкви. 1917-1997. – М., 1997.

УДК 93/94

Иерей Димитрий Сергеевич Ларионов,
ассистент-преподаватель кафедры общей и церковной истории
Казанской духовной семинарии.
Россия, г. Казань,
d.larion@mail.ru

Научно-исследовательский и преподавательский путь профессора П.В. Знаменского и его участие в жизни кафедры русской церковной истории в Казанской духовной академии с 1870 по 1897 годы

Аннотация. Представленная статья посвящена обзору жизни и анализу научно-исследовательской и преподавательской деятельности известного профессора русской церковной истории – П. В. Знаменского, вошедшего в историю Казанских духовных школ как “светоч” русской истории. Период его деятельности неразрывно связан с расцветом церковно-исторической школы в Казанской духовной академии. Через его лекции и наставления прошло немало количество студентов, ставших в дальнейшем знаменитыми учеными, профессорами, преподавателями и служителями Церкви. К примеру, Ф. В. Благовидов и И. М. Покровский, которые стали продолжателями в деле развития и формирования кафедр русской истории в Казанской духовной академии. П. В. Знаменский внес неоценимый вклад как в становление и формирование кафедры русской церковной истории в академии, так и в развитие русской исторической науки в целом. По большей части в статье рассматривается основной период жизни профессора – научно-исследовательская деятельность и преподавание в Казанской духовной академии с 1870 по 1897 гг. В материале представлен анализ научно-исследовательской работы профессора и дается характеристика его преподавательской деятельности.

Ключевые слова: Петр Васильевич Знаменский, Казанская духовная академия, Казанская духовная семинария, история русской церкви, русская историография, историческая наука, Русская история, духовное образование, руководство по истории Русской Церкви.

Priest Dimitry S. Larionov
assistant lecturer of the Department of General and Church history
of the Kazan Theological Seminary.
Russia, Kazan.
E-mail: d.larion@mail.ru

Research and teaching way of professor P. V. Znamensky and his participation in life of the department of Russian Church history in the Kazan theological academy from 1870 to 1897 years

Abstract. The article is devoted to the review of life and analysis of research and teaching activities of the famous Professor of the Russian Church history – P. V. Znamensky, who entered the history of Kazan theological schools as a “light” of Russian history. The period of his activity is inseparably linked with the heyday of the Church-historical school in the Kazan theological Academy. Through his lectures and instructions passed great number of students, who later became famous scientists, professors, teachers and Ministers of the Church. For example, F. V. Blagovidov and I. M. Pokrovsky, who became successors in development and formation of the departments of Russian history in the Kazan theological Academy. P. V. Znamensky made an invaluable contribution both to the formation and formation of the Department of the Russian Church history at the Academy and to development of Russian historical science in general. For the most part, the article deals with the main period of the Professor’s life – research activities and teaching at the Kazan theological Academy from 1870 to 1897. The article presents an analysis of the research work of the Professor and gives a description of his teaching activities.

Key words: Peter V. Znamensky, Kazan theological Academy, Kazan theological Seminary, history of the Russian Church, Russian historiography, historical science, Russian history, spiritual education, manuals on history of the Russian Church.

С 1869 года в действие вступает второй устав духовных академий. Прежде всего, надо отметить то, что кафедра истории русской церкви и кафедра русской гражданской истории получают самостоятельность. С этого времени каждая кафедра русской истории имеет собственного заведующего. В 1872 году профессор составил

краткое руководство по Истории русской церкви [24, Д. 1]. П. В. Знаменский с 1869 по 1872, возглавляя кафедру, еще преподавал для студентов с первого по третий курс на двух кафедрах. А с 1872 до 1884 года профессор Знаменский читал лекции только на втором и третьем курсах кафедры русской церковной истории [6, Л. 2].

Согласно академическому уставу 1869 г. учебная часть духовной школы разделялась на три отделения: богословское, церковно-историческое и церковно-практическое. Каждое отделение предоставляло специальные предметы. Церковно-историческое отделение состояло из 9 специальных предметов и 10 общеобязательных. Конечно, лекции по русской церковной истории не входили в число общеобязательных предметов, но этот предмет являлся специальным на церковно-историческом отделении [2, Л. 15-16]. На церковно-историческом отделении лекции по русской церковной истории читались два раза в неделю на втором и третьем курсах, на четвертом курсе этот предмет являлся специальным для студентов церковно-исторического отделения [6, Л. 2].

Учебный процесс первых трех курсов проходил в обычном режиме. Студенты проходили испытания, слушали лекции, писали сочинения. Студенты первого и второго курсов сдавали по три сочинения. На первом курсе по основному богословию; по специальным предметам отделения; по Священному Писанию Ветхого и Нового Завета. На втором курсе писалось сочинение по основному богословию, два других – по специальным предметам. Следует отметить, что среди специальных предметов церковно-исторического отделения были русская гражданская и русская церковная история. Наставники данных предметов давали студентам темы для написания положенных сочинений [3, Л. 1 – 3, 14]. Студентам третьего курса назначались темы сочинений на степень кандидата богословия [5, Л. 2].

Четвертый курс академии отличался тем, что основное внимание студентов сосредотачивали на определенной группе предметов для специальной подготовки выпускников как будущих преподавателей духовных школ. На этом курсе со студентами тщательно работали преподаватели академии. Они делились своим опытом с начинающими лекторами, помогали в построении учебной программы, рассматривали и разбирали основные учебные пособия, труды и сочинения по специальным предметам. Также на этом курсе студентам предстояло пройти испытания на получение степени магистра, что и открывало им путь к преподаванию [47, с. 31].

В этот период начинается активная научно-исследовательская и преподавательская деятельность профессора П. В. Знаменского. Профессор Знаменский стал первым историком Казанской духовной академии, издавшим “Руководство по русской церковной истории”, которое, по отзыву учебного комитета при Свя-

тейшем Синоде, “обладает положительными достоинствами, заслуживающими серьезного внимания и искреннейшей благодарности”. По указу Святейшего Синода, его труд был рекомендован как учебное пособие для наставников семинарий [1, Л. 27]. Труд П. В. Знаменского стал первым пособием во второй половине XIX века, которое освещало не только синодальный период, но и исследования вопросов и проблем этого периода. В 1876 г. труд переиздавался, а в 1880, 1886, 1888 годах дополнялся новыми исследованиями.

Профессор Знаменский продолжал работу над руководством по истории русской церкви, дополняя новые исследования в своих монографиях: 1) “Приходское духовенство со времени реформы Петра Великого” [35]. Эта монография была опубликована в академическом издании “Православный Собеседник”, за что П. В. Знаменский получил благодарность от Святейшего Синода и был возведен в степень доктора богословия [4, Л. 1,34]. 2) “Чтения из истории русской церкви за время царствования Екатерины II” [24, Д. 2]. 3) Основные начала духовно-училищной реформы в царствование Императора Александра I” [45]. 4) “Духовные школы в России до реформы 1808 года” [43]. 5) “Чтения из истории Русской Церкви за время царствования императора Александра I” [26, Д. 4]. Означенные монографии, как видно из названий, в основном затрагивают определенные моменты синодального периода истории русской церкви.

В преподавательской деятельности профессор Знаменский особо выделился среди казанских историков. И. М. Покровский писал: “Серьезное отношение к лекциям и всегдашняя подготовка к ним у Петра Васильевича сказывались, между прочим, в том, что он никогда не читал лекций без тетради. Но чаще тетрадь лежала у него только перед глазами совсем не раскрытой” [41, с. 68]. Его незаменимое мастерство передачи материала отмечало все студенчество и преподавательская корпорация академии.

Программа лекций профессора окончательно была сформирована в 1880-х годах. Как, например, программа лекций на 1886/87 учебный год [11, Л. 37]. Эта программа лекций окончательным вариантом и легла в основу преподавания русской церковной истории в академии. Профессор Знаменский расписал лекции до правления императора Павла I включительно [10, Л. 27, 28, 31, 37]. Программа разбита на восемь разделов, каждый из которых включает в себе несколько тем.

Первый раздел – начало христианства в России: 1) Христианство в России до славян. Христианство у русских славян. Аскольд и Дир. Христианство при князьях Олеге и Игоре. 2) Великая княгиня Ольга. Христианство при Святославе. 3)

О крещении Руси и св. князь Владимир. Распространение христианства и первые храмы, духовенство. 4) Связь Русской церкви с Греческой и Болгарской и влияние Церкви на гражданскую власть.

Второй раздел – Русская церковь в удельное время до усиления северо-восточной Руси. 1) В данном разделе профессор предлагает к рассмотрению процесс распространения христианской веры в городах восточной Руси: в Ростове, Муроме. Здесь же и выделяет распространение христианства у инородцев: а) на юге; б) севере; в) на Волге; г) на Западе. Орден меченосцев. Христианство в Литве. Попытка утверждения католичества в России. 2) Подробно рассматривается устройство иерархии и иерархической связи с Грецией. Первые митрополиты на Руси. Влияние удельной системы на церковное управление. Профессор показывает значение иерархии в делах гражданской власти, ее влияния на развитие государства. 3) Оценка церковных обрядов того времени. В заключение приводится анализ нравственного состояния русского народа и состояния народного просвещения.

Третий раздел – Русская церковь в удельное время после усиления северной Руси до разделения митрополий. 1) Нашествие монголов. 2) Отношения между Церковью и Государством. 3) Жизнь, устройство и состояние белого духовенства. 4) Церковная обрядность и развитие образования.

Четвертый раздел – Московская митрополия. Фактически при раскрытии каждого раздела профессор использует определенный план построения тем: 1) Распространение христианства. 2) Церковное управление. 3) Состояние духовенства. 4) Церковные благочиния и нравы народа. 5) Просветительская деятельность. Конечно же, при обсуждении каждой темы исследователь рассказывает об историческом ходе событий, а также участии значимых лиц. Материал четвертого раздела лекционной программы преподавался студентам II курса Академии [10, Л. 27, 37].

Пятый раздел – Московское патриаршество. 1) Состояние иерархии. 2) Состояние религиозности, церковные исправления и раскол. 3) Религиозное образование и его характер. В приводимом разделе профессор повествует о первых патриархах, характере их правления и связи со светской властью. Затронуты церковные нестроения того периода: суд над Патриархом Никоном и раскол.

Шестой раздел – состояние церкви во времена реформы Петра I. Данный раздел фактически полностью включал все труды профессора Знаменского по положению церкви во времена правления императора Петра I.

Седьмой раздел – русская церковь при преемниках Петра. Профессор проанализировал и передал основные стороны и характер правления императрицы

Екатерины I и Петра II. Положение церкви и ее роль в укреплении Государства. Образование и книгопечатание.

Восьмой раздел – состояние церкви при Екатерине II и Павле I. Здесь профессор использовал свои сочинения по истории русской церкви во времена царствования Екатерины II и Александра I [26, Д. 4; 25, Д. 2].

Профессор П. В. Знаменский, как это не раз отмечалось, стремился переключить студентов с “народнического” пути исследования истории Русской Церкви на рациональный подход. Под рациональным подходом к исследованию истории Русской Церкви понимается разумно и целесообразно выстроенная периодизация событий, которые логически изложены на основании большого количества источников. Но чем же вызвано такое стремление к изменению подхода в изучении и преподавании русской истории? Еще в студенческие годы, будучи в академии, П. В. Знаменский писал работу: “Труды русских историков XVIII века по истории русской церкви” [40, с. 31]. Целью своей работы П. В. Знаменский избрал изучение степени субъективности взглядов светских ученых на историю русской церкви [27, с. 309]. Он рассматривал взгляды В. Н. Татищева, М. М. Щербатова и И. Н. Болтина, через которые выявлял их подходы к изучению истории. Возможно, данное исследование и пробудило стремление профессора к разработке нового подхода к изучению и преподаванию русской церковной истории в Казанской духовной академии.

Сравнивая старую и новую программы профессора Знаменского, можно заметить, что новая программа годового курса русской церковной истории – это четко выстроенная периодизация истории Русской Церкви: начиная от христианства славян и заканчивая правлением Елизаветы II [8, Л. 17, 18, 35, 36]. Профессор передает в своих лекциях уже не просто темы, затрагивающие уклады, богослужения, обряды и взгляды церкви, но и вводит периодизацию истории самой Церкви в России, описывая события, личности и церковную жизнь. В программах данного периода заметно, что Знаменский уделяет внимание внутренней стороне православия, развитию религиозного сознания народа и его реакции на церковные законы и учения. Тема “Состояние религиозности, церковные исправления и раскол” [8, Л. 17], которая раскрывает подробности событий до и после раскола, показывает дедуктивный подход П. В. Знаменского к исследованию событий. Он позволил профессору полностью описать всю историческую картину события: от состояния отношений светской и духовной власти до внешнего и внутреннего состояния народа.

При таком подходе к истории профессор Знаменский вводит новый метод изучения русской церковной истории – хронологико-проблемный. Он заключается в том, чтобы разбить всю историю на периоды, в которых раскрываются определенные темы. Например: “Тема – Русская церковь в удельное время после усиления северной Руси до рождения митрополии. Подтемы – Нашествие монголов. Отношение к церкви монголов” [8, Л. 35]. Фактически профессор Знаменский ввел в оборот изучение истории через углубленное рассмотрение тех или иных событий, используя при этом критический анализ и синтез. Благодаря такому подходу профессор Знаменский смог “живописно” раскрыть историю русской церкви. Не зря К. П. Харлампович называет его “историком-художником” [41, с. 67]. П. В. Знаменский стал первым в истории Казанской духовной академии, кто ввел такой подход в преподавании и изучении русской церковной истории. Отсюда можно сделать вывод, что профессор использовал дедуктивный метод преподавания материала – от общей темы к частной проблеме или событию. Профессор Знаменский “смотрит на историю как на целое осмысленное изображение судеб отечественной церкви, где каждый факт, как бы он ни был, по-видимому, мало важен, имеет свой внутренний смысл и значение...” [46, с. 390].

Помимо работы по написанию трудов, профессор Знаменский активно участвует в жизни академии. Этим он приобретает небывалый авторитет. За пределы академии, к сожалению, его деятельность не распространялась. В середине 80-х годов он являлся членом архивных и церковно-археологических комиссий в Нижегородской, Тамбовской, Рязанской и Саратовской губерниях [46, с. 393]. Более подробно академическую деятельность профессора рассмотрим позже.

В период с 1870 по 1884 год число студенческих работ резко увеличилось. Как предмет русская церковная история стала пользоваться большим интересом в кругу студентов. Видимо, такой интерес возник из-за простоты и товарищеского отношения к студентам самого профессора [41, с. 100]. Профессор Знаменский весьма строго подходил к проверке выпускных работ студентов. Он считал, что студент обязан правильно раскрывать темы через анализ источников и четко обосновывать свои взгляды [27, с. 309]. В работах выпускников уже четко прослеживаются научные взгляды студентов, сформированные на основе лекций профессора. Темы выпускных работ делятся на 2 вида: 1) до синодального периода; 2) синодальный период. В число тем до синодального периода входят исследования, раскрывающие историю церкви в древнерусском государстве. Например, достаточно объемные труды студентов: Луговенко Дмитрия “Обозрение дисциплинар-

ных правил северо-восточных древнерусских монастырей до второй половины XVI в.” [20, Д. 511]; Третьякова Аркадия “Влияние церковной иерархии на возвышение княжеской власти и развитие самодержавия в России” [19, Д.491]; Шишкова Вячеслава “Влияние духовенства на образование народа в древней Руси” [18, Д. 455]; Бережнева Вячеслава “Монашество в России до XV века” [21, Д. 630]. Из названий самих работ видно, что исследования посвящены вопросам просвещения, устройства церковной власти и монашеской жизни.

Также представлены работы студентов, которые продолжали исследования истории русской церкви в синодальный период. Работы студентов В. Нечаева и Д. Агнцева расширяют исследования по вопросам истории духовных школ и образования. Появляются наработки по изучению истории образования русского духовенства во второй половине XVIII века. Позже сам Знаменский публикует крупные труды по вопросу духовного образования [42; 43]. Появляются серьезные исследования истории монашества и монастырей в работах В. Никологорского “Состояние русского монашества при императрице Екатерине II”, А. Новосельского “Русские монастыри после 1764 года”. Появляются широкие темы историко-миссионерского характера. К примеру, работа М. Усольцева “Борьба Русской Церкви с протестантским вольномыслием в первой половине XVIII века”. С появлением третьего устава духовных академий благодаря профессору Знаменскому на кафедре русской церковной истории сложились устойчивые интересы и взгляды в области научных исследований.

20 апреля 1884 года в силу вступает новый устав духовных академий, согласно которому в духовных академиях не существует разделения между отделениями богословия, церковной истории и церковной практики. Новый устав вводит 11 обязательных предметов, в числе которых отведено место истории Русской Церкви. Все остальные, богословские и небогословские науки, разделяются на три группы: словесная, историческая и миссионерская, которые делятся еще на татарское и монгольское отделения [7, Л. 2]. Распределение предметов по курсам было весьма непростым. На каждом курсе каждого из отделений должно читаться не более двадцати пяти предметов, а на последнем - тринадцать. Русская церковная история читалась на III и IV курсах по две лекции в неделю [7, Л. 4, 5].

В период третьего академического устава деятельность профессора Знаменского приобретает более умеренный темп. Прошло уже двадцать лет, как П. В. Знаменский состоял штатным профессором при академии. Он приобрел небывалый авторитет в кругу преподавателей академии и российских историков. В 1886 году

П. В. Знаменский удостоивается звания ординарного профессора [9, Л. 1]. А в 1892 становится доктором русской истории [14, Л. 4]. Преподавательская деятельность профессора Знаменского не претерпевает больших изменений. Программы также наполнены этнографическими подробностями русского народа, экономическими и социальными составляющими русского государства. Единственным изменением было разделение программы на III и IV курс [15, Л. 24, 25, 82, 83].

В научно-издательской деятельности профессора можно отметить следующее. На заседании совета академии в 1888 году профессор Знаменский был назначен составителем истории Казанской духовной академии за 50 лет ее существования. Данный труд был представлен на праздновании пятидесятилетнего юбилея академии в 1892 году [12, Л. 1 - 3]. Позже труд был издан под названием “История Казанской духовной академии в первый (дореформенный) период (1842 – 1870)”. Также в 1889 году Святейшим Синодом профессору было поручено составить руководство по русской церковной истории для духовных семинарий. Но профессор, ввиду большой занятости по составлению истории Казанской духовной академии, просил перенести сроки издания этой работы [13, Л. 1 – 3]. Труд был издан Учебным комитетом в 1896 году под названием “Учебное руководство по истории Русской Церкви применительно к семинарской программе по истории русской церкви” [41, с. 75]. Кроме того, профессор Знаменский занимался составлением рецензий и сочинений для периодических изданий. В тот период им были написаны такие монографии, как: 1) Чтение из истории русской церкви за время царствования императора Александра I [26, Д. 4]; 2) На память о Н. И. Ильминском [44]; 3) Печальное 25-летие [33, с. 555 - 584]; 4) Нечто о записках архиепископа Василия (Лужинского) по поводу выхода в свет записок митрополита литовского Иосифа (Семашки) [32, с. 310 – 329]; 5) Записки архиепископа Василия (Лужинского) [29]; 6) Речь на день 1000-летней памяти святителя Мефодия Соловевского [38, с. 489 – 494]; 7) Протоиерей М. М. Зефилов: некролог [37, с. 505 - 558]; 8) Высокопреосвященный Григорий Калужский как ректор Казанской академии [28, с. 304-344, 493 - 522]; 9) И. Я. Порфирьев: биографический очерк [30, с. 361-435]; 10) На память о покойном архиепископе Никаноре [31, 381 - 396].

Студенты академии очень ценили профессора за его простоту, доходчивость и богатые знания. Большинство выпускных работ студентов сконцентрировано на темах по истории синодального периода церкви. По характеру работы представляют собой биографический и анализирующий характер [23]. Как можно заметить, профессор Знаменский в тот период был весьма заинтересован сбором биографических источников и составлением автобиографических трудов [39, 34].

Появляются работы, затрагивающие тематику народного просвещения. В этот период начинается научная деятельность будущего профессора академии по кафедре русской гражданской истории – Федора Васильевича Благовидова. Его труд “Деятельность русского духовенства в отношении к народному образованию в прошлое царствование” [22] был самым объемным за этот период студенческих выпусков. Еще при профессоре Знаменском в студенческих работах стало заметно стремление как можно ближе подвести исследования к современности с использованием новейших, современных на то время источников. Это дает возможность говорить о значимости и актуальности выпускных сочинений студентов.

4 мая 1896 года профессор П. В. Знаменский подает прошение об отставке по состоянию здоровья, с освобождением его от сверхштатной службы [16, Л. 5]. Профессор Знаменский всего себя посвящал науке и исследованиям. Он, как пишет К. Харлампович, дал “сильный толчок к изучению жизни не столько иерархии, сколько самого религиозного общества” [41, с. 105]. Его наследие и опыт остались не только на бумаге, но и в сердцах многих преподавателей и студентов. После П. В. Знаменского кафедру русской церковной истории занял его лучший ученик – Иван Михайлович Покровский [17, Л. 1].

Библиография

Неопубликованные источники

Национальный архив Республики Татарстан. Фонд 10 (Казанская духовная академия). Фонд 36 (Личный архив профессора П. В. Знаменского)

1. НАРТ. Ф. 10. ОП. 1. Д. 6328.
2. НАРТ. Ф. 10. ОП. 1. Д. 6468.
3. НАРТ. Ф. 10. ОП. 1. Д. 6469.
4. НАРТ. Ф. 10. ОП. 1. Д. 6566.
5. НАРТ. Ф. 10. ОП. 1. Д. 6738.
6. НАРТ. Ф. 10. ОП. 1. Д. 7263.
7. НАРТ. Ф. 10. ОП. 1. Д. 7835.
8. НАРТ. Ф. 10. ОП. 1. Д. 7836.
9. НАРТ. Ф. 10. ОП. 1. Д. 7994.
10. НАРТ. Ф. 10. ОП. 1. Д. 8115.
11. НАРТ. Ф. 10. ОП. 1. Д. 8199.

12. НАРТ. Ф. 10. ОП. 1. Д. 8210.
13. НАРТ. Ф. 10. ОП. 1. Д. 8429.
14. НАРТ. Ф. 10. ОП. 1. Д. 8851.
15. НАРТ. Ф. 10. ОП. 1. Д. 9162.
16. НАРТ. Ф. 10. ОП. 1. Д. 9368.
17. НАРТ. Ф. 10. ОП. 1. Д. 9543.
18. НАРТ. Ф. 10. ОП. 2. Д. 455.
19. НАРТ. Ф. 10. ОП. 2. Д. 491.
20. НАРТ. Ф. 10. ОП. 2. Д. 511.
21. НАРТ. Ф. 10. ОП. 2. Д. 630.
22. НАРТ. Ф. 10. ОП. 2. Д. 832.
23. НАРТ. Ф. 10. ОП. 2. Д. 1662, 122, 1638, 316, 573, 168. 1604.
24. НАРТ. Ф. 36. ОП. 2. Д. 1.
25. НАРТ. Ф. 36. ОП. 2. Д. 2.
26. НАРТ. Ф. 36. ОП. 2. Д. 4.

Опубликованные источники

27. Бажура Е. А. Критика подхода светской исторической науки к анализу изложения русской церковной истории П. В. Знаменским // Люди и тексты. Исторический альманах. – 2014. С. 307 – 327.
28. Знаменский П. В. Высокопреосвященный Григорий Калужский, как ректор казанской академии // Странник. – 1890. Ч. 2. С. 304 – 344, 493 – 522.
29. Знаменский П. В. Записки архиепископа Василия Лужинского // Православный Собеседник. – 1884. Ч. 2, 3; 1885. Ч. 1 – 3.
30. Знаменский П. В. И. Я. Порфирьев: биографический очерк // Православный Собеседник. – 1890. Ч. 3. С. 361 – 435.
31. Знаменский П. В. На память о покойном архиепископе Никаноре // Православный Собеседник. – 1891. Ч. 1. С. 387 – 396.
32. Знаменский П. В. Нечто о записках архиепископа Василия Лужинского по поводу выхода в свет записок митрополита литовского Иосифа Семашки // Православный собеседник. – 1884. Ч. 1. С. 310 – 329.
33. Знаменский П. В. Печальное 25-летие // Православный Собеседник. – 1896. Ч. 1. С. 555 – 584.
34. Знаменский П. В. Повесть о преп. Варлааме Керетском // Записки академии наук. – 1894. Т. 37. С. 48 – 53.

35. Знаменский П. В. Приходское духовенство со времени реформы Петра Великого // Православный собеседник. – 1871. Ч. 3.; 1872. Ч. 1 – 3.

36. Знаменский П. В. Произведения Соловецкой письменности, относящиеся к личности св. Филиппа Московского // Православное обозрение. – 1883. Ч. 1. С. 768 – 785.;

37. Знаменский П. В. Протоиерей М. М. Зефирюв: некролог // Православный Собеседник. – 1889. Ч. 1. С. 505 – 558.

38. Знаменский П. В. Речь на день 1000-летней памяти святителя Мефодия Соловецкого // Православный Собеседник. – 1885. Ч. 1. С. 489 – 494.

39. Знаменский П. В. Сергей Шелонин, один из малоизвестных писателей XVII века // Православное обозрение. – 1882. Ч. 1. С. 282 – 314, 666 – 686;

40. Корсаков Д. А. П. В. Знаменский: По поводу исполнившегося пятидесятилетия его научной деятельности // ЖМНП. – 1911. Ч. XXXI. С. 30 – 38.

41. Харлампович К. В. Историк-художник // Известия северо-восточного археологического и этнографического института в гор. Казани. Т. I. – Казань, 1920. С. 58 – 105.

Библиография

42. Знаменский П. В. “История Казанской духовной академии за первый (до-реформенный) период ее преобразования (1842 – 1870 годы). Вып. I, II, III. – Казань, 1892.

43. Знаменский П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. – Казань: типография Императорского университета, 1881.

44. Знаменский П. В. На память о Н. И. Ильминском: К 25-летию Братства Святителя Гурия. – Казань: Издание Братства св. Гурия, 1892.

45. Знаменский П. В. Основные начала духовно-училищной реформы в царствование Императора Александра I: Речь, произнесенная на торжественном собрании Казанской академии по случаю празднования столетия годовщины рождения императора Александра I 12 декабря 1877 г. – Казань: тип. Императорского Университета, 1878.

46. Терновский С. А. Историческая записка о состоянии Казанской Духовной Академии после ее преобразования (1870 – 1892). – Казань, 1892.

47. Устав и штат духовных академий, высочайше утвержденных 30 мая 1869 года. – СПб.: Синодальная типография, 1869.

УДК 94(470)

Иерей Иоанн Валерьевич Залого,
аспирант Белгородского государственного национального
исследовательского университета
Россия, г. Белгород,
ioanis@yandex.ru

Миссионерский аспект социального служения православной общины храма в детской больнице

Аннотация. Статья является фиксацией накопленного десятилетнего опыта по социальному служению в детской областной больнице города Белгорода. Последовательно рассматривается законодательство Российской Федерации и анализируется возможность миссионерской деятельности в светском медицинском учреждении. Пошагово описывается организация группы добровольцев православной общины храма, а также даются некоторые рекомендации по координации их социальной деятельности. Акцент делается не на профессиональном медицинском попечении, а о психическом и духовном сопровождении болеющего и его родителей. Вместе с этим в статье приводятся определения некоторых церковных понятий и богословски обосновывается церковное социальное служение.

Ключевые слова: социальное служение, социальная деятельность, диакония, духовно-пастырское окормление, православная община храма, приход, доброволец.

Priest Ioann V. Zaloga,
graduate student of of the
Belgorod State National Research University
Russia, Belgorod
ioanis@yandex.ru

Missionary aspect of social ministry of the Orthodox community of the Church in the children's hospital

Abstract. The article is a description of the accumulated ten-year experience in social ministry in the children's regional hospital of Belgorod. It consistently examines

the legislation of the Russian Federation and analyzes all options for missionary activity in a non-Church medical institution. Organization of a group of volunteers of the Orthodox community of the Church is described step by step, as well as recommendations for coordinating their social activities. An emphasis is done not on professional medical care, but on the mental and spiritual support of the patient and his parents. Besides this in the article there are definitions for some of the Church's theological concepts, as well as the Church's social ministry substantiates.

Key words: social ministry, social activities, deaconia, spiritual and pastoral care, an Orthodox Church community, a parish, a volunteer.

С древнейших времен Христианская Церковь во исполнение заповеди Спасителя о любви к ближнему всегда заботилась о нуждающихся. Целевая аудитория была разнообразной, и в каждом направлении существовали свои специфические особенности. Болезнь детей всегда тяжело воспринималась не только их родителями, но и человечеством в целом. Для их излечения существуют специальные медицинские учреждения, однако и Церковь никогда не оставляла их без своего попечения.

Больничному служению сейчас посвящено много материалов. Среди них особое место занимает труд епископа Пантелеимона (Шатова) “Больничный священник”, в котором описываются особенности духовно-пастырского окормления болеющих в медицинском учреждении [10]. В совместном издании владыки, диакона И. Куликова и М. Васильевой “Как организовать службу добровольцев” [11] и отдельном труде М. Васильевой “Как создать службу добровольных помощников” [1] изложены пошаговые рекомендации по организации и дальнейшей координации волонтерского движения по оказанию социальной помощи нуждающимся. Узкому направлению служения посвящено сочинение А. Хмелевской “Требные сестры в больнице: помощь священнику и больным” [19]. Однако о комплексной работе добровольцев православной общины храма в детской больнице написано мало. Зачастую основной акцент делается на причащении Святых Христовых Таин и сестринском профессиональном уходе за тяжелобольными. Поэтому в данной статье делается попытка качественно восполнить этот пробел.

Перед тем как приступить к раскрытию темы, необходимо определиться с терминологией. Согласно учебному пособию по “Миссиологии”, подготовленному

и изданному миссионерским отделом РПЦ, миссия определяется как "... особое служение, направленное на углубление и расширение христианской веры". В статье не рассматривается такой аспект миссии, как "направление миссионеров в определенные страны" или "проповедь веры среди нехристиан, распространение Царствия Божия в мире и созидание новых Церквей" [7; 9]. Социальным служением Церкви, социальной деятельностью, диаконией называется инициированная, организованная, координируемая и финансируемая Церковью или с помощью Церкви деятельность, имеющая своей целью оказание помощи нуждающимся [5]. Под православной общиной понимается "объединение людей, представляющее наиболее неравнодушную и деятельную часть храмового прихода или другого сообщества верующих православных христиан, объединенных целью активного служения Богу и помощи ближним" [13]. В этом определении встретился еще один термин – "приход". По "Уставу РПЦ" приходом является "община православных христиан, состоящая из клира и мирян, объединенных при храме" [14; 50].

Рассматривая служение в больнице, мы берем его как не церковное оздоровительное учреждение, поэтому следующим этапом необходимо рассмотреть законодательство. Основным правовым документом является Федеральный закон "О свободе совести и о религиозных объединениях". Согласно формулировке "религиозные организации вправе проводить религиозные обряды в лечебно-профилактических и больничных учреждениях, детских домах, домах-интернатах для престарелых и инвалидов, в учреждениях, исполняющих уголовные наказания в виде лишения свободы" [16]. Это означает, что представитель религиозной организации (священник или друг из храма) может приходить в больницу к болящему – единомышленнику по вере – и вместе совершать богослужения.

В другом законе "Об основах охраны здоровья граждан" говорится о том, что пациент имеет право на "допуск к нему священнослужителя, а в случае нахождения пациента на лечении в стационарных условиях – на предоставление условий для отправления религиозных обрядов, проведение которых возможно в стационарных условиях, в том числе на предоставление отдельного помещения, если это не нарушает внутренний распорядок медицинской организации" [17]. Этот закон регламентирует право болящего пригласить к себе священника, а также право священнослужителя прийти в светское лечебное учреждение, если его пригласили. Как и закон "О свободе совести" законодательство предполагает,

что священник либо единомышленник по вере может присутствовать в больнице, совершать Таинства или совместную молитву только с тем человеком, кто их пригласил.

В разделе “Миссионерская деятельность” в законе “О свободе совести и о религиозных объединениях” говорится о том, что религиозная организация, в целях распространения информации о своем вероучении не среди своих последователей, может беспрепятственно делать это только в культовых помещениях [8]. Таким образом, законодательство запрещает открытую проповедь. Она возможна только тогда, когда слушающий сам пригласил проповедника и готов слушать, также и богослужение возможно в светском учреждении, когда сюда специально пригласили священника. О какой миссии тогда можно говорить, а особенно в детской больнице?

Ответить на этот вопрос помогут другие законы: “Об основах социального обслуживания граждан в Российской Федерации” [18] и “О благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве)” [15]. Согласно этим законодательным актам в светских медицинских учреждениях разрешена помощь добровольцев. Святой апостол Иаков сказал: “Вера, если не имеет дел, мертва сама по себе. Но скажет кто-нибудь: «ты имеешь веру, а я имею дела»: покажи мне веру твою без дел твоих, а я покажу тебе веру мою из дел моих” (Иак. 2:17-18). Вот и в нашем случае, пользуясь возможностями этих законов, можно сказать о своей вере социальным служением.

Миссионерская деятельность – это не только устная проповедь. Среди методов особое место отводится проповеди делом: “так да просветится свет ваш пред человеки, яко да видя ваши добрые дела, прославят Отца вашего, иже на небесех” (Мф. 5:16). Если по российскому законодательству нельзя открыто проповедовать свою веру в медицинском учреждении, то можно о ней свидетельствовать своими безвозмездными поступками. Вот здесь в нашем случае и начинается миссия.

Говоря о приходе православного храма или общине, предполагается понимать собрание верующих, которые объединяются в храме вокруг духовника. Священник на этом этапе выполняет роль руководителя и вдохновителя. Поэтому первая инициатива о социальной деятельности может исходить как от священника, так и от активиста-прихожанина. Последний всеравно обязателен, потому что группе добровольцев нужен руководитель-координатор.

Еще один важный момент. Так сложилась традиция, что в городе за каждым храмом закреплена определенная территория для духовно-пастырского окормле-

ния. Так что все учреждения, например, школы и больницы, которые находятся в этих границах, окормляются духовенством этого храма. Прихожанами храма в большей части являются те, кто живет в этих же границах, соседних кварталах. Бывают, конечно, случаи, когда за священником, как за духовником, прихожане приезжают из другой части города. Поэтому, чтобы успешно реализовать социальный проект и он был бы эффективным, хорошо было бы, чтобы больница находилась рядом с храмом. Духовно-пастырское окормление медицинского учреждения было бы тогда в компетенции храма. Прихожане, из которых будет формироваться группа добровольцев, были бы в “шаговой” доступности от своего послушания в больнице.

Итак, когда уже есть группа активистов в лице священника и хотя бы одного из прихожан, нужно собрать группу добровольцев. Для этого священнику необходимо в течение нескольких воскресных дней произносить тематические проповеди на тему милосердия и сострадания к нуждающимся, сильной помощи болеющим. После каждой проповеди в краткой форме в качестве объявления рассказывать о новом проекте по социальному служению в больнице. Воскресный день удобен тем, что именно в этот день в храме присутствует большее количество прихожан.

Будущему руководителю группы добровольцев в свою очередь необходимо подготовить афишу-объявление о наборе группы волонтеров и разместить его на информационном стенде храма. Также ему нужно присутствовать на каждом воскресном богослужении, чтобы после проповеди священника и объявления о социальном проекте ответить на все возникшие вопросы и записать данные всех желающих. Для больших приходов с большим количеством желающих было бы удобно составить базу данных всех добровольцев. Со всеми особенностями составления и дальнейшей работой с информационным каталогом можно ознакомиться по сохраненному видео-семинару на сайте diaconia.ru [2].

Кроме этого, вместе со священником руководитель группы посещает больницу, там знакомится с медицинским персоналом, распорядком и структурой. С помощью священника можно отметить для себя тех людей, с кем можно будет проконсультироваться по всевозможным возникшим вопросам. Наверняка среди медицинского персонала встретятся прихожане храма, и они с радостью окажут сильное содействие в организации реализуемого социального проекта.

Знакомство с больницей необходимо для того, чтобы узнать целевую группу подопечных и географию всех отделений. Отметить для себя те отделения, кото-

рыми нужно будет заняться в первую очередь. Как правило, это отделения гематологии и травматологии. Важно еще отметить особую специфику режима дня каждого отделения, когда прием пищи, когда процедуры, когда тихий час и так далее. В каждом отделении есть свой удобный период для посещения. Вместе с этим, священнику желательно заключить в устной или письменной форме (это зависит от характера сложившихся личных отношений) соглашение о сотрудничестве с медицинским учреждением. Образец можно взять на сайте diaconia.ru в разделе “Образцы документов (уставы, договоры)” [4]. После этого, по согласованию с главным врачом, опять-таки желательно рассказать о проекте на планерке заведующих отделениями и старших медицинских сестер. Конечно, дополнительно в дальнейшем представить добровольцев и их руководителя медицинскому персоналу конкретного отделения больницы.

Когда соберется группа добровольцев, хотя бы для начала человек пять, необходимо организовать со всеми чаепитие-совещание. Здесь вместе со священником можно снова рассказать о социальном проекте и ответить на вопросы. Желательно пригласить врача или медицинскую сестру из больницы, чтобы узнать о правилах и специфике работы с болеющими. Будет лучше, если медицинский работник будет из того отделения, в которое в дальнейшем пойдут добровольцы.

Так как речь идет о детской больнице, то посещение добровольцами православной общины храма будет проходить в двух форматах. Первый – это помощь в подготовке к причащению Святых Христовых Таин. Помня о законодательстве, добровольцы просто обходят палаты и задают примерно такой вопрос: “Завтра в больницу придет священник, кто-то хочет исповедоваться и причаститься?” Причем, не пугая ни родителей, ни детей Страшным Судом. Конечно, такой простой вопрос со стороны добровольца свидетельствует, скорее всего, о социальном характере деятельности, чем о миссии. Это справедливо, потому что таким образом осуществляется духовно-пастырская поддержка болеющих верующих. Однако, через такую помощь в подготовке к причащению святых Христовых Таин доброволец в лечебном учреждении запоминается как человек из храма, а это уже миссия присутствия [9].

Другая форма посещения добровольцами православной общины детской больницы осуществляется для проведения досуговых мероприятий, к примеру, мастер-классов. Дело в том, что священник поочередно еженедельно обходит больничные отделения, поэтому в одном и том же отделении причащение бывает раз в месяц. Однако, желательно, чтобы добровольцы посещали отделения чаще,

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

то есть минимум раз в неделю. Тогда, когда не планируется готовить к причастию, с детьми необходимо чем-то заниматься. К примеру, это может быть “Литературный час”, когда детей собирают для чтения книги. Это может быть и изготовление каких-то поделок, например, из бумаги. Все это зависит от желания и творческих способностей добровольцев. Зачастую, они останавливаются на чтении книг. Здесь в качестве хорошего примера для составления своего занятия можно порекомендовать телепередачу “Доброе слово” из проекта телеканала “Радость моя” [3]. В видео-формате передача знакомит ребят с классикой мировой христианской литературы и лучшими произведениями современных православных авторов. Хорошо, когда чтец не ограничивается только чтением, но обсуждает прочитанное слушателем, задавая наводящие вопросы и комментируя ответы. В этом случае можно использовать любую детскую литературу, потому что с хорошими вопросами и из сказки “Колобок” ребята смогут почерпнуть множество важных и полезных для себя вещей. Как и причащение Святых Христовых Таин, в отделении досуговые мероприятия можно проводить в “Игровой комнате” или на одном из постов медицинской сестры, где расположен диван для ожидания процедур и отдыха.

Еще один важный и существенный момент. Рукоделие с детьми требует некоторых значительных материальных трат. Нежелательно эту ношу полностью возлагать на добровольцев, потому как они и так жертвуют своим временем и способностями. Часто это бывает им самим не в тягость, однако нужно понимать, что в волонтерской работе в какой-то момент именно материальная составляющая может стать камнем преткновения. Очень большой груз послушания: в свое свободное время придумать, подготовить, профинансировать, организовать и провести занятие с детьми. Поэтому необходимо согласовать со священником вопрос установления в храме ящика для целевых пожертвований, на котором будет размещена соответствующая информация. С собранных средств закупается все необходимое для рукоделия с детьми, а на очередных приходских собраниях делается отчет о всех средствах. Это будет дополнительной рекламой для прихожан о реализуемом приходом социальном проекте. Из этого же фонда можно будет оплатить и спецодежду добровольцев. В идеальном плане это должен быть белый халат, но можно ограничиться и одним белым платком с красным крестом. Обязательно нужен и бейджик, на котором размешены не только “фамилия, имя, отчество”, а и информация, из какого храма доброволец. В некоторых больницах такие бейджи могут быть распечатаны на специальных больничных бланках или

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

утверждаться соответствующими подписями и печатями администрации медицинского учреждения.

Мы говорим о своей вере своими делами и доброделанием. Придет время, и это естественно, когда, видя в больнице уже знакомого добровольца и зная, что он из храма, появятся вопросы к нему о его вере. И здесь важно помнить слова святого апостола Петра: “будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением” (1 Пет. 3:15). Это будет новый этап для миссионерской деятельности православной общины храма, когда доброволец выступает в роли проповедника. Поэтому необходимо позаботиться о соответствующей подготовке добровольца, ведь одно дело добрые дела по вере, и совсем иное – рассказ о ней.

Для этого каждому добровольцу необходимо фиксировать удобным для него способом все возникающие вопросы и затем обсуждать ответы на них на общем собрании группы, которые желательно проводить регулярно. К тому же, общее собрание добровольцев православной общины храма является удобной площадкой для обмена опытом. Как уже было сказано, это не только решение организационных вопросов, но и общее обсуждение возможных ответов на возникшие вопросы в отделении детской больницы. Здесь особую роль играет священник, который следит за тем, чтобы формулировки этих ответов не содержали ереси.

Как бы это не выглядело странным, на собрании весьма полезно проигрывать некоторые возможные ситуации, предварительно заучивая свою роль, в нашем случае, ответ на вопрос. В духовной семинарии на занятиях по “Катехизису” студенты также специально заучивают отдельные фразы из Святого Писания или из творения Святых Отцов, которые являются правильным ответом на заданный вопрос. Вот и здесь, при желании добровольца можно тренировать “высказывание” своего ответа на заданные вопросы. Это можно делать в паре с другим добровольцем, а можно и перед всей группой. Польза от тренировок очевидна. Во-первых, это дает добровольцу уверенность в том, что ответ знаком, а во-вторых, этот ответ будет правильно сформулирован, и не будет содержать какого-либо суеверия или кощунства.

На общих собраниях добровольцев православной общины храма совместно можно составлять и рассказы на актуальные темы. Например, для тех, кто участвует в подготовке к причащению святых Христовых Тайн, весьма полезной будет способность рассказать детям об исповеди и причастии “доступным языком”. На заметку, опытом отмечено, что в детской больнице лучше избегать таких

формулировок как “Тело” и “Кровь” Христовы. Это правильные слова, да, но в условиях больницы, когда даже спокойный ребенок начинает всех и всего бояться, они будут восприняты по-иному, особенно в отделении хирургии и травматологии. Без умаления Святых Таинств, лучше говорить “святые Дары” или “под видом хлеба и вина мы принимаем Господа”.

Касательно исповеди также важно иметь ввиду документ от 2015 года “Об участии верных в Евхаристии”. Согласно тексту, продолжительность и содержание подготовки детей к исповеди и причащению определяются родителями в консультации с духовником [6]. Поэтому ни в коем случае не стоит настаивать на обязательной исповеди. Даже если это уже взрослый ребенок, все равно первая исповедь желательна у своего духовника из храма, куда приходит вся семья. Человек сам должен этого захотеть, а родители или друзья – хорошие помощники в подготовке.

Впоследствии такие устные рассказы можно оформить в раздаточный материал – буклеты. В интернет-пространстве сейчас, конечно, множество сайтов, где можно скачать уже готовый буклет на любую тему (См. например: Православные листовки: <https://www.pravoslavnielistovki.com/>; катехизация: православные листовки: <http://obraz-nne.ru/index.php/katekhizatsiya/84-v-pomoshch-katekhizatoru/169-pravoslavnye-listovki>; приходские памятки и листовки: <https://missia.me/listovki/>; миссионерские листовки: <https://mission-center.com/mislist>). Однако, учитывая возраст нашей аудитории, такие буклеты не совсем подходят. Даже взрослому человеку подчас трудно понять и усвоить половину написанного. Не хватает “живого” изложения, простого и понятного. Для составления такого объяснения хорошим помощником станет литература для детей. К примеру, любой “Закон Божий”, Т. Веронин “Хлеб Небесный: детям о Таинстве Причащения”, “Азы православия для детей” издательства “Новая мысль” и другие. Все они есть в интернете в электронном виде, или в интернетмагазинах православных храмов или издательств.

Такой раздаточный материал – это еще и удачное вложение в будущее. Он может сразу пригодиться читающему, а может стать постоянной шпаргалкой. Еще бывает и так, что спустя некоторое время случайно находишь у себя листовку и информация в ней как нельзя кстати, заставляя задуматься о вечном и взвесить жизненные ориентиры.

Итак, миссионерская деятельность православной общины храма в детской больнице начинается со свидетельства своей веры в Бога посредством поступ-

ков и доброделания. Со временем это служение перерастает в свидетельство словом, в устную проповедь, когда представителю храма доверяются и просят дать ответы на интересующие вопросы. До этого момента доброволец проходит несколько этапов: запись в группу, обучение, участие в организации всевозможных мероприятий в больнице, поиск и обсуждение ответов на возникающие вопросы. Священник чаще всего исполняет роль помощника и контролера, чтобы все социальное служение добровольцев православной общины храма проходило в христианских традициях Церкви.

Библиография

1. Васильева М. Как создать службу добровольных помощников: методическое пособие. – М.: Лепта книга, 2013. – 34 с.
2. Васильева М.В. Организация добровольческой деятельности (видео). – URL: <http://www.diaconia.ru/kurs2015/dobr12> (дата обращения: 26.09.2020)
3. Доброе слово – телеканал “Радость моя” (официальный сайт). – URL: https://радостмойя.ru/project/dobroe_slovo (дата обращения: 26.09.2020)
4. Договор о сотрудничестве Местной православной религиозной организацией (храмом) и государственного учреждения. – URL: <http://www.diaconia.ru/lawdocs> (дата обращения: 26.09.2020)
5. Документ “О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви” от 04.02.2011. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1401894> (дата обращения: 26.09.2020)
6. Документ “Об участии верных в Евхаристии” от 3 февраля 2015. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3981166.html> (дата обращения: 26.09.2020)
7. Миссиология: учебное пособие. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. – М.: Миссионерский отдел Русской Православной Церкви, 2010. – 400 с.
8. Миссионерская деятельность // Федеральный закон “О свободе совести и о религиозных объединениях” от 26.09.1997 № 125-ФЗ. – URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/04154b11ab7aac1f7a3b270b5d034e15009ce83/ (дата обращения: 26.09.2020)
9. Миссия присутствия и ее формы // О современной внешней миссии Русской Православной Церкви. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3102956> (дата обращения: 26.09.2020)

10. Пантелеимон (Шатов), епископ. Больничный священник. – М.: Никея, 2018. – 176 с.

11. Пантелеимон, епископ Орехово-Зуевский, Куликов И., диакон, Васильева М. Как организовать службу добровольцев: учебник для начинающих. – М., 2018. – 332 с.

12. Северина О.В. Участие детей в служении милосердия: методическое пособие. – М.: Лепта книга, 2012. – 64 с.

13. Стаценко С., протоиерей. Проект Положения о православных общинах. – URL:<https://pravoslavie.ru/77527.html> (дата обращения: 26.09.2020)

14. Устав Русской Православной Церкви // Собрание документов РПЦ. – Т. 1. – М., 2013. – С. 23-93.

15. Федеральный закон “О благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве)” от 11.08.1995 № 135-ФЗ. – URL:http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_7495/ (дата обращения: 26.09.2020)

16. Федеральный закон “О свободе совести и о религиозных объединениях” от 26.09.1997 № 125-ФЗ. – URL:http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/ (дата обращения: 26.09.2020)

17. Федеральный закон “Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации” от 21.11.2011 № 323-ФЗ. – URL:http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_121895/ (дата обращения: 26.09.2020)

18. Федеральный закон “Об основах социального обслуживания граждан в Российской Федерации” от 28.12.2013 № 442-ФЗ. – URL:http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_156558/ (дата обращения: 26.09.2020)

19. Хмелевская А.Б. Требные сестры в больнице: помощь священнику и больным. – М.: Лепта книга, 2013. – 240 с.

УДК 2-472

Ксения Александровна Дудкова,
Казанская Православная Духовная семинария,
Россия, г. Казань,
e-mail:zzumo@kazpds.ru

Миссионерское образование для мирян в конце XIX века. Современное положение

Аннотация. В данной статье рассматривается вопрос о миссионерском образовании для мирян. В рамках этой темы проведено исследование документа “Деяния III Всероссийского миссионерского съезда”, который проходил в городе Казани в 1897 году. В первой части статьи приводятся особенности создания миссионерских кружков для мирян, озвученных в рамках работы съезда. Статья знакомит с требованиями к качеству и характеру деятельности “миссионерствующего мирянина” периода конца XIX в. Во второй части статьи приведен обзор документов, принятых в Руской Православной Церкви в период конца XX-начала XXI вв., касающихся вопроса образования мирян. Сделаны выводы о существующих проблемах в рамках миссионерской подготовки мирян.

Ключевые слова: история миссии; III Всероссийский миссионерский съезд; миссионерское образование для мирян; миссионерская деятельность на приходе; миссионерские кружки и школы для мирян; официальные документы Русской Православной Церкви.

Dudkova Kseniya A.
Kazan Orthodox Theological Seminary,
Russia, Kazan
e-mail:zzumo@kazpds.ru

Missionary education for laity at the end of the XIX century. Modern situation

Absrtact. The article deals with missionary education for laymen. Within the framework of this topic, a study of the document “Acts of the III All-Russian Missionary Con-

gress” held in Kazan in 1897 was carried out. Peculiarities of creation of missionary circles for laymen, called as a part of the work of the congress, are given. The article contents requirements to quality and nature of activities of the “missionary layman” of the period of the end of the XIX century. The second part of the article provides an overview of documents adopted in the Russian Orthodox Church at the end of the XX beginning of the XXI centuries regarding the issue of the education of laity. The conclusions are given about existing problems in the framework of missionary training of laity.

Key words. Mission history; III All-Russian Missionary Congress; missionary education for laity; a missionary work at the parish; missionary circles and schools for laity, official documents of the Russian Orthodox Church.

Одним из первых мероприятий, где говорилось о необходимости миссионерского образования для мирян, стал III Всероссийский миссионерский съезд по вопросам внутренней миссии и расколов, который проходил в городе Казани в 1897 году.

При рассмотрении мер и способов духовного действия миссии, участники съезда особое внимание посветили обсуждению вопросов о миссионерских учреждениях: миссионерские приходские кружки ревнителей православия, миссионерские школы для подготовки начетчиков из народа, миссионерские епархиальные и уездные съезды священников из приходов, зараженных раскольниковством.

Из сообщений членов съезда можно увидеть, что многие из миссионеров считают полезным заводить именно кружки ревнителей православия, снабжая членов кружка необходимыми указаниями и книжными пособиями по обличению заблуждений.

Такие кружки, сплотив лучшие силы прихода, представляют собой дружину стойких и подготовленных бойцов против раскольниковства и сектантства, и в большинстве своем являются незаменимыми помощниками в руках миссионера и приходского пастыря. Опыт многих кружков миссионеров доказал, что подобные собрания способны под руководством своих пастырей принимать самое деятельное участие в миссионерской борьбе и признаны решением съезда весьма желательными.

При обсуждении вопросов неоднократно участниками съезда говорилось об учреждении специальных миссионерских школ для подготовки из народа начетчиков, которые могли бы быть также полезными сотрудниками миссионеров и

приходского духовенства. В материалах съезда приводится информация о наличии подобных школ в семи епархиях, а именно: Томской, Саратовской, Самарской, Донской, Тамбовской, Екатеринославской и Вятской [1, с. 220].

В Томской епархии, в городе Бийске, на тот момент миссионерская школа представляла собой катехизаторское училище с шестиклассным курсом и разделялась на два отделения. На русском отделении восемь недельных уроков посвящалось изучению истории и обличения русского раскола и сектантства. Вышедшие из этой школы ученики поступали учителями в братские школы, при которых имелись молитвенные дома для богослужений и беседований.

В Саратовскую школу, существовавшую на тот момент несколько лет, принимали грамотных людей из народа в количестве не более 15 человек, знакомых со Святым Писанием. Курс проводился в течение двух лет, занятия продолжались 7 месяцев в году. В начале весны обучающиеся отправлялись в свои дома для полевых работ.

В Самарской губернии существовала второклассная школа с миссионерским курсом. В школе обучалось до 50 детей православного населения, все они содержались за счет Преображенского единоверческого Иргизскаго монастыря. По окончании курса наиболее способные и ревностные к миссии оставались при монастыре для практической подготовки к миссионерству.

В Донской епархии в миссионерскую школу принимались начетчики всех возрастов и сословий. Цель обучения – подготовка миссионеров-сотрудников и единоверческих священников.

В Тамбовской епархии продолжительное время существовала псаломническая миссионерская школа.

Екатеринославская школа состояла из лучших выпускников семинарии, остающихся еще на один год для наилучшего теоретического изучения миссионерских предметов и практической подготовки к противосектантской миссии.

Звучали мнения о пользе учреждения повременных миссионерских курсов для слушателей из народа, “подобная подготовка может принести больше пользы миссии, чем организованные постоянные школы, стоящие епархиями дорого и дающие не везде богатые результаты” [1, с.221]. Утверждалось, что полезно подобные курсы учреждать не в городах, куда крестьянин надолго от семьи не имел возможность уехать, а в сельских центрах или при монастырях. Курсы эти были рассчитаны на месяц или 6 недель. Обучение на них могли вести епархиальные миссионеры.

В “Заключении комиссий Съезда о правах и обязанностях миссионерской службы” впервые была озвучена необходимость назначать в помощь епархиальным миссионерам миссионеров-сотрудников, избираемых преимущественно из мирян-начетчиков, с особым вознаграждением из местных средств, исходя из их усердия и пользы для миссионерских целей.

Миссионеры-сотрудники должны были находиться в распоряжении епархиальных миссионеров, которые руководили ими, следили за их деятельностью и получали от них отчеты об исполнении поручений.

Деятельность миссионеров-сотрудников должна была иметь следующие цели:

– помогать миссионерам в собирании возможно полных и точных сведений о числе и состоянии раскольников и сектантов в той или иной местности и о способах сектантской проповеди, следить за деятельностью расколоучителей и вожаков сектантства;

– вести по домам частные беседы с заблудшими;

– через продажу и бесплатную раздачу книг и брошюр религиозно-нравственного и полемического содержания против расколо-сектантства знакомить православных с истинами православной веры и христианского благочестия, особенно неправильно понимаемыми раскольниками и сектантами [1, с. 250-251].

С учреждением епархиальных и окружных миссионеров приходское духовенство не освобождалась от миссионерской деятельности, более того, в заключительном документе съезда дается наставление об организации миссионерской работы на приходе с привлечением мирян.

При выборе священниками из среды прихожан людей, способных и расположенных вести собеседования с раскольниками и сектантами, было рекомендовано содействовать им в трудах наставления, указаниями и особенно снабжением их необходимыми книгами. Такие лица, являясь лучшими помощниками священников и миссионеров в их миссионерской деятельности, и сами могли заниматься миссионерством, а в особенных случаях могли быть избираемы и в священные степени. Ввиду полезности таких деятелей говорится о необходимости организации школ и приготовительных курсов для крестьян, способных к миссионерской деятельности среди раскольников и сектантов по образу школы, основанной в г. Вятке протоиереем Стефаном Кашменским.

За 22 года до проведения съезда, в 1875 году протоиерей Стефан Кашменский основал в г. Вятке противораскольническую школу, в которой осуществлялась

подготовка будущих миссионеров, в том числе и из тех, кто из раскола вернулся в лоно Церкви. Со временем у школы появилось и женское отделение. Еще одним важным делом отца Стефана стало создание Миссионерского братства Святителя Николая Чудотворца, которое принял под свое покровительство великий князь Сергей Александрович. Братство открыло несколько десятков школ для детей и взрослых, выпустило немало духовных книг [2, с. 347-350].

О необходимости формирования группы прихожан, способных к делам миссионерства, говорится и в статье “О строе и порядке существования приходских миссионерских кружков в Орловской епархии” [3, с. 380].

Автор статьи отмечает, что “миссия (на данный момент) не может похвалиться тем, что прекрасная и многообещающая для успехов миссии идея быстро и легко привилась к жизни” [3, с. 381].

В этой же статье приведено описание качеств и характер деятельности “миссионерствующего мирянина” или ревнителя православия:

- они должны быть всецело проникнуты духом ревности о вразумлении заблудших, сознанием святости того дела, которому они служат;
- в своей жизни и поведении не обнаруживать ничего соблазнительного для той среды, где они имеют сосредотачивать свою деятельность;
- по своему умственному развитию и любви к чтению они должны, по возможности, стоять выше этой среды и в особенности превосходить ее познаниями относительно христианского вероучения и предметов разномыслия православных с раскольниками;
- должны питать уважением к своему приходскому пастырю и в своей деятельности, следовать его внушениям и руководству.

Чтобы идти к намеченной цели вернее и достигнуть больших результатов, эти ревнители должны были действовать не в одиночку, а совокупно. Ввиду этого приходским священникам было рекомендовано организовать из этих ревнителей кружки, братства ревнителей православия, которые, являя в своей жизни пример истинно-преданных благочестивых чад Церкви, представляли бы противовес раскольнической среде, действующей против православия сплоченной силою [3, с. 382].

Перенесем наш взгляд в современное время. Спустя 100 лет о возрождении миссионерских курсов и училищзаговорили при написании “Концепции возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви”, а позже и в “Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви”.

В последнем документе вопросу миссионерского служения мирян отведен отдельный раздел и появляется такое понятие как “миссионерская ответственность мирян”.

Требования к качеству миссионера из мирян не претерпело особых изменений за эти годы. Актуальным остается знание основ православного вероучения и активное участие в жизни прихода, свидетельство истин Православия всей своей жизнью, внесение, при надлежавшем попечении духовников, личного вклада в дело миссионерского свидетельства в соответствии с образованием, способностями и профессиональными навыками [4, с. 376].

Важными в деле возобновления миссионерской деятельности на приходах были следующие документы:

– “О необходимости введения на приходах оплачиваемых должностей миссионеров (принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2011 г., определение “О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви”, п.31);

– “Об организации миссионерской работы в Русской Православной Церкви” (определение Священного Синода Русской Православной Церкви 27 декабря 2011 г., журнал № 152).

В этих документах говорится о создании должности штатного миссионера, который, в свою очередь, “формирует группу прихожан, способных вести миссионерскую деятельность, и организует их обучение основам православной веры и методам миссии” [4, с. 411].

Однако в документе “Об организации миссионерской работы в Русской Православной Церкви” говорится о возможности освобождения прихода от необходимости иметь данную штатную единицу в отношении малочисленных приходов, а общая организация, координация и контроль миссионерской работы находится в компетенции настоятеля.

О подготовке кадров миссионеров говорится в “Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви”. При подготовке миссионеров актуальным становится изучение истории миссии, принципов и методов современной миссионерской деятельности, социальной работы, этнографии. Особое значение придается практическому обучению будущих миссионеров и в базисный план впервые добавляется раздел “Миссионерская практика” [4, с. 384].

Ключевым моментом в деле обучения миссионеров становится принятие Священным Синодом “Церковного образовательного стандарта по подготовке миссионеров” в 2013 году.

Для обучения на среднесрочных и краткосрочных программах подготовки и повышения квалификации рекомендуется принимать мирян епархии, имеющих высшее или средне профессиональное образование, с опытом регулярной церковной жизни и по направлению от настоятеля прихода.

В документе говорится о целесообразности возложения на приход, от которого направляется учащийся, расходов на обучение, чтобы после прохождения обучения выпускник осуществлял миссионерское служение в данном приходе. В свою очередь епархиальный миссионерский отдел должен содействовать выпускникам учебного заведения в трудоустройстве [4, с. 445]. По факту обучения, например в Казанской семинарии, плата не взимается.

В этих рекомендациях кроется, на мой взгляд, основная проблематика подготовки современных миссионеров. Зачастую учащиеся двухгодичных курсов по подготовке миссионеров получают это образование, что называется “для себя”, не предполагая реализовывать полученные знания на практике. В силу занятости священнослужителей приходов и при отсутствии штатных миссионеров нет центрального “органа” управления и координации приходской миссионерской деятельности. По сути, нет “центра мотивации” для людей, который вдохновлял бы выпускников на дела миссии и осуществлял бы контроль и управление. Отсутствует активный и актуальный всероссийский реестр миссионеров из мирян для привлечения их в дело миссии, возможно и в дистанционном формате. Для максимального привлечения выпускников в миссионерскую деятельность на приходе необходим куратор, который бы организовывал и выстраивал работу на приходе не только по миссионерской деятельности, но и по социальной, и по молодежной работе.

Шаг для появления такого универсального приходского специалиста, имеющего знания о миссионерском деле, социальном и молодежном служении, сведущего в вопросах катехизации, на мой взгляд, сделан. В июле 2020 г. Священным Синодом принят церковный образовательный стандарт подготовки специалистов в сфере приходского просвещения (единого профиля). Основная задача образовательной программы – подготовка специалистов, комплексно понимающих проблемы и способных к практической деятельности на приходе.

Новый подход к приходскому просвещению отражает насущную необходимость совмещения и синхронизации программ подготовки церковных специалистов: катехизаторов, миссионеров, приходских педагогов, молодежных и социальных работников.

Основной целью образовательной программы является подготовка к просветительскому служению, к “деланию”, а не получении знаний для себя.

Выпускник трехлетней программы будет комплексно подготовлен. Однако остается открытый вопрос о дальнейшем нахождении места служения для такого специалиста. И в этом деле необходимо сотрудничество учебных заведений, епархиальных миссионерских отделов и, конечно же, приходского духовенства, чтобы поддержать огонь выпускников, их желание послужить Церкви Христовой и быть свидетелями “и даже до края земли” [5].

Библиография

1. Скворцов В.М. Деяния III Всероссийского миссионерского съезда в Казани по вопросам внутренней миссии и расколов”. – Киев: Типография И.И. Чоколова, 1897. – 342 с.
2. Машковцев А. А. Миссионерская деятельность протоиерея Стефана Кашменского среди сарапульских молокан // Церковь в истории и культуре России: сб. материалов междунар. науч. конф., посвящ. памяти преподобного Трифона Вятского (1546-1612), г. Киров, 22-23 окт. 2010 – г. Киров, 2010.
3. Священник Петр Соколов. Миссионерство, секты и раскол // Миссионерское обозрение. – 1899. – №1. – С. 770.
4. Собрание документов Русской Православной Церкви. Т.2, ч.1: Деятельность Русской Православной Церкви. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. – 656 с.
5. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. Деяния апостолов: стих 1:8. URL: <https://azbyka.ru/biblia/?Act.1:8> (дата обращения: 20.09.2020).

УДК 266.3

Рыбочкин Сергей Андреевич, чтец,
магистрант Казанской Православной Духовной семинарии
Россия, г. Казань,
sergeyrub97@gmail.com

Преподавание инородческих языков в начальных и средних духовных учебных заведениях Казанской епархии в XIX веке

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о преподавании инородческих языков в начальных и средних учебных заведениях Казанской епархии на протяжении XIX века. Особый акцент в статье делается на преподавании татарского языка в Казанских духовных училище и семинарии. Рассмотрены личности, приложившие немало сил для развития преподавания инородческих языков: о. Александр Троянский, Каюм Насыри и др. В статье проанализированы причины, которые поспособствовали началу преподавания этих языков, а также трудности, с которыми столкнулось высшее начальство, и основные методы преподавания, делаются выводы о важности изучения инородческих языков для миссии в Казанском крае.

Ключевые слова: инородческие языки, Казанская епархия, Казанская духовная семинария, Казанское духовное училище, татарский язык, православная миссия.

Sergey Rybochkin A.,
master student of the Kazan Orthodox theological Seminary
Russia, Kazan
sergeyrub97@gmail.com

Teaching foreign languages in primary and secondary ecclesiastical educational institutions of the Kazan diocese in the XIX century

Abstract. The article deals with the issue of teaching foreign languages in primary and secondary educational institutions of the Kazan diocese during the XIX century.

The article focuses on the teaching of the Tatar language in Kazan theological schools and seminaries. The authors consider personalities who put a lot of efforts into the development of teaching foreign languages: Fr. Alexander Troyansky, Kayum Nasyri, etc. The article analyzes reasons that contributed to the beginning of teaching these languages, as well as the difficulties faced by the higher authorities, and the main methods of teaching. Conclusions are drawn about the importance of learning foreign languages for the mission in the Kazan region.

Key words: aboriginal languages; the diocese of Kazan; the Kazan Seminary and the Kazan Theological Academy; the Tatar language; an Orthodox mission.

Возглавляющий Татарстанскую митрополию Русской Православной Церкви митрополит Казанский и Татарстанский Феофан (Ашурков) особое внимание уделял воспитанию будущих священнослужителей из инородческой среды. В прямом эфире телеканала “Эфир” митрополит Феофан высказал свое отношение к вопросу обучения татарскому языку в школах республики: “Конечно, надо знать татарский язык, если мы живем здесь вместе и постоянно общаемся, — отметил митрополит Феофан. — Кстати, в нашей Казанской духовной академии были самые большие специалисты по знанию татарского языка. Даже в семинарии преподавался этот язык. И сейчас должны быть курсы. Знание языка — это дверь в новый мир знаний коммуникационных”, — сказал митрополит [7]. Стоит сказать, что в настоящее время в учебных планах бакалавриата и магистратуры Казанской православной духовной семинарии по благословению ректора, владыки Феофана, присутствует татарский язык.

Обратимся к дореволюционному опыту, рассмотрим историю и методику преподавания инородческих языков в начальных и средних духовных учебных заведениях Казанской епархии.

“Кроме общих со всеми другими семинариями учебных предметов, в Казанской семинарии были специальные, по местным условиям Казанской епархии существенно необходимые, предметы: местные языки – татарский, чувашский и черемисский (марийский). На эти предметы, как на особенно важные в деле служения Церкви в Казанской епархии, обращало внимание и семинарское, и высшее начальство, употребляя различные меры и проекты, дабы поставить обучение в Казанской семинарии так, чтобы из нее выходили ученики, способные к миссионерской деятельности, знающие книжные и разговорные местные языки.

Для этого преподавание местных языков усиливалось в семинарии как по числу уроков, так и по назначению на них особых учителей и иногда даже в ущерб общему и специально-богословскому образованию. На деле же успехи учеников в местных языках были настолько малы, что само обучение мало приносило существенной пользы” [1, с. 391].

Причинами учреждения кафедры татарского языка в духовно-учебных заведениях Казани были следующие:

- возникновение во многих местах мечетей, а при них школ;
- распространение магометанской грамоты и литературы посредством открытия в Казани татарской типографии;
- массовое отпадение от Церкви крещенных инородцев, особенно татар.

Архиепископ Серапион (Александровский) в 1800 году открыл при Казанской духовной академии класс татарского языка, назначив учителя Александра Троянского. Класс был необязательный, по собственному желанию его посещали ученики и студенты всех классов от 20 до 100 человек. Но такая постановка предмета, весьма важного по местным условиям, была, конечно, неправильной и не совсем понятной.

В академии учитель татарского языка был одинок. Ни у него, ни у учеников не имелось подходящего руководства, даже азбуки. Священник Троянский, не щадя свои силы, прокладывает тропу по каменистой местности в академическом классе и вёл по ней собравшихся учеников. Он вскоре составляет грамматику и вырабатывает программу и методику преподавания языка. До 1814 года воспитанники изучали грамматику по тетрадам наставника, а с 1814 – по печатной книге. Ученики не только изучали грамматику, но и “упражнялись в письме, переводили с татарского языка на русский Евангелие, с русского языка на татарский переводили краткую Священную Историю и рассуждения из ежемесячного издания “Добрый Халиф, или Остров испытания” [5, с. 584].

При преобразовании Казанской духовной академии в семинарию и в уездное училище в 1818 году отец Александр Троянский назначен учителем татарского языка в уездное училище, а в 1821 году учителем того же языка в семинарию [5, с. 590]. В уездном училище полагалось три урока в неделю, в семинарии два урока по часу каждый [5, с. 597].

Отец Александр Троянский умер в 1824 году [5, с. 605]. По мнению А.Н. Кононова, о. Александр был “одним из лучших знатоков татарского языка и одним из первых авторов татарских грамматик и крупных словарей” [6, с. 272].

С конца 1823/1824 учебного года в Казанской семинарии и уездном училище вместо отца Троянского учителем татарского языка был назначен известный ученик покойного, священник Алексей Онисифоров [5, с. 606].

Архиепископ Казанский и Симбирский Амвросий (Протасов) в 1825 году поставил неперменным правилом не производить в татарские села на священнослужительские места учеников, не знающих татарского языка, а всегда приписывать в справке, знают ли они татарский язык. В проекте для образования миссионеров при Казанской семинарии были изложены пункты:

1. Правила об усилении знания местных языков: татарского, чувашского, черемисского, которые были необходимыми священнослужителям для обращения в христианскую веру еще не принявших и для утверждения принявших.

2. В семинарии кроме татарского, которого преподавалось всего один час в неделю, прочих языков не было введено.

Но этот проект не был осуществлён высшим начальством [1, с. 423].

В апреле 1845 года Архиепископ Казанский и Свияжский Владимир (Ужинский) пишет в семинарское правление, “что в аттестатах учеников, окончивших курс семинарского учения, не прописывалось, какому обучался местному языку, хотя такие свидетельства необходимы для соображения при распределении учеников по местам” [1, с. 426-427].

С 10 марта 1849 года в Казанской семинарии преподавал татарский язык опытный ординарный профессор Казанской духовной академии Гордий Саблуков. Он заметил, что успехи семинаристов в изучении татарского языка медленны, плохи и при постоянном упражнении многих учеников неудовлетворительны. Знания их в этом языке далеко не достигали той степени, в какой они необходимы для потребностей Казанской епархии. Замедлялось это потому, что у студентов не было случаев сближения с природными татарами. Медленность успехов, по мнению Саблукова, могла быть устранена только путем соединения изучения татарского языка с изучением арабского, увеличения числа учебных часов, разделения обучающихся на два отделения и назначения преподавателем природного татарина [2, л. 1].

Св. Синод, которому были представлены предложения Саблукова, нашел их убедительными и определил привести в исполнение. Так в 1852 году в семинарии открылся класс практики татарского языка. Преподавал природный татарин Хаир-Улла Айбетов [1, с. 435]. Он обучал учеников семинарии чтению и началам грамматики арабского и татарского языков. Обучение этим языкам было разделено на два отделения: 1 – начинающие, 2 – которые уже могли слушать полное

изучение грамматики языков. В 1855 году практический класс посещало 18 учеников среднего и 15 высшего [2, л. 1об.]. Из 65 учеников семинарии обучающихся татарскому языку было только пятеро, причем и они не вполне свободно могли объясняться на татарском языке [1, с. 436]. Семинарское правление в том же году, принимая во внимание предложение Саблукова, для практических занятий по татарскому языку назначило учеников среднего и высшего отделений семинарии в 3 и 4 часа после обеда в понедельник и во вторник. И два класса были поручены природному татарину для практического изучения языка.

В 1855 году по представлению ректора Казанского духовного училища протоиерея Ираклия Лепоринского уроки татарского языка в Казанском духовном уездном училище начал преподавать известный в будущем татарский просветитель и ученый энциклопедист, а тогда ещё просто двадцатилетний казанский татарин Каюм Насырим [4, л.1]. В том же году по предложению преподавателя духовной академии Гордия Саблукова Каюм Насыри был назначен на должность учителя в практическом классе и Казанской духовной семинарии [2, 2об.]. Каюм Насыри преподавал ученикам грамматику татарского языка, Евангелие на татарском языке и разговорную речь на уроке. Ученики практического класса знали спряжение и склонение, а также делали грамматические разборы [3, л.30]. Каюм Насыри отдавал много энергии и сил преподаванию татарского языка в духовных учебных заведениях вплоть до 1871 года.

В 1867 году в Казанской семинарии для преподавания инородческих языков было отведено в неделю: для татарского языка – 3 урока, по одному в каждом отделении – низшем, среднем и высшем, для чувашского и черемисского языков тоже по три урока в неделю. Также для учеников высшего отделения были положены в послеобеденные часы во вторник, четверг и пятницу уроки практики по татарскому языку. Татарский преподавал учитель всеобщей истории – Фортунатов, чувашский – учитель Казанского училища Целерицкий, черемисский – учитель того же училища Земляницкий [1, с. 445].

Итак, в Казанском духовном училище преподавались татарский, чувашский и черемисский языки, в Чебоксарском – чувашский и черемисский, в Чистопольском эти языки не преподавались. Архиепископ Антоний (Амфитеатров) счел необходимым усилить преподавание языков, особенно татарского. Он предписал, чтобы начальство внушало ученикам во время их каникул непременно упражняться практически в разговорном языке тех инородцев, которые находились в их приходах.

Ревизия семинарии в 1871 году указывала, что успехи в местных языках оказались настолько малы, что само обучение им почти не приносило никакой существенной пользы, а на деле было в ущерб общему, семинарскому образованию.

Учебный комитет по этому поводу утвердил в 1871 г.:

1. Изучение татарского языка не делать обязательным для воспитанников семинарии, а предоставить желающим наравне с языками чувашским и черемисским.

2. Уроки для языков назначить в свободное от классов время.

После этого из учеников семинарии желание обучаться заявили: татарским языком четыре ученика, чувашским один ученик, а черемисским – ни одного.

Доцент кафедры арабско-татарского языка и обличения магометанства в Казанской духовной академии Николай Петрович Остроумов, сознавая настоятельную потребность в воспитанниках семинарии, знающих татарский язык, заявил, что готов преподавать татарский язык. Так семинарское правление снова повторило приглашение учеников к изучению татарского языка. Всех воспитанников семинарии, изъявивших желание слушать противомусульманские наставления и изучать татарский язык, нашлось 16 человек.

В преподавании инородческих языков в духовных учебных заведениях Казанской епархии были не только положительные моменты, но и различные проблемы, как со стороны высшего начальства, так и со стороны учащихся. И все же это преподавание было направлено на продолжение миссии святителя Гургия, первого архиепископа Казанского. Выпускники казанских духовных школ в звании пастырей были непосредственными учителями веры Христовой для просвещенных и непросвещенных жителей Казанского края, а также участвовали в переводах книг Священного Писания на инородческие языки.

Библиография

1. Благовещенский А. История Казанской духовной семинарии с восемью низшими училищами за XVIII-XIX в. – Казань: Типография Императорского Университета, 1881. – 470 с.

2. ГА РТ. Ф. 10. Казанская духовная академия, г. Казань. Оп. 1. Д. 4102. “О назначении сверх одного еще двух классов для упражнения учеников в Казанской духовной семинарии в татарском разговорном языке и о поручении этих классов татарину”. (Л. 1, 1об., 2, 2об.).

3. ГА РТ. Ф. 10. Казанская духовная академия, г. Казань. Оп. 1. Д. 4275. “Сведения о преподавании местных языков в семинариях и училищах Казанского духовно-учебного округа за 1856/57 учебный год” (Л. 29, об., 30).

4. ГА РТ. Ф. 116. Казанская духовная семинария, г. Казань. Оп. 1. Д. 322. “Списки лиц, занимающих штатные места по ведомству правления казанской семинарии” (Л.1).

5. К столетию кафедры татарского языка в духовно-учебных заведениях г. Казани (1800-1900 гг.) // Православный собеседник. – 1900. – С. 576-609.

6. Кононов А.Н. Библиографический словарь отечественных тюркологов (дооктябрьский период). – М.: Наука, 1974. – 340 с.

7. Митрополит Феофан: Надо знать татарский язык, если мы живем здесь вместе и постоянно общаемся [Электронный ресурс] // Официальный сайт газеты “Республика Татарстан”. – URL: <http://rt-online.ru/mitropolit-feofan-nado-znat-tatarskij-yazyk-esli-my-zhivem-zdes-vmeste-i-postoyanno-obshhaemnya/> (дата обращения: 10.09.2020).

ЛЕТОПИСЬ СОБЫТИЙ БЕЛГОРОДСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ (С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ) (ЯНВАРЬ – ДЕКАБРЬ 2020 ГОДА)

По материалам сайта Белгородской
Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью).

THE CHRONICLE OF EVENTS OF THE BELGOROD THEOLOGICAL SEMINARY (WITH MISSIONARY ORIENTATION) (JANUARY- DECEMBER OF 2020)

According to the web-site of the Belgorod
Orthodox Theological Seminary
(with missionary orientation)

19 января 2020 года, в день праздника Богоявления, Всенощное бдение и Божественную литургию по чину Василия Великого возглавил протоиерей Алексей Куренков, ректор семинарии, в сослужении проректора по воспитательной работе иерея Владимира Тарасова. Богослужебные песнопения исполнял семинарский хор под управлением Захария Модякова, воспитанника 3 курса бакалавриата. Под пение тропарей “Глас Господень на водах” духовенство и верующие вышли в притвор храма, где отец ректор освятил воду. По окончании богослужения отец Алексей обратился к собравшимся в храме с пастырским словом и поздравил с праздником Крещения Господня.

28 января 2020 года в рамках XXVIII Международных Рождественских образовательных чтений “Великая Победа: наследие и наследники” проректор по научной работе семинарии, д. филол. н. С.А. Колесников принял участие в XXX Ежегодной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (секция “Богословие истории”).

В программе секции были представлены доклады и выступления ведущих ученых в области богословия истории из различных регионов Российской Федерации – Москвы, Санкт-Петербурга, Белгорода, Екатеринбурга и других.

РАЗДЕЛ IV

ЛЕТОПИСЬ СОБЫТИЙ

В ходе заседания секции прозвучали интересные и содержательные доклады: Библейская хронология как богословие истории – П. В. Герасимов;

Два богословия истории: богословие империи-церкви еп. Евсевия Кесарийского и богословие двух градов свт. Августина Гиппонского – А. В. Наместников;

Историософская концепция “Двух градов” блж. Августина и его рецепция в мистике западноевропейского Средневековья – О. О. Козарезова;

Богословие в истории: влияние идей религиозного кенозиса на начальное русское летописание – А. В. Петров;

История Руси и история Церкви в памятниках богословской мысли - Украины и Белоруссии конца XVI – начала XVII вв. – М. В. Дмитриев;

«История богословия» и «Богословие истории» в концепции Н. Н. Глубоковского – Н. Ю. Сухова;

Богословие истории, история богословия, история догмата, историческая теология: вопросы дефиниции и демаркации – П. Б. Михайлов;

Как соотносятся друг с другом богословие истории и историческое знание? – прот. Константин Костромин.

Проректор по научной работе семинарии С.А. Колесников представил доклад на тему “Теологический историзм: “пролегомены” систематизации”. В своем выступлении он отметил, что в настоящее время история и историческое знание находятся перед непростой альтернативой системной концептуализации, которая определяет валидность современной историки. Сложность такого выбора вызвана широким пространством субдисциплинарности, потенциальной открытостью исторического знания новым или незаслуженно забытым концепциям. Наиболее эффективным ресурсом является, с нашей точки зрения, теологический историзм, дающий возможность сформировать контуры измененного исторического знания. Рассмотрение истории с позиции теологического историзма позволяет увидеть панорамность и целостность теологического осмысления исторических фактов, придает историческому свидетельствованию результативность и конвенциональную легитимность. Деструктивный потенциал, заложенный в постмодернистской субъективизации “добра и зла”, необходимо должен быть снят возрождением христианского свидетельствования, которое позволяет вернуть теологическую осмысленность истории и явить новые горизонты в ее постижении.

В финале мероприятия состоялся интересный и неформальный обмен мнениями между всеми участниками XXX Ежегодной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

27 января 2020 года ректор Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) протоиерей Алексей Куренков принял участие во встрече руководства Учебного комитета с представителями руководства и администрации духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. Встреча прошла в конференц-зале Синодальной библиотеки имени Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II.

27 января 2020 года проректор по воспитательной работе, иерей Владимир Тарасов и руководитель службы индивидуальных наставников БПДС (с м/н), иерей Николай Михальцов приняли участие в заседаниях круглых столов, посвященных проблемам воспитательной работы и деятельности индивидуальных наставников в духовных учебных заведениях Русской Православной Церкви. Мероприятия, организованные Учебным комитетом в рамках Международных Рождественских образовательных чтений, прошли в конференц-зале Синодальной библиотеки имени Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Модератором мероприятия выступил сотрудник Учебного комитета О.А. Суханов. В рамках заседаний были представлены программы подготовки помощников проректоров по воспитательной работе, а также индивидуальных наставников, разработанные Московской духовной академией. В ходе обсуждения докладов были внесены ценные предложения по улучшению предложенных вариантов программ. Присутствующие обсудили дальнейшие шаги по взаимодействию в деле разработки соответствующего образовательного контента с учётом специфики семинарий.

27 января 2020 года в Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) торжественно отметили праздник святого Саввы Сербского, просветителя и первого архиепископа Сербского. Мероприятие было организовано Отделением Всеправославного общества Преподобного Иустина Челийского и Враньского БПДС и Институтом сербского языка и коммуникации БГТУ им. В.Г. Шухова. Празднование началось 25 января Божественной литургией, за которой молились представители сербского народа. Актювая часть прошла 27 января в актовом зале Белгородской семинарии. В ходе мероприятия на сцене выступили студенты семинарии первокурсники Мендес-Караев Артем, Голозубов Владислав и руководитель Отделения Бойков Ненад. Студентки БГТУ им В.Г. Шухова Гадетская Диана и Смотрова Татьяна также приняли участие в

данном мероприятии. К присутствующим обратилась директор Института сербского языка и коммуникации, к.э.н Виктория Николаевна Ряпухина, которая отметила, что это первое совместное мероприятие двух учебных заведений, и выразила надежду, что такая практика будет продолжаться.

В завершение традиционного “Сербского вечера” к студентам и гостям обратился проректор по учебной работе протоиерей Сергей Дергалев, который поделился своими воспоминаниями о поездке на святую гору Афон и о пребывании в сербском монастыре Хиландар. Он также поблагодарил организаторов за концерт. Руководитель Белгородского Отделения всеправославного общества “Преподобный Иустин Челийский и Враньский” вручил благодарственные письма за вклад в развитие и поддержку работы Отделения Всеправославного общества Преподобного Иустина Челийского и Враньского. Благодарственные письма вручены проректору по учебной работе протоиерею Сергию Дергалеву, директору Института сербского языка и коммуникации Ряпухиной Виктории Николаевне, документоведу Института сербского языка и коммуникации Смотровой Татьяне, секретарю Отделения Голозубову Владиславу и документоведу Отделения Мендес-Караеву Артему.

21 января 2020 года в Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) по благословению Высокопреосвященного Иоанна, митрополита Белгородского и Старооскольского, состоялась встреча с Ольгой Николаевной Куликовской-Романовой, вдовой Тихона Николаевича Куликовского-Романова – племянника императора Николая II, русским общественным деятелем, почетным академиком Российской академии художеств, членом Союза писателей России, автором множества публикаций в зарубежной и российской прессе, руководителем благотворительного Фонда “Программа помощи России” имени Ея Императорского Высочества Великой Княгини Ольги Александровны. Во встрече приняли участие ректор семинарии прот. Алексей Куренков, представители администрации, преподаватели, сотрудники и студенты очного отделения бакалавриата. Сначала почетная гостья прочитала доклад, в котором поделилась со слушателями своими воспоминаниями о святителе Иоанне (Максимовиче) Шанхайском, рассказав не только об основных фактах биографии великого святого XX века, но и его торжественном прославлении в лике святых, которое прошло в г. Сан-Франциско и участником которого была сама Ольга Николаевна.

После подробного и обстоятельного доклада Ольга Николаевна Куликовская-Романова ответила на вопросы студентов и преподавателей и рассказала немного о своих родителях, русских эмигрантах, которые познакомились уже за пределами России, на острове Лемнос, об их трудной жизни в Сербии, о своем детстве и юности, которые также прошли в Сербии, об обстоятельствах своей жизни в Германии, Венесуэле и Канаде, о перипетиях создания в 90-е гг. XX в. вместе со своим мужем Тихоном Николаевичем Куликовским-Романовым благотворительного Фонда “Программа помощи России”, о жизни русских эмигрантов за рубежом и о многом другом. От лица всех слушателей ректор прот. Алексей Куренков поблагодарил Ольгу Николаевну за необычайно интересную беседу, которая продолжалась два часа.

В феврале 2020 года в преддверии праздника Дня защитника Отечества и в рамках лектория “Жизнь Церкви в годы Великой Отечественной войны”, посвященного 75-летию Великой Победы, воспитанниками 4 курса Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) К. Тереховым и А. Пивневым в рамках педагогической практики были проведены внеурочные занятия для учащихся МБОУ “Лицей №32” г. Белгорода. Целью мероприятия было познакомить школьников с деятельностью священников в военное лихолетье, а также показать на примерах, как русское православное духовенство во время войны с захватчиками достойно выполняло свой патриотический и нравственный долг.

8 февраля 2020 года сотрудники библиотеки Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) совместно с преподавателями семинарии и Института общественных наук и массовых коммуникаций НИУ БелГУ Р.В. Капинос и И.А. Стрелковой провели миссионерскую акцию, посвященную 850-летию прославления иконы Божией Матери “Знамение” и 75-летию Великой Победы. Гостями “Круглого стола” были студенты медицинского колледжа НИУ БелГУ и воспитанники 1 курса семинарии. Доцент кафедры библеистики и богословия БПДС Ирина Александровна Стрелкова рассказала об иконографических образах Богородицы в православной иконописи. Рассказ иллюстрировался красочной презентацией. Студенты медицинского колледжа, среди которых были и мусульмане, проявили живой интерес и задали много вопросов, на которые ответили воспитанники семинарии.

рии. Роман Валерьевич Капинос и заведующая библиотекой Ирина Ивановна Страхова рассказали о чудесах, явленных Божьей Матерью в годы Великой Отечественной войны. В ходе состоявшейся дискуссии студентам иной веры было разъяснено православное понимание иконопочитания. Сотрудниками библиотеки была организована выставка книг и альбомов, посвященных иконам Божией Матери.

20 февраля 2020 года сотрудниками библиотеки Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) совместно с издательским домом Белгородской митрополии в рамках “Интеллектуальных чаепитий за круглым столом” прошел тематический вечер “Православный Петербург в литературе и архитектуре”. На вечере была представлена презентация фотографий технического редактора издательства Андрея Куткового, который в своих работах показал православный Санкт-Петербург с его историческими местами, храмами и монастырями. Участники мероприятия поделились своими впечатлениями от посещения города-музея. Беседа продолжилась за дружеским чаепитием. Звучала классическая музыка, стихи. Сотрудниками библиотеки была организована выставка книг о Санкт-Петербурге. В теплой дружеской обстановке при свечах встреча продолжалась до позднего вечера.

21 февраля 2020 года в Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) в рамках “Интеллектуальных чаепитий за круглым столом” было проведено мероприятие “Церковь и человек в условиях войны”, посвященное 75-летию Великой Победы. В мероприятии принял участие краевед, белгородский историк, поэт, писатель, главный редактор “Белгородской энциклопедии” В.В. Овчинников и белгородская поэтесса Н.Алексеева, преподаватели НИУ БелГУ, а также студенты бакалавриата и магистратуры семинарии. Организаторами мероприятия стали: научный сотрудник семинарии Р.В. Капинос и сотрудники библиотеки И.И.Страхова и Е.Б.Зайцева. О непростом жизненном пути поэтессы Натальи Алексеевой, которая находится в хосписе и прикована к постели, рассказала доцент НИУ “БелГУ”, к.пед.н. А.И. Заикина, которая провела лингвистический анализ стихотворения “Боже, очисти” и обратила внимание на то, что в творчестве поэтессы заметно противопоставление духовного и душевного мира, божественного и греховного. В.В.Овчинников познакомил со своими стихотворениями о войне и исполнил песню о воинской дружбе. Вос-

РАЗДЕЛ IV

ЛЕТОПИСЬ СОБЫТИЙ

питанник 1 курса очного отделения Дмитрий Качалов исполнил песню Булата Окуджавы “Матушка, не плачь по сыну”, а Илья Неживой, также воспитанник 1 курса, прочитал стихотворение о войне на украинском языке. В заключение тематического вечера В.В. Овчинников подарил присутствующим буклеты со своей сказкой “Как Марья-пращурка поганых басурман одолела”. В конце заседания участники круглого стола обсудили идею организации в Белгородской семинарии Студии духовного диалога.

10 марта 2020 года, в преддверии празднования 75-летия Великой Победы, группа воспитанников 1 курса в сопровождении куратора иерея Иоанна Потапова посетила Белгородский музей-диораму “Курская битва. Белгородское направление”. Помимо основной выставки в музее-диораме также проходит выставка “Две войны”, на которой представлены военная форма разных родов войск, холодное оружие и другие экспонаты, относящиеся как к Великой Отечественной войне, так и к Первой мировой войне. На воспитанников выставка произвела очень большое впечатление. Самыми запоминающимися экспонатами, по мнению студентов, были орден “Победа”, различное оружие, военно-медицинское оснащение, реальные письма и “похоронки” и, конечно же, сама диорама, погружающая зрителя в реальность боевых действий тех времен.

17 марта 2020 года на заочном отделении магистратуры Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) состоялась защита магистерских диссертаций. Два магистранта 3 курса заочного отделения представили на рассмотрение экзаменационной комиссии свои выпускные квалификационные работы: игумен Даниил (Гулько) представлял работу “Миссионерское наследие Российской духовной миссии в Китае”, а иеромонах Афанасий (Шапошников) – “Православный анализ научно-богословского наследия академика Б. В. Раушенбаха”. Экзаменационная комиссия приняла решение об успешной защите магистерских диссертаций и присуждении академической степени магистра обоим кандидатам.

18 марта 2020 года воспитанники семинарии, студенты и выпускники НИУ “БелГУ” из Конго, Эквадора, Афганистана, Индии, Ирака, Палестины, Вьетнама представили доклады об укладе жизни, влиянии религии на мировоззрение и формирование ценностных ориентаций, свадебных традициях,

воспитании детей, роли мужчины и женщины в семье, о сложностях, через которые проходят молодые семьи, преимуществах и недостатках межнациональных браков. Гости круглого стола – протоиерей Роман Пивнев и доцент кафедры философии и теологии института общественных наук и массовых коммуникаций Роман Лопин – обратили внимание участников на проблемы, которые переживает современное общество. “Проблемы, связанные с угрозой разрушения института семьи, всё острее ощущаются в современном обществе. И наша задача – сохранять и бережно относиться к семейным традициям. Воспитывать в молодёжи чувство ответственности перед предками и будущими поколениями за те общечеловеческие ценности, которые мы все обязаны сохранить”, – отметил Роман Лопин. Тема вызвала живой интерес. Участники круглого стола выразили желание продолжить встречи с целью обсуждения волнующих вопросов.

20 марта 2020 года в Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) состоялся семинар для преподавателей очного отделения в связи с переходом на дистанционное обучение в условиях карантина. В семинаре, который возглавил ректор прот. Алексей Куренков, приняли участие 20 преподавателей. Проректор по учебной работе прот. Сергей Дергалеv провел общий инструктаж по организации дистанционного обучения, которое, согласно решению Административного совета № 19 от 18.03.2020г., необходимо вести либо посредством электронной почты, либо иным, удобным для преподавателей, способом в интерактивном режиме (через сеть интернет на сайте <https://webinar.ru/> или программу Skype, в социальной сети ВКонтакте, через создание группы в программе WhatsApp и т.п.) согласно учебному расписанию занятий в БПДС. Проректор по научной работе Колесников С.А. описал технологию общения преподавателей и студентов с использованием обычной электронной почты. Проректор по учебной работе прот. Сергей Дергалеv на примере социальной сети ВКонтакте продемонстрировал создание учебной группы и ответил на вопросы преподавателей. В сложившихся условиях предполагается использовать ресурсы внутренней сети семинарии по бакалавриату и магистратуре, а также Университетской библиотеки on-line, к которой подключена семинария. В перспективе предполагается подготовить к работе Дистанционный модуль БПДС на базе виртуальной обучающей среды Moodle. В настоящее время стоит задача обновления дистанционного модуля и внедрение его в практику семинарии после 1 апреля,

если режим карантина будет сохраняться. Обновление дистанционного модуля поручено заведующей учебно-методическим отделом Т.А. Полетаевой и научному сотруднику Р.В. Капинос.

29 мая 2020 года состоялся круглый стол в онлайн-формате по актуальным вопросам преподавания литургики в условиях применения дистанционных образовательных технологий в духовных учебных заведениях в рамках V Серафимовской научно-богословской конференции Воронежской духовной семинарии. Организаторами мероприятия выступили Воронежская духовная семинария совместно с Координационной рабочей группой сообщества преподавателей литургики при Учебном комитете Русской Православной Церкви. В круглом столе приняли участие преподаватели литургики Воронежской, Белгородской, Екатеринодарской Оренбургской и Донской семинарий. От Белгородской семинарии в круглом столе принял участие секретарь Ученого совета иер. И. Потапов. В ходе круглого стола обсуждались вопросы изучения литургики, проведения аттестации и богослужебной практики с применением дистанционных образовательных технологий, организации курсов повышения квалификации для преподавателей литургики и другие актуальные вопросы. Все участники круглого стола сошлись во мнении, что переход с традиционного формата обучения студентов духовных школ надистанционный был вынужденной мерой и единственной возможностью продолжить освоение образовательных программ в условиях пандемии. Преподаватели активно делились опытом, высказывались о положительных и отрицательных сторонах дистанционного обучения. В ходе круглого стола был представлен проект программы Курсов повышения квалификации преподавателей литургики. После обсуждения программы, участники круглого стола одобрили общую структуру курсов. В ходе дискуссии было отмечено, что в рамках повышения квалификации преподавателей литургики необходимо предусмотреть проведение открытых лекций или семинаров, где опытные преподаватели могли бы поделиться с коллегами своими педагогическими наработками. Для отбора лучших педагогических практик участники круглого стола предложили организовать конкурс открытых уроков по Литургике. В завершение мероприятия его участники поблагодарили организаторов круглого стола и выразили пожелание провести аналогичную дискуссию с целью обменяться опытом по организации изучения актуальных вопросов богослужебной практики на курсах повышения квалификации священнослужителей.

29 мая 2020 года Учебный комитет провел вебинар для представителей администраций духовных учебных заведений и ответственных секретарей приемных комиссий по вопросам организации приёмной кампании в духовных учебных заведениях. Возглавил работу сегодняшнего вебинара председатель Учебного комитета Русской Православной Церкви протоиерей Максим Козлов. В работе приняли участие 87 человек. Среди участников представители Учебного комитета, ректоры духовных семинарий, преподаватели и члены администрации духовных образовательных организаций. От Белгородской семинарии участие в работе вебинара принимали проректор по учебной работе прот. Сергей Дергалев и секретарь Ученого совета иер. Иоанн Потапов. Итогом мероприятия стало то, что духовные школы получили необходимые административные и технические рекомендации для проведения вступительной кампании. Это позволит достойно провести вступительные экзамены и заложить основу для нового учебного года.

12 июня 2020 года в Курской духовной семинарии состоялся итоговый междисциплинарный экзамен, а 15 и 16 июня 2020 года прошла защита выпускных квалификационных работ. Экзамен и защита проходили с применением дистанционных технологий. В состав комиссий, которые возглавил ректор Белгородской семинарии, также входили: председатель Учебного Комитета Русской Православной Церкви протоиерей Максим Козлов, проректор по учебной работе Курской семинарии иерей Роман Кацап, игумен Мелхиседек (Крахмалев), преподаватель Литургики и Устава; приглашенные специалисты – Ольга Владимировна Пигорева, заведующая кафедрой иностранных языков и гуманитарных наук Курской государственной сельскохозяйственной академии, Марина Михайловна Звягинцева, доцент Юго-Западного государственного университета. На экзамене секретарь комиссии сообщал студенту номер экзаменационного билета, который определялся с помощью генератора случайных чисел. Во время сдачи экзаменов студентам было запрещено использовать любые источники информации. Выпускник в течение 10 минут произносил речь на защиту работы. Затем следовали выступления ответственного за проверку на плагиат, отзыв научного руководителя, рецензента и дискуссия с вопросами к выпускнику. Все выпускники успешно справились с защитой ВКР.

18 июня 2020 года в Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) в дистанционном формате в конференции Zoom

состоялась защита выпускных квалификационных работ бакалавров очного отделения, а также защита магистерских диссертаций. Председателем экзаменационной комиссии на обеих защитах был Преосвященный Софроний, епископ Губкинский и Грайворонский. От Учебного комитета Русской Православной Церкви в защитах участвовал магистр богословия С.В.Зубов. На защите выпускника бакалавриата Бойкова Ненада, обучавшегося в Белгородской семинарии от Сербской Православной Церкви, лично присутствовал Преосвященный Пахомий, епископ Враньский, который передал слова благодарности митрополиту Белгородскому и Старооскольскому Иоанну за теплый прием и поддержку своего воспитанника, а руководство семинарии и ее преподавателей – за обучение Ненада. По результатам защиты из 9 допущенных к ней выпускников бакалавриата 6 успешно прошли защиту, из допущенных к защите 3 выпускников магистратуры двое также успешно защитили свои магистерские диссертации.

20 июня 2020 г. День открытых дверей в Белгородской православной духовной семинарии прошел в новом формате on-line. На вопросы, присланные через социальные сети во Вконтакте и Instagram отвечают ректор духовной семинарии, протоиерей Алексей Куренков, проректор по учебной работе, протоиерей Сергей Дергалев, а также проректор по воспитательной работе, иерей Владимир Тарасов.

22 июня 2020 года состоялся последний в 2019-2020 учебном году Ученый совет. Ученый совет проходил дистанционно при использовании программы zoom. В заседании приняли участие: председатель Попечительского совета митрополит Белгородский и Старооскольский Иоанн, ректор семинарии прот. Алексей Куренков, представители администрации и преподаватели семинарии. Заседание началось с рассмотрения исполнения поручений прошлого Ученого совета. Особое внимание митрополит Иоанн просил обратить на исполнение поручений, касающихся получения лицензии для преподавания по ФГОС “Теология”. Далее ответственные докладчики отчитались об итогах летней сессии. Ученый совет принял во внимание, что на очном отделении бакалавриата в этом учебном году выпускаются 6 человек, из них двое получают диплом с отличием — это воспитанники Павел Васильев и Никита Горобец. На заочном отделении бакалавриата в этом учебном году выпускаются 46 человек, из них Алексей Алипичев полагает диплом с отличием. В магистратуре в этом учебном году выпускаются

4 человека. Курсы подготовки церковных специалистов успешно завершили 14 человек. Далее на Ученом совете были обсуждены сроки работы и состав приемной комиссии. Митрополитом Иоанном было отмечено, что проведение собеседования при непосредственном контакте с абитуриентами играет очень важную роль. Проректор по научной работе С.А. Колесников представил отчет о прошедших в этом учебном году научных мероприятиях, а зав. УМО представила доклад о возобновлении работы дистанционного модуля. По окончании Ученого совета митрополит Белгородский и Старооскольский Иоанн совершил постриг в чтецы выпускников семинарии.

23 июня 2020 года, в день памяти святителя Иоанна Тобольского – день тезоименитства главы Белгородской митрополии Высокопреосвященного Иоанна, митрополита Белгородского и Старооскольского. По окончании праздничной Божественной литургии состоялось торжественное вручение дипломов выпускникам очного отделения бакалавриата иерею Андрею Игоревичу Коровину и чтецам Павлу Андреевичу Васильеву, Никите Владимировичу Горобцу, Алексею Юрьевичу Плахутину, Владимиру Адамовичу Сороке. Дипломы об окончании магистратуры также были вручены иерею Сергию Витальевичу Медведеву и чтецу Владимиру Владимировичу Никифорову. Грамоту за миссионерские труды Митрополит Белгородский и Старооскольский Иоанн вручил иерею Андрею Коровину, благодарности за труды во благо Белгородской митрополии – иерею Сергию Медведеву и чтецам Павлу Васильеву, Никите Горобцу, Владимиру Никифорову.

16-17 июля 2020 года состоялось заседание Священного Синода Русской Православной Церкви. На заседании, которое прошло в заочной форме, согласно прошению епархиального архиерея, в сопровождении рапорта председателя Учебного комитета протоиерея Максима Козлова, Синод постановил переназначить на пятилетний срок на должность ректора Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) протоиерея Алексея Куренкова (журнал № 42).

30 июля 2020 г. по инициативе Учебного комитета Русской Православной Церкви состоялся вебинар “Организация перехода на единый профиль подготовки церковных специалистов в области приходского просвещения”. С привет-

ственным словом к участникам мероприятия обратился председатель Учебного комитета протоиерей Максим Козлов. Также с докладами, касающимися изменений в программах подготовки церковных специалистов, выступили первый заместитель председателя Учебного комитета протоиерей Михаил Вахрушев, а также представители профильных Синодальных отделов. В конце вебинара специалисты Учебного комитета ответили на интересовавшие участников вопросы. В онлайн-мероприятии принял участие руководитель Курсов подготовки церковных специалистов иерей Николай Михальцов.

21 августа 2020 года под председательством митрополита Белгородского и Старооскольского Иоанна в соборном зале здания Белгородской митрополии состоялось собрание благочинных, Епархиального Совета, Церковного суда, председателей епархиальных отделов и митрополичьих комиссий. В ходе заседания ректор Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) протоиерей Алексей Куренков выступил с докладом о состоянии дел и подготовке к новому учебному году: количестве абитуриентов и проведении ремонтных работ, необходимых для получения государственной аккредитации.

26 августа 2020 года по благословению председателя Синодального комитета по взаимодействию с казачеством митрополита Ставропольского и Невинномысского Кирилла состоялся вебинар “Неоязычество – угроза для традиционной культуры и общественного уклада”. Открывая онлайн-конференцию, иерей Иоанн Малков отметил актуальность обсуждаемой темы. Так, 25 августа члены постоянной профильной комиссии по взаимодействию с Русской Православной Церковью Совета при Президенте РФ по делам казачества приняли решение о создании рабочей группы по противодействию деструктивным религиозным течениям. Участие в образовательном мероприятии приняли около 70 человек. Среди них – историк-культуролог, к.ф.н., доцент кафедры философии и теологии НИУ “БелГУ”, доцент БПДС (с миссионерской направленностью), председатель Экспертного религиоведческого совета при Управлении Министерства юстиции Российской Федерации по Белгородской области Роман Анатольевич Лопин. В ходе вебинара Роман Анатольевич рассказал об основных причинах появления неоязыческих концепций в социокультурном пространстве современной России. Он сказал: “Одной из первых причин по-

явления неоязычества в России я бы отметил вакуум в культуре постатеистического периода. Да, действительно, именно массовая популяризация неоязычества произошла с крушением атеистической идеологии. И нужно сказать, что целые сто лет, вольно или невольно, атеистическая пропаганда подготавливала такую ситуацию”.

На вебинаре также был представлен доклад по теме “Технологии размывания национальной идентичности на примере неоязыческих сект. Участники онлайн-конференции обсудили актуальные проблемы, связанные с религиозной обстановкой в стране. Докладчики поделились практическими советами по противодействию распространения неоязычества.

31 августа 2020 года в Белгородской семинарии состоялось заседание Ученого совета, которое проходило дистанционно. На заседании Ученого совета были утверждены результаты вступительных испытаний и представлен ряд докладов. Проректор по учебной работе прот. Сергей Дергалеv рассказал о продолжительности 1 семестра, о кураторах и индивидуальных наставниках очного отделения. Протоиерей Юлиан Гоголюк ознакомил участников совета с положением дел в магистратуре. Проректор по научной работе С.А. Колесников представил план основных научных мероприятий на учебный год и рассказал о проведении Иннокентиевских международных миссионерских чтений, которые должны состояться 5-6 октября. В завершении совета проректор по воспитательной работе иерей Владимир Тарасов доложил о противоэпидемических мероприятиях в семинарии и призвал всех соблюдать рекомендации по противодействию коронавирусной инфекции.

6 октября 2020 года, в день памяти святителя Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского, глава Белгородской митрополии совершил Божественную литургию на территории Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью). Его Высокопреосвященству сослужили: проректор по учебной части протоиерей Сергей Дергалеv; заведующий отделом заочного образования протоиерей Рустик Баушов; проректор по воспитательной работе священник Владимир Тарасов; секретарь Ученого совета священник Иоанн Потапов; клирик храма святых мучениц Веры, Надежды, Любви и матери их Софии священник Александр Фокин. Во время Литургии владыка Иоанн в своем архипастырском слове напомнил собравшимся о жиз-

ненном пути и подвиге миссионерского служения великого миссионера Русской Православной Церкви, просветителя Аляски, Америки и Сибири. По окончании богослужения перед иконой святителя Иннокентия было совершено славление и прочитана молитва миссионера. На основании решения Архиерейского Совета Белгородской митрополии, в память 25-летия возрождения Белгородской епархии, митрополит Иоанн вручил юбилейные медали и памятные подарки проректорам семинарии.

6 октября 2020 года в Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью) в рамках четвертых Иннокентиевских миссионерских чтений прошла научно-практическая конференция “Православная экклезиология: церковная история, догматические основания, современные аспекты”. На конференции рассматривался ряд вопросов, посвященных экклезиологии Русской Православной Церкви, историческим и научно-богословским аспектам экклезиологических исследований, этапам становления православной экклезиологии, догматическим основаниям экклезиологии, роли святоотеческого наследия в учении о Церкви, проблеме соотношения мистического и канонического в православной экклезиологии, вопросам канонического просвещения и духовно-педагогической роли Церкви, современному состоянию экклезиологии Русской Православной Церкви в XXI в., направлениям духовного образования вих синхронном и диахронном измерениях, о соотносительности православной миссии и образования, о результативности русской православной миссии в духовном воспитании молодежи, о подвиге мученичества и исповедничества в истории Церкви.

В связи со сложившимися эпидемическими условиями конференция была проведена в заочной форме. В работе конференции приняли участие ученые, преподаватели, аспиранты, магистранты и студенты как Белгородской Православной Духовной семинарии (с м/н), так и представители других регионов. На конференции были представлены доклады из Владимирской православной духовной семинарии, из Казанской православной духовной семинарии, из Курской православной духовной семинарии, а также из образовательных учреждений г. Белгорода.

Доклады участников конференции отличались глубиной заявленной тематики, профессиональным рассмотрением вопросов, указанных в качестве приоритетных для работы конференции, результативным выходом на конкретные предложения по решению обозначенных задач.

В статье “Становление духовного образования в России в 1990-е годы” архимандрита Зосимы (Шевчука), кандидата педагогических наук, доцента, руководителя образовательных курсов для монашествующих при Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии и преподавателя семинарии, игумена Свято-Боголюбского Алексиевского мужского монастыря г. Владимира рассматриваются некоторые аспекты становления духовного образования в России в 1990-е годы, показываются сложности этого процесса, дается его характеристика, выделяются особенности. На основе материалов как официальных докладов Святейшего Патриарха и председателя Учебного Комитета при Священном Синоде, так и материалов научных выступлений и исследований, в краткой форме дается объемная картина происходившего. Автор отмечает, что те задачи, которые в то время намечались Святейшим Патриархом и Учебным Комитетом по организации духовного образования в России, сейчас во многом достигнуты. Несмотря на появление новых проблем, можно говорить о развитии духовного образования в России. В качестве вывода выдвинут тезис о том, что хотя в силу объективных причин имеет место количественное сокращение, современное Российское духовное образование в целом соответствует тем задачам, которые ставит священноначалие.

В статье иерея Димитрия Ларионова, ассистента-преподавателя кафедры общей и церковной истории Казанской духовной семинарии “Научно-исследовательский и преподавательский путь профессора П. В. Знаменского и его участие в жизни кафедры русской церковной истории в казанской духовной академии с 1870 по 1897 гг.” представлен обзор жизни и анализ научно-исследовательской и преподавательской деятельности известного профессора русской церковной истории – П. В. Знаменского, вошедшего в историю Казанских духовных школ как “светоч” русской истории. Период его деятельности неразрывно связан с расцветом церковно-исторической школы в Казанской духовной академии. Через его лекции и наставления прошло немало количество студентов, ставшие в дальнейшем знаменитыми учеными, профессорами, преподавателями и служителями Церкви. К примеру, Ф. В. Благовидов и И. М. Покровский, которые стали продолжателями в деле развития и формирования кафедр русской истории в Казанской духовной академии. П. В. Знаменский внес неоценимый вклад как в становление и формирование кафедры русской церковной истории в академии, так и в развитие русской исторической науки в целом. По большей части в статье рассматривается основной период жизни

профессора– научно-исследовательская деятельность и преподавание в Казанской духовной академии с 1870 по 1897 гг. В материале представлен анализ научно-исследовательской работы профессора и дается характеристика его преподавательской деятельности.

В статье К.А. Дудковой, заместителя заведующего учебно-методическим отделением, учащейся отделения дополнительного образования по направлению “Миссионерство” Казанской православной духовной семинарии, “Миссионерское образование для мирян в конце XIX в. Современное положение” рассматривается вопрос о миссионерском образовании для мирян. В рамках этой темы проведено исследование документа “Деяния III Всероссийского миссионерского съезда”, который проходил в городе Казани в 1897 году. В первой части статьи приводятся особенности создания миссионерских кружков для мирян, озвученные в рамках работы съезда. Статья знакомит с требованиями к качеству и характеру деятельности “миссионерствующего мирянина” периода конца XIX в. Во второй части статьи приведен обзор документов, принятых в Руской Православной Церкви в период конца XX начала XXI вв., касающихся вопроса образования мирян. Автор статьи делает выводы о существующих проблемах в рамках миссионерской подготовки мирян.

Статья Рыбочкина С.А., студента 1 курса магистратуры Казанской православной духовной семинарии “Преподавание инородческих языков в начальных и средних духовных учебных заведениях Казанской епархии в XIX веке” рассматривает вопрос о преподавании инородческих языков в начальных и средних учебных заведениях Казанской епархии на протяжении XIX века. Особый акцент в статье делается на преподавании татарского языка в Казанских духовных училище и семинарии. Рассмотрены личности, приложившие немало сил для развития преподавания инородческих языков: о. Александр Троянский, Каюм Насыри и др. В статье проанализированы причины, которые поспособствовали началу преподавания этих языков, а также трудности, с которыми столкнулось высшее начальство, и основные методы преподавания, делаются выводы о важности изучения инородческих языков для миссии в Казанском крае.

В статье М.А. Адамова, кандидата исторических наук, преподавателя Курской православной духовной семинарии “Деятельность духовно-учебного Отдела в ходе Третьей сессии Поместного Собора 1917-1918 гг.: итоги и решения” рассматривает ход события, связанных с обозначенной тематикой, делаются исторические и научно-экклесиологические выводы.

В статье С.А. Колесникова, доктора филологических наук, проректора по научной работе БЛДС (с м/н) “Христианская экклесиология и исторический процесс: аспекты богословского осмысления взаимоотношений Церкви и истории” рассматривается вопрос соотнесенности христианской Церкви и исторического процесса в различных историографических проектах. В качестве определяющих направлений осмысления взаимоотношений Церкви и истории рассматриваются этапы становления теологического историзма в различных персональных концепциях. Церковь как стержень истории становится основополагающим принципом в историографических построениях христианства. Система церковно-историографических координат стремилась раскрыть смысл священной истории как передачу Божественной истины. История империй как земной политической конструкции в своей грандиозности количественных событий соединяется с метафизической глубиной истории Церкви с ее величием качественно нового миропонимания. Именно теологический историзм в ходе становления историографии дает пример результативного союза теологического и гуманитарного, позволяет наметить основные линии развития историографии в перспективе.

В статье Т.А. Полетаевой, кандидата философских наук, доцента кафедры социально-гуманитарных дисциплин БЛДС (с м/н) “Диахронные и синхронные дискурсы власти: деструктивный и покаянный аспекты” представлена проблема генезиса власти в ее историческом и духовно-религиозном осмыслении, рассматривается вопрос о духовной ответственности власти за происходящие исторические изменения.

В статье Р.В. Капинос, кандидата экономических наук, научного сотрудника БЛДС (с м/н) “Применение корреляционного анализа к исследованию монастырских хозяйств России (бицелевых конфессиональных хозяйств экологической направленности, относящихся к частно-коллективной форме собственности)” рассматриваются аспекты современного монастырского хозяйства, основные направления повышения эффективности христианского хозяйствования.

В работе конференции также приняли участие и другие представители регионов страны, а также преподаватели и воспитанники Белгородской православной духовной семинарии. В целом научно-практическая конференция в рамках Четвертых Иннокентиевских миссионерских чтений прошла результативно и продуктивно, позволила взглянуть на заявленную проблематику с новых позиций, определяющих перспективу дальнейших научно-богословских изысканий.

В сентябре 2020 года студенческое научное общество Белгородской семинарии продолжило свою работу в новом учебном году. Заседания общества проходят со строгим соблюдением масочного режима и необходимой социальной дистанции. Среди основных тем исследований: новомученики Белгородского края, герменевтический анализ новых переводов Священного Писания, место и роль религиозной философии в XXI веке, особенности и формы развития современного церковного хозяйства. СНО проводит свою работу в тесном сотрудничестве со Студией духовного диалога, образованной в семинарии в 2019 году по благословению ректора протоиерея Алексея Куренкова. Членами СНО и СДД являются воспитанники всех курсов, а также магистранты, преподаватели семинарии и коллектив научной библиотеки БПДС (с м/н).

27 октября 2020 года студенты Белгородской Православной Духовной семинарии под руководством преподавателя семинарии Полторацкой Светланы Владимировны посетили Белгородский Государственный Институт Искусств и Культуры, где проходил IV Кросс-культурный литературный форум-фестиваль “Дни Германии в Белгороде”. Студенты семинарии показали высокий класс и мастерство в конкурсе чтецов русской и немецкой поэзии “Читаем вслух”. В мероприятии участвовали конкурсанты не только из разных вузов, но и разных возрастов. Воспитанники БПДС заняли почетные призовые места: Быков Александр — Гран-при в номинации “Чтецы – обучающиеся вузов (непрофильные направления подготовки)”. Мендес-Караев Артем и Навозенко Даниил разделили 1 место в номинации “Чтецы – обучающиеся вузов (непрофильные направления подготовки)”. Голубов Владислав, Качалов Дмитрий и Кузовкин Иван заняли 2-е и 3-е места в номинации “Чтецы – обучающиеся вузов (непрофильные направления подготовки)”.

4 ноября 2020 года, в День народного единства, по приглашению председателя БМОО “Рыболовы-любители п. Комсомольский”, учредителем которого является Белгородская региональная организация общероссийской общественной организации “Всероссийское общество инвалидов”, воспитанники семинарии приняли участие в акции по уборке мусора в рекреационных зонах вокруг пруда в п. Комсомольский. В ходе акции воспитанники с усердием привели в порядок территорию, собрав 6 мешков мусора. По окончании акции воспитанников ждал горячий обед, приготовленный на костре, а желающие смогли приобщиться и к рыбной ловле.

5 ноября 2020 года кафедра библеистики Московской духовной академии дистанционно провела осеннюю сессию ежегодной научно-практической богословской конференции “Экзегетика и герменевтика Священного Писания”. В конференции приняли участие преподаватели, студенты аспирантуры, магистратуры и бакалавриата МДА, а также других высших богословских учебных заведений, в том числе и представители Белгородской семинарии, а также представители светских государственных вузов.

Открылась конференция пленарным заседанием, на котором с приветственным словом к участникам обратился ректор Московской духовной академии епископ Звенигородский Феодорит. В приветственном слове владыка отметил, что православному христианину не следует ограничиваться только знанием содержания Священного Писания. Он должен стремиться к более глубокому осмыслению текста. Для этого необходимо наряду со святоотеческими творениями, которые, несомненно, служат правильному уразумению Писания, овладевать прикладными методами исследования текста и соответствующим научным инструментарием.

Как подчеркнул владыка Феодорит, на достижение этой цели как раз и направлено проведение таких ежегодных научно-практических конференций. Владыка призвал Божие благословение на участников конференции, пожелал успехов и помощи Божией на пути постижения смыслов Священного Писания. После завершения пленарного заседания участники разделились на две тематические секции — “Новозаветную” и “Ветхозаветную”, где были представлены соответствующие доклады. Магистрант 2 курса Белгородской семинарии иерей Виктор Номеровский принял участие в конференции с докладом на тему: “Православный, католический и протестантский взгляд на “неканонические” книги Священного Писания”. Важно отметить, что доклад был подготовлен под руководством научного сотрудника Белгородской Православной Духовной семинарии (с м/н), доцента Р.В. Капинос. Докладчик проанализировал проблематику канонических и неканонических книг Священного Писания и провел сравнительный анализ православного и инославного подходов к данной проблеме. По окончании секций участники познакомились с деятельностью кафедры библеистики Московской духовной академии и образовательными программами пропедевтического курса и магистратуры профиля “Библеистика”.

13 ноября 2020 года в Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) состоялось заседание научной секции XVIII Иоасафовских чтений “Этапы становления православного духовного образования: от Древней Руси до современности”, приуроченное к юбилейной дате — 800-летию со дня рождения великого русского святого — благоверного князя Александра Невского. В заседании приняли участие ректор семинарии, прот. Алексей Куренков, проректор по учебной работе прот. Сергей Дергалев, проректор по научной работе С. А. Колесников, научный сотрудник семинарии Р. В. Капинос, другие преподаватели и студенты очного отделения семинарии. Модератором конференции был Р. В. Капинос.

В связи со сложившимися эпидемиологическими условиями конференция была проведена в дистанционном формате с использованием программы Skype. Открывая конференцию, ректор семинарии, прот. Алексей Куренков отметил, что на протяжении всей российской истории вопрос становления духовного образования всегда являлся одним из наиболее актуальных. С докладом “Этапы развития духовного образования на Западе и в России в XXI веке” выступил к.ф.н. прот. Сергей Дергалев, отметив, что в настоящее время система духовного образования модернизируется и большинство высших духовных учебных заведений перешли на 3-х ступенчатую систему образования: бакалавриат-магистратура-аспирантура. Проректор по научной работе БПДС с (м/н) д.ф.н. С.А. Колесников в своём докладе “Подвижничество святого благоверного князя Александра Невского в древнерусской книжной культуре” подчеркнул важность примера личности князя Александра Невского как святого мужа и патриота для современной молодежи. Научный сотрудник семинарии, к.э.н., магистр теологии, доцент Р.В. Капинос отметил в своем докладе, что степень процветания и роста христианского хозяйствования оказывает значительное влияние на уровень развития духовного образования. Были заслушаны также студенческие доклады: студентов 4 курса очного отделения: Братищева Даниила “Вера и воинский подвиг: древнерусская культура об эпохе Александра Невского”, Дорогавцева Арсения “Александр Невский и его время: особенности становления религиозного сознания”, студента 3 курса Навозенко Даниила “История реформирования системы духовного образования в РПЦ в конце XX-XXI вв.”, студента 2 курса Неживого Ильи “Миссионерское служение Церкви в современной российской армии” и воспитанника 1 курса, Боборыкина Евгения “Путь ученого инока в синодальный период на примере свт. Тихона Задонского и свт.

Феофана Затворника”. Доклады участников конференции будут опубликованы в очередном номере Трудов БПДС с (м/н), индексируемом в РИНЦ.

В ноябре 2020 года согласно плану научно-исследовательской работы БПДС среди студентов семинарии был проведен конкурс сочинений, посвященных памяти святого благоверного князя Александра Невского. Примерная тематика сочинений была представлена следующими направлениями:

- Значение образа Александра Невского в духовных учебных заведениях;
- Образ Александра Невского в исторических источниках, кинематографе и его роль в духовно-патриотическом воспитании;
- Личность князя Александра Невского в истории как национального героя, государственного деятеля, полководца, святого;
- Образ Александра Невского в исторической памяти народа;
- “Не в силе Бог, а в правде!” – напутствие для юношества, посвятившего себя служению Отечеству;
- Образ Александра Невского в литературе и кино, православных иконах;
- Научная и научно-популярная литература о жизни, деятельности и наследии Александра Невского;
- Современные политики и политологи, публицисты об Александре Невском, его деятельности и значении наследия.

В конкурсе приняли участие все курсы семинарии. По решению конкурсной комиссии были определены победители в следующих номинациях:

- Лучшее художественно-литературное сочинение: Илья Неживой и Евгений Боборыкин;
- Лучшее патриотическое сочинение: Егор Поломошнов и Богдан Попович;
- Лучшее научно-популярное сочинение: Арсений Дорогавцев и Данил Бра-тищев.

Победители конкурса награждены грамотами. Лучшие сочинения планируется опубликовать в журнале “Труды Белгородской Православной семинарии”.

В ноябре 2020 года Фонд поддержки научных теологических исследований при участии Института философии Российской академии наук (г. Москва) провел конкурс научных статей на тему “Богословие красоты”. В конкурсе приняли участие несколько десятков специалистов из различных регионов страны – Москвы, Санкт-Петербурга, Белгорода, Ростова-на-Дону и других. Первое место в

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

конкурсе занял доктор филологических наук, проректор по научной работе Белгородской Православной Духовной семинарии (с м/н) Сергей Александрович Колесников со статьей “Богословие красоты: модели вопрошания и просторы поручений”. В статье рассматриваются основные проблемы богословия красоты в его современном состоянии и перспективном развитии. В качестве модели построения структурных направлений богословия красоты выделены следующие: по содержанию – онтологические аспекты красоты, полнота красоты как отражение Божественности, способность к преображению, открытость Божественной благодати; по форме – динамико-кинетические особенности красоты и ее хронологические особенности. В статье рассматриваются миссионерские аспекты богословия красоты, намечаются перспективные пути реализации миссионерского потенциала богословия красоты. По результатам конкурса планируется публикация сборника статей.

Информация для авторов

Параметры оформления статей должны соответствовать требованиям, установленным для научных журналов, включаемых в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ). Правила оформления статей см. в Приложении 1. Представляемые статьи должны содержать высокий процент оригинальности (не менее 75 %).

Объем статьи должен быть не менее 18 000 – 20 000 печатных знаков.

Статьи, не соответствующие установленным требованиям, будут отправляться на обязательную доработку авторам.

Статьи, оформленные в соответствии с указанными требованиями, принимаются проректором по научной работе на электронный адрес skolesnikov2015@yandex.ru

Публикация статей, представленных в сборник и соответствующих установленным требованиям и тематике, бесплатна. Редколлегия оставляет за собой право отклонить статьи, не соответствующие требованиям и тематике сборника.

Приложение 1

Правила оформления статей

Тексты рукописей представляются в формате doc для Microsoft Office 2000/XP, оформленные в соответствии с приведенными ниже правилами. Интервал одинарный, шрифт 12. Каждая статья должна иметь код УДК или ГРНТИ.

Статья должна иметь следующую структуру:

1) имя автора – [сан] имя [отчество] (полностью) фамилия (на русском и английском языках);

2) сведения об авторе – все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности (на русском и английском языках); полное название организации – место работы автора, страна, город (на русском и английском языках); адрес электронной почты автора;

3) название статьи (на русском и английском языках);

4) аннотация – 7-8 предложений (объемом примерно 600 знаков), в которых изложены цели, методы и результаты работы, подчеркнуты новые и важные аспекты исследования (на русском и английском языках);

5) ключевые слова – 10–15 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных (на русском и английском языках); отделяются друг от друга точкой с запятой;

6) текст статьи;

7) библиография – оформленный в соответствии с библиографическими требованиями список использованной автором литературы (на русском языке);

8) список иллюстраций – приводимый, в случае необходимости, список присылаемых отдельно от текста статьи иллюстраций.

При наличии текстов на древних языках рекомендуется использовать шрифты типа Unicode.

Страницы не нумеруются. Список литературы размещается в конце статьи. Ссылки на источники в тексте заключаются в квадратные скобки с указанием номера из списка использованных источников и номеров страниц при цитировании. Ссылки оформляются как затекстовая библиографическая ссылка согласно ГОСТ 7.0.5-2008 (см. Приложение 2). В конце статьи приводится библиография, в которой указываются все архивные документы, бумажные и интернет-публикации, на которые имеются ссылки в тексте статьи (образец оформления статьи см. Приложение 3). Не использовать табуляций и автоматических списков.

Приложение 2

Единый формат оформления пристатейных библиографических списков в соответствии с ГОСТ Р 7.05-2008 “Библиографическая ссылка”

Авторефераты

Глухов В. А. Исследование, разработка и построение системы электронной доставки документов в библиотеке: Автореф. дис. канд. техн. наук. – Новосибирск, 2000. – 18 с.

Аналитические обзоры

Экономика и политика России и государств ближнего зарубежья : аналит. обзор, апр. 2007, Рос. акад. наук, Ин-т мировой экономики и междунар. отношений. – М. : ИМЭМО, 2007. – 39 с.

Диссертации

Фенухин В. И. Этнополитические конфликты в современной России: на примере Северо-Кавказкого региона : дис. ... канд. полит. наук. – М., 2002. – С.54–55.

Интернет-документы

Официальные периодические издания : электронный путеводитель / Рос.нац. б-ка, Центр правовой информации. [СПб], 200520076. URL: <http://www.nlr.ru/lawcenter/izd/index.html> (дата обращения: 18.01.2007)

Логинова Л. Г. Сущность результата дополнительного образования детей // Образование: исследовано в мире: междунар. науч. пед. интернет-журн. 21.10.2003. URL: <http://www.oim.ru/reader.asp?nomer=366> (дата обращения: 17.04.2007)

Литчфорд Е. У. С Белой Армией по Сибири [Электронный ресурс] // Восточный фронт армии Генерала А. В. Колчака: сайт. – URL: <http://east-front.narod.ru/memo/latchford.htm> (дата обращения: 23.08.2007)

Материалы конференций

Археология: история и перспективы: сб. ст. Первой межрегиональной конф., – Ярославль, 2003. 350 с.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Марьянских Д.М., Разработка ландшафтного плана как необходимое условие устойчивого развития города (на примере Тюмени) // Экология ландшафта и планирование землепользования: тезисы докл. Ксерос. конф. (Иркутск, 11-12 сент. 2000 г.). – Новосибирск, 2000. – С.125–128.

Монографии:

Тарасова В. И. Политическая история Латинской Америки : учеб.для вузов. – М.: Проспект, 2006. – С.305–412.

Философия культуры и философия науки: проблемы и гипотезы: межвуз. сб. науч. тр. / Саратов. гос. ун-т; [под ред. С. Ф. Мартыновича]. – Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 1999. – 199 с.

Райзберг, Б. А. Современный экономический словарь / Б. А. Райзберг, Л. Ш. Лозовский, Е. Б. Стародубцева. – 5-е изд., перераб. и доп. – М.:ИНФРА-М, 2006. – 494 с.

Статья из журналов или сборников:

Адорно Т. В. К логике социальных наук // Вопр. философии. – 1992. – №10. – С. 76–86.

Crawford P. J., Barrett T. P. The reference librarian and the business professor: a strategic alliance that works // Ref. Libr. 1997. Vol. 3. № 58. P.75–85.

Кузнецов, А. Ю. Консорциум – механизм организации подписки на электронные ресурсы // Российский фонд фундаментальных исследований: десять лет служения российской науке. – М.: Науч. мир, 2003. – С.340–342.

Электронный ресурс

Художественная энциклопедия зарубежного классического искусства [Электронный ресурс]. – М. : Большая Рос.энцикл. [и др.], 1996. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

Приложение 3

Образец оформления статьи

УДК 008-027.21

Колесников Сергей Александрович
доктор филологических наук,
проректор по научной работе Белгородской духовной семинарии,
Россия, г. Белгород,
Skolesnikov2015@yandex.ru

Метафизика света и тени в богословии иконы отца Павла Флоренского

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о своеобразии богословия иконы в трудах отца Павла Флоренского. Особый акцент в статье делается на решении проблемы взаимоотношения лица и лика, фиксации тех выводов, которые делал отец П. Флоренский при решении данной проблемы. К основным выводам можно отнести следующие: тесная духовная связь между реальным лицом и иконописным ликом; возможность воздействия иконного образа на внешний облик созерцателя; уподобление лика Божьему образу; опасность духовного оскудения, внешне проявляющаяся в деградации облика в личину; специфика пространственно-временных отношений между молитвенником и иконой; формирование основных положений богословского искусствоведения.

Ключевые слова: П.А. Флоренский; богословие иконы; богословское искусствоведение; иконный лик; лицо; личина; иконопись

Kolesnikov Sergey A.
Doctor of philological Sciences,
Vice-rector for research, Belgorod theological Seminary,
Russia, Belgorod,
Skolesnikov2015@yandex.ru

Metaphysics of light and shadow in the theology of icon Pavel Florensky

Abstract. This article considers the question about the originality of the theology of icons in the works of O. Pavel Florensky. Special emphasis is made on solving the

problem of the relationship between face and face, fixing what conclusions did the O. P. Florensky in the reconciliation of this problem. The main findings include the following: a spiritual connection between the real person and iconographic face; the possible impact of the icon image on the appearance of the contemplator; the likening of the face of God pattern; the danger of spiritual impoverishment, outwardly manifested in the degradation of the image in the mask; the specificity of the spatio-temporal relationship between the prayer book and icon; the formation of the main provisions in the theological arts.

Key words: P. A. Florensky; the theology of the icon; theological criticism; the icon of the face; face; mask; iconography.

Текст статьи.....

Ссылки на источники внутри текста в квадратных скобках [2, с. 46]

Библиография

1. П.А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. - СПб.: РХГИ, 1996. – 480 с.
2. Мень А. Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. – М.: Фонд имени Александра Меня, 1995. – 264 с.
3. Флоренский П., священник. Сочинения в четырех томах. Том 2. – М.: Мысль, 1996. – 320 с.
4. Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Т. 1 . – Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. – 284 с.



Учредитель журнала:

Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Белгородская Православная Духовная семинария (с миссионерской направленностью) православной религиозной организации Белгородской и Старооскольской епархии Русской Православной Церкви Московского Патриархата.

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

Выпуск XI

Научно-образовательный журнал

Журнал выходит два раза в год

Адрес редакции и издательства: 308009, РФ, г. Белгород, Белгородский пр-т, 75.
Тел. 8 (4722) 27-47-72. e-mail: bpds_web@mail.ru

Подписано в печать: 15.04.2021. Дата выхода в свет 29.04.2021.
Формат 72x104 ¹/₁₆. Гарнитура «Таймс».
Объем журнала: 20 а. л.

Свободная цена.

Оригинал-макет подготовлен
Издательским домом Белгородской митрополии
во имя священномученика Никодима, епископа Белгородского.
Технический редактор А. Кутковой.

Отпечатано в типографии «СКпресс»
308009, г. Белгород, ул. Преображенская, 106.
Тираж 100. Заказ 284.