



ТРУДЫ
БЕЛГОРОДСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
(С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ)

Выпуск XIV



Белгород
2022

**По благословию
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 scientific
citation index ('RSCI')*

**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 XIV: Сборник научных трудов / По благословению Высокопреосвященного Иоанна, митрополита Белгородского и Старооскольского. – Белгород: Белгородская и Старооскольская епархия, 2022. – Вып. XIV. – 246 с.

Proceedings of the Belgorod Orthodox Theological Seminary (with missionary orientation). Issue XIV: Collection of Scientific Papers / With the blessing of His Eminence John, Metropolitan of Belgorod and Stariy Oskol Diocese. - Belgorod: Belgorod and Stariy Oskol Diocese, 2022. Issue XIV.

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).



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

ISSUE XIV



Belgorod – 2022

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”.

Litvov 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).

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Взаимосвязь философского и богословского подходов в духовно-интеллектуальном наследии И. В. Киреевского <i>протоиерей Алексей Куренков</i>	9
Феномен перехода католиков в Православие <i>протоиерей Сергей Дергалев</i>	18
Богословие Встречи В.Н. Лосского: истоки, особенности, перспективы <i>Колесников С.А.</i>	31
Церковь как институциональная форма религии <i>протоиерей Сергей Рубежанский</i>	55
Пролегомены к христианской теории труда в условиях глобального экологического кризиса <i>Чурилин М.Ю., Капинос Р.В.</i>	62
Организация дистанционного обучения в ИДО ПСТГУ как пример проектной деятельности в современном образовании <i>Полетаева Т.А.</i>	75
О некоторых аспектах личного и профессионального пути Дидима Александрийского <i>Абдулманова И.В.</i>	89
Соборность как духовно-антропологическая константа национальной идентичности и государственности (через призму социально-культурных трансформаций) <i>Таранова А.Е.</i>	94
Церковно-педагогическая культура: духовно-нравственное воспитание молодого поколения в условиях глобализации <i>Рудавина Т.А.</i>	104
Русская духовная хоровая музыка в творчестве композиторов <i>Ползикова К.Н., Афанасьева Т. Ю., Химич М.Д.</i>	114
РАЗДЕЛ II. НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ	
Становление миссиологии как науки в Русской Православной Церкви <i>Мирошкин М.В. (инок Михай)</i>	126

Православно-англиканский диалог в XX веке: основные темы и проблемные точки	
<i>священник Александр Урсулов</i>	135
Миссионерская деятельность архиепископа Камчатского, Курильского и Алеутского святителя Инокентия	
<i>Чекрыгин Д.А.</i>	146

РАЗДЕЛ III. НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

Материалы Международной научно-практической конференции «Секулярный мир и Русская Православная Церковь: история, взаимоотношения, современная ситуация» (13 апреля 2022 года)	
Мир и богословие: аспекты богословского наследия В.Н. Лосского	
<i>Колесников С.А.</i>	154
Парадоксы в патристике	
<i>иерей Даниил Горячев</i>	172
Диалог Православия с Англиканской церковью в начале XXI столетия	
<i>священник Александр Урсулов</i>	186
Биотические вопросы как современный вызов Православной Церкви. Аборт и его последствия в аспекте православного понимания	
<i>Ненад Бойков</i>	197
К вопросу о первом этапе миссионерского служения святителя Инокентия, в бытности священника Иоанна Попова-Вениаминова	
<i>Чекрыгин Д.А.</i>	205

РАЗДЕЛ IV. ЛЕТОПИСЬ СОБЫТИЙ

Летопись событий Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) (январь-июнь 2022 года)	214
--	-----

ПРИЛОЖЕНИЯ

Информация для авторов	238
Приложение 1. Правила оформления статей.....	239
Приложение 2. Единый формат оформления пристатейных библиографических списков в соответствии с ГОСТ Р 7.05-2008 “Библиографическая ссылка”.....	240
Приложение 3. Образец оформления статьи.....	242

УДК 27-75

Протоиерей Алексей Куренков,
ректор Белгородской Православной Духовной
семинарии (с миссионерской направленностью),
кандидат философских наук

Взаимосвязь философского и богословского подходов в духовно-интеллектуальном наследии И.В. Киреевского

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы взаимодействия философского и богословского способов осмысления различных форм реальности на материалах наследия И.В. Киреевского. В первую очередь Киреевский обращает внимание на результативность применения философско-богословского подхода при решении вопросов просвещения. Киреевский, разбирая в своих статьях западную культуру, критикует и отечественную «литературу», отмечает коренное отличие её от всех литератур европейских в ее ориентации на духовные ценности. Важно отметить, что Киреевского нельзя было обличить в какой-то пропаганде русской исключительности, а тем более в национализме. По мнению Киреевского, отечественное просвещение возможно только путём соединения достижений западно-европейского, научного и модернистского образования (просвещения) с русскими духовно-нравственными (православными) и культурными традициями.

Ключевые слова: И.В. Киреевский, русская религиозная философия, русское богословие, религия и просвещение.

Archpriest Alexey Kurenkov,
Rector of the Belgorod Orthodox
Theological Seminary
(with a missionary orientation),
Candidate of philosophical sciences

Interrelation of philosophical and theological approaches in the spiritual and intellectual heritage of I. V. Kireevsky

Abstract: The article discusses the interaction of philosophical and theological ways of understanding various forms of reality based on the materials of the legacy

of I.V. Kireevsky. First of all, Kireevsky draws attention to the effectiveness of the philosophical and theological approach in solving enlightenment issues. Kirievsky, analyzing Western culture in his articles, also criticizes domestic «literature», notes its fundamental difference from all European literature in its orientation towards spiritual values. It is important to note that Kirievsky could not be accused of any propaganda of Russian exclusivity, much less nationalism. According to Kireevsky, the national enlightenment is possible only by combining the achievements of Western European, scientific and modernist education (enlightenment) with Russian spiritual and moral (Orthodox) and cultural traditions.

Key words: Russian Russian theology, religion and enlightenment, I.V. Kireevsky, Russian religious philosophy, Russian theology.

Виртуозное понимание диалектики взаимосвязи европейского и российского «просвещений» (культуры, образования) И.В. Киреевский демонстрирует в своей статье «Обозрение современного состояния литературы», опубликованной в 1845 году журналом «Москвитянин», который он взялся редактировать после почти пятнадцатилетнего литературного молчания. Это одна из лучших его статей и в плане идей, и в плане стилистики, на что обратили внимание все современные ему литераторы, но почему-то пропускают исследователи философии в наши дни, порой сразу переходя к его поздней статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852 г.).

И.В. Киреевский показывает в 1845 году не только прекрасное знание всех философских баталий и течений в европейской философии, но и в теологии и изящной словесности критикует за односторонность российских апологетов «западного просвещения» и их оппонентов, сторонников «русской самобытности» (чего, кстати, не будет в статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России»).

Он даёт такую характеристику западного мышления, которая не потеряла актуальности до сих пор: «Причина такой двойственности западной мысли очевидна. Доведя до конца свое прежнее десятивековое развитие, новая Европа пришла в противоречие с Европою старою и чувствует, что для начала новой жизни ей нужно новое основание <...> Многомыслие, разноречие кипящих систем и мнений при недостатке одного общего убеждения не только раздробляет самосознание общества, но необходимо должно действовать и на частного человека, раздвояя

каждое живое движение его души... Это состояние умов в Европе довольно новое. Оно принадлежит последней четверти девятнадцатого века. Восемнадцатый век хотя был по преимуществу неверующий, но тем не менее имел свои горячие убеждения, свои господствующие теории, на которых успокоивалась мысль, которыми обманывалось чувство высшей потребности человеческого духа. Самый недостаток убеждений произвел потребность веры; но умы, искавшие веры, не всегда умели согласить её западных форм с настоящим состоянием европейской науки. Оттого некоторые решительно отказались от последней и объявили непримиримую вражду между верою и разумом; другие же, стараясь найти их соглашение, или насилуют науку, чтобы втеснить её в западные формы религии, или хотят самые формы религии переобразовать по своей науке, или, наконец, не находя на Западе формы, соответствующей их умственным потребностям, выдумывают себе новую религию без церкви, без предания, без откровения и без веры (выделено нами – авт.)» [1, сс. 157, 158].

Здесь же впервые в отечественной и мировой философии вводит концепт «религиозная философия», отмечая, что «загорается теперь новая, достойная внимания мысль религиозно-философская». И.В. Киреевский выделяет в виде определённого вывода в первом разделе статьи: «Между тем если мы соберем все замеченное нами в один итог и сообразим его с тем характером европейского просвещения, который хотя развился прежде, но продолжает еще до сих пор быть господствующим, то с этой точки зрения откроются нам некоторые результаты, весьма важные для уразумения нашего времени.

Отдельные роды словесности смешались в одну неопределенную форму.

Отдельные науки не удерживаются более в своих прежних границах, но стремятся сблизиться с науками, им смежными, и в этом расширении пределов своих примыкают к своему общему центру – философии.

Философия в последнем окончательном развитии своем ищет такого начала, в признании которого она могла бы слиться с верою в одно умозрительное единство.

Отдельные западные народности, достигнув полноты своего развития, стремятся уничтожить разделяющие их особенности и сомкнуться в одну общеевропейскую образованность (выделено Кириевским – авт.)» [1, с. 173]. Говоря современными словами, в силу «двойственности западной мысли» и противоречия между «старой Европой» и «новой Европой» [1, с. 157] происходит смешение и стирание границ между литературными жанрами, науками (междисциплинарность), наукой и философией, философией и религий, философией и литературой, самими запад-

ноевропейскими народами и государствами (становление одного общеевропейского начала). Интересная фиксация начала «единой Европы», единой в культурном (литература, наука, философия, религия) и цивилизационном аспектах.

Кириевский, разбирая далее западную, критикует и отечественную «литературу», отмечает «коренное отличие её от всех литератур европейских»: «Нет сомнения, что между литературною образованностью нашею и коренными стихиями нашей умственной жизни, которые развивались в нашей древней истории и сохраняются теперь в нашем так называемом необразованном народе, существует явное разногласие. Разногласие это происходит не от различия степеней образованности, но от совершенной их разнородности. Те начала умственной, общественной, нравственной и духовной жизни, которые создали прежнюю Россию и составляют теперь единственную сферу ее народного быта, не развились в литературное просвещение наше, но остались нетронутыми, оторванные от успехов нашей умственной деятельности, между тем как мимо их, без отношения к ним литературное просвещение наше истекает из чужих источников, совершенно не сходных не только с формами, но часто даже с самыми началами наших убеждений (выделено нами – авт.) [1, сс. 176, 181-182]. Итак, если достижения и даже изъяны, раздвоенность западной словесности (интересную трактовку «раздвоенности» философии Просвещения и культуры модерна, «нового времени» см.: [2]) органично вытекают из «народного быта», то в России здесь наблюдается раздвоенность между «народной образованностью» (православная традиция) и «литературной образованностью» высшего класса (европейская модернизация), что и создаёт искусственность, неорганичность нашей «литературы» (культуры, образования, посвящения). Интересную трактовку «раздвоенности» философии Просвещения и культуры модерна, «нового времени» предлагают многие исследователи, некоторые позиции отражены в [2,3].

«Каким же образом может выйти литература наша из своего искусственного состояния, получить значительность, которой она до сих пор не имеет, прийти в согласие со всею совокупностью нашей образованности и явиться вместе и выражением ее жизни и пружиною ее развития?» [1, с. 183], – задаётся он закономерным вопросом.

Мы не можем не привести его финальные высказывания: «Таково теперь состояние европейского мышления, состояние, которое определяет отношение европейского просвещения к коренным началам нашей образованности. Ибо если прежний, исключительно рациональный характер Запада мог действовать разру-

шительно на наш быт и ум, то теперь, напротив того, новые требования европейского ума и наши коренные убеждения имеют одинакий смысл. И если справедливо, что основное начало нашей православно-словенской образованности есть истинное (что, впрочем, доказывать здесь я почитаю ни нужным, ни уместным), – если справедливо, говорю я, что это верховное, живое начало нашего просвещения есть истинное, то очевидно, что как оно некогда было источником нашей древней образованности, так теперь должно служить необходимым дополнением образованности европейской, отделяя её от её особенных направлений, очищая от характера исключительной рациональности и проникая новым смыслом; между тем как образованность европейская как зрелый плод всечеловеческого развития, оторванный от старого дерева, должна служить питанием для новой жизни, явиться новым возбудительным средством к развитию нашей умственной деятельности (везде выделено нами – авт.)» [1, с. 192]. Резюмируя цитируемое, можно подчеркнуть, что Кириевского нельзя было обличить в какой-то пропаганде русской исключительности, а тем более в национализме.

Итак, по его мысли, отечественное просвещение возможно только путём соединения достижений западноевропейского, научного и модернистского образования (просвещения) с русскими духовно-нравственными (православными) и культурными традициями.

Потому основной спор с западниками, а более того – и между самими славянофилами, – изначально разгорается не столько по поводу отличия «западного просвещения» от «российского просвещения», сколько о специфике последнего, о путях развития современной русской культуры и цивилизации; не столько по вопросу о соотношении «русской старины» (традиции) и «современности» (модернизации), сколько о возможных путях выхода современной российской культуры, «русского просвещения и образования» из тупика «догоняющей модернизации», в который оно попало из-за слепого и нетворческого заимствования западноевропейских культурных достижений и цивилизационных образцов, об органическом соединении традиции и модернизации в бытии современной России.

Эти мысли И.В. Киреевского остаются актуальными и в наши дни, когда мы вновь ставим вопрос о самобытном цивилизационном пути России, о роли Православия в формировании нашей культурной идентичности, о синтезе интеллектуальных модернистских и традиционалистских духовных ценностей.

Видный русский церковный историк И.М. Концевич в своей кандидатской диссертации «Стяжание Духа Святого в путях древней Руси» об этом периоде писал,

что «с ростом и укреплением могущества Русского государства стало крепнуть и развиваться и его просвещение, а в XIX столетии у нас начала созидаться и мощная культура, в чём великая заслуга этого века. И хотя эта культура выросла уже после Петровских реформ в полной зависимости от Запада, но должно было наступить то время умственной зрелости, когда мы в лице наших лучших мыслителей могли освободиться от подражательности и наконец осознать свои национальные силы, а также исторические цели и задачи России и выйти на самобытный путь. Этому раскрытию самосознания способствовал и тот духовный огонь, который несли нам святые наши с древних времен и который разгорелся ярким пламенем в эпоху духовного возрождения в начале XIX столетия, ибо то живительное начало, которое заключено в святоотеческом предании, в соприкосновении с любой областью мысли или деятельности сообщает им творческую энергию, даёт жизнь всему» [4, с. 204]. При этом необходимо учитывать противоречия этого направления в истории российского национального самосознания, на которые указывали многие философы.

С.Н. Трубецкой, в частности, отмечал двойственность учения славянофилов, в котором совмещались и прогрессивные, высокогуманные, универсальные тенденции и консервативный, порой ретроградный национализм. «Отсюда, – пишет философ, – естественно вытекали многие противоречия и несообразности, которые не замедлили выступить наружу: противоречие между универсализмом и национализмом, между прогрессивными, гуманитарно-либеральными тенденциями новой всеславянской культуры – и консервативным староверством Московской Руси» [5, с. 128]. П.А. Сорокин вообще был достаточно резок в своих оценках, когда называл большевизм «славянофильством наизнанку» и давал ему такую характеристику: «Всё славянофильство было проникнуто идеей, что Россия выше других народов, что ей почти нечему учиться у Запада, тогда как Западу есть чему поучиться у нас, что Запад прогнил и что задача нашей страны – спасти Запад и человечество, придти им на помощь» [6, с. 30; 7].

Несмотря на эти противоречия, стремление ввести идеи и ценности святоотеческого наследия в современную духовную культуру, и, прежде всего, в философию, отличало славянофильский замысел. История становления «науки о славянофилах» в полной мере раскрыта в [8]. Именно славянофилы первые обратили внимание на то, что существует огромный разрыв между современными философскими движениями и предшествующим развитием духовной культуры, которая совершенно не принималась в расчет современниками. Как отмечает

В.В. Мархинин, «ни один из образцов философского творчества прежних веков не оказал заметного воздействия на интеллектуальные процессы 30-40 гг. XIX в.; более того, интеллектуальное сообщество обычно их просто не замечало. Говорить об «исключительной роли» древнерусской и византийской традиций возможно лишь в том смысле, что на них, в отличие от остального отечественного интеллектуального наследия, обратили внимание, хотя и сравнительно небольшое» [9, с. 40]. Славянофилы как раз и пытались преодолеть этот разрыв.

Конечно, этот замысел не предполагал одномерного и радикального внедрения восточно-христианской духовной культуры, которая исключала бы рациональные построения западноевропейской философии, но, как раз наоборот, подразумевал рецепцию того, что накоплено культурой Нового времени.

Исследователь А.К. Судаков, например, таким образом характеризует мыслительное целое И.В. Киреевского: «Это мыслительное целое строится у Киреевского вокруг ключевой для него идеи цельности бытия, мышления, жизни. В этой совокупности идей и учений действительно сосуществуют анализ и критика западноевропейской рациональной метафизики, признающие, однако, в итоге новейшее немецкое умозрение необходимой ступенью к самобытной христианской философии православного мира, и умозрительная транскрипция богословского наследия отцов православной Церкви, полагающая это святоотеческое наследие указателем пути для христианской философии, но призывающая к умозрительному развитию святоотеческой мысли в свете приобретений новоевропейской образованности» [10, с. 9]. Представляется, что это наиболее взвешенная и адекватная позиция по отношению к славянофильскому замыслу, нежели та, которая ставит славянофильство в позицию абсолютной враждебности по отношению ко всем достижениям европейской философии культуры.

И.М. Концевич писал о И.В. Киреевском: «В его лице встретилась западная философская традиция с традицией восточной Церкви». В результате была достигнута та синтетическая органика между двумя этими в принципе враждебными началами, которая и определила аутентичный образ русской философии: «В Оптиной Киреевский видел претворение в жизнь мудрости святоотеческой. Будучи философом, он почувствовал, что и высшее познание истины связано с целостностью духа, с восстановленной гармонией всех духовных сил человека. Но это восстановление достигается внутренним подвигом, духовным деланием. И. Киреевский в своих философских исследованиях, а именно в учении о познании (гносеология), указал на внутреннюю зависимость (функциональную связь),

познавательных способностей человека от духовного подвига, претворяющего естественное, низшее состояние умственных сил человека в духовный высший разум, связал философию с аскетикой» [4, с. 206]. Такой подход предполагает напряженную философскую работу, а не простое усвоение святоотеческих формулировок, как иногда представляют.

Речь идет именно о творческой рецепции святоотеческой традиции. С.И. Скороходова пишет, что «с точки зрения Киреевского, крайне ошибочно думать, что у нас есть готовая философия, заключающаяся в творениях святых отцов <...> Надо постоянно сравнивать в уме философию святых отцов с современной образованностью, чтобы отделить в ней существенное от временного и относительного» [11, с. 94]. Иными словами, для усвоения идей и принципов святоотеческого опыта и наследия требуется достаточно высокая философская культура, особенно если речь идет о распространении этих идей в светском пространстве.

Святоотеческий опыт не предполагает полного отречения от рациональных ценностей, но, как раз наоборот, подразумевает их преображение и одухотворение. Преображение здесь ключевое слово, оно вообще описывает типичу русской духовной культуры в ее наивысших самобытных и оригинальных моментах. Д.В. Макаров отмечает, что «внутренней движущей силой процессов развития русской духовной культуры является идея преображения человека и мира» [12, с. 19]. В этом смысле идея преображения человека является определяющей духовно-культурной доминантой отечественной философии и культуры.

Очевидно, что этот процесс не мог проходить безболезненно, без перекосов в сторону отвержения разума как носителя «бездуховных» начал европейской цивилизации и культуры, и, соответственно, петровских преобразований как инициатора европеизации в широком смысле, и, соответственно, секуляризации, которая отличается нечувствием к духовным началам жизни и культуры. У современных исследователей часто можно встретить негативную точку зрения на сущность петровских преобразований и на деятельность славянофилов, однозначно отвергающих такой путь развития. Например, А.Д. Каплин пишет: «Славянофилы поняли гибельность петровского пути, необходимость преодоления разорванности русского самосознания (на светское и церковное, образованное и простонародное), необходимость возвращения «домой»: и в Церковь, и к единственно-спасительному русскому пути – пути Святой Руси» [13, с. 598]. Как мы показали ранее на примере интерпретации текстов И.В. Киреевского, у славянофилов оценка петровских реформ, как и западного просвещения, была намного сложнее.

Не только в миссионерском служении, но и в повседневном общении с верующими прихода, священник должен внимательно учитывать опыт религиозной веры каждого православного человека. Тем более это относится к нашему пониманию и оценке глубинных смыслов культурного наследия великих личностей, оставивших нам свои творческие произведения.

Литература

1. Киреевский И.В. Обзорение современного состояния литературы // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979.
2. Белоненко Е.О., Римский В.П. Капитализация времени в цивилизации модерна // Наука. Искусство. Культура. Рецензируемый научный журнал БГИИК. №1 (5). Белгород, 2015. С. 5-24;
3. Белоненко Е.О., Римский В.П. Время в самоидентификации модерна // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №2 (199). Вып. 31. Белгород, 2015. С. 65-80.
4. Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. М., 1993.
5. Трубецкой С.Н. Разочарованный славянофил // К.Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. СПб., 1995. Кн. 1.
6. Сорокин П.А. Заметки социолога: славянофильство наизнанку // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. I. № 3. С. 20-32.
7. Славянофильство: pro et contra. СПб., 2009.
8. Антонов К.М. Славянофилы и И.В. Киреевский: Становление исследовательских традиций // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2006. № 16. С. 55-92.
9. Мархинин В.В. Философские взгляды славянофилов и отечественные интеллектуальные традиции // Гуманитарные науки в Сибири. 2006. № 1. С. 35-46.
10. Судаков А.К. Философия цельной жизни. Мирозерцание И.В. Киреевского. М., 2012.
11. Скороходова С.И. Иван Васильевич Киреевский о христианской культуре // Православная Церковь и культура. М., 2005. С. 76-109.
12. Макаров Д.В. Идея преображения в русской духовной культуре. Автореф. дисс. ... доктора культурологии. М., 2009.
13. Каплин А.Д. Славянофилы, их сподвижники и подвижники. М., 2011. С. 598.

УДК 269.4

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

Феномен перехода католиков в Православие

Аннотация. Статья посвящена феномену перехода католиков в Православие. В статье рассказывается о том, кто из известных католиков перешел в Православную Церковь, подробно описываются причины перехода.

Ключевые слова: Католицизм, обращение в Православие, различия между Православием и католицизмом, история Церкви.

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

The phenomenon of Protestant conversion to Orthodoxy

Abstract: The article is devoted to the phenomenon of catholics' conversion to Orthodoxy. The article tells about who of the famous catholics converted to the Orthodox Church, describes in detail the reasons for the transition.

Key words: Catholicism, conversion to Orthodoxy, differences between Orthodoxy and catholicism, the history of the Church.

Введение

В течение нескольких последних десятилетий во всем мире наблюдается феномен перехода католиков в Православие.

В данной статье мы познакомимся с известными католиками, принявшими Православие, а так же с причинами, побудившими их к этому.

Понятно, что переходы из одной конфессии в другую были всегда: католики и протестанты переходят в Православие, православные совершают переход к католикам и протестантам. Но важно другое. Мало кого интересует переход в другую веру простого мирянина, которого никто не знает, но, когда речь идет о высокообразованных интеллектуалах-богословах, авторах богословских книг, священнослужителях, ситуация меняется. Все чаще из католицизма в Православие обращаются известные богословы.

«Портреты» наиболее известных католиков, перешедших в Православие

Здесь можно привести много имен, но нас интересуют в первую очередь люди, имеющие богословское образование.

Перечислим некоторых из них: священник Иоанн (Джон) Танвеер [1], архимандрит Иероним (Эспиноза) [1], священник Фома Диц [5], игуменья Инес Айау Гарсиа [1], иеромонах Константин (Симон) [7], схиархимандрит Гавриил (Бунге) [4], архимандрит Плакида (Дезей) [10].

Особый интерес представляют личности последних трех упомянутых священнослужителей-монахов в силу того, что они имеют достаточно широкую известность и являются не только священнослужителями, но и серьезными богословами, имеющими и изданные книги, и богословские степени.

Начнем анализ перехода католиков в Православную Церковь со священника Иоанна (Джона) Танвира.

Священник Д. Танвир родился в 1952 году в Хафизабаде [13] (Пакистан) в католической семье и был третьим из шести детей. Ревность к вере и жажда знаний привели его к поступлению в семинарию. В 1986 году он был рукоположен в католические священники. В течение следующих 10 лет отец Джон с энтузиазмом служил в Лахорской епархии в качестве священника и преподавателя семинарии в Лахоре.

Однако в процессе своего служения и преподавания он узнал о Православной Церкви. Не имея доступа к православным материалам или книгам, отец Джон начал использовать Интернет, чтобы больше узнать о православной вере и при-

менять полученные знания на уроках и в проповедях. Со временем он пришел к убеждению, что Православная Церковь – это «Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь» [13]. После этого отец Джон отказался от своих пастырских обязанностей и оставил римско-католическое священство.

По выходе из Римско-католической церкви в 1996 г. отец Джон смог устроиться на работу в газету «International Press» в Лахоре, где зарабатывал на жизнь журналистом. В церковь он тогда не ходил, а все глубже погружался через доступные источники в изучение православной веры. В это время он женился и в его семье сейчас трое детей. Всей семьей они постепенно вникали в вероучение и практику Православной Церкви.

В 1998 г. отцу Джону удастся обратиться с прошением в церковь Константинопольского патриархата, где он выражает желание стать православным. Еще три года пришлось ждать одобрения прошения. И только спустя еще два года он встретился с православным епископом - митрополитом Гонконгским и Юго-Восточно - Азиатским Никитой. И, наконец, в 2005 г. произошло важнейшее событие в жизни отца Иоанна (Джона), его семьи, и единомышленников (всего 300 человек) - митрополит Никита провел чин присоединения их к Православию.

Хотя отец Иоанн еще не был православным священником, он продолжал свою миссионерскую деятельность, делясь верой с другими на конференциях и семинарах. После миропомазания в 2005 г. отец Иоанн знал, что хочет снова стать теперь православным священником, и поэтому начал готовиться к этому. Наконец, в ноябре 2008 года митрополит Нектарий рукоположил отца Иоанна в пресвитеры в греческом городе Афины [13].

С этого времени отец Иоанн начал пасторское служение для приумножения, по милости Божией, Православной Церкви в Пакистане. Его трудами Православная Церковь в Пакистане получила официальную регистрацию, созданы катехизаторские курсы, начались богослужения в домовом храме. Он перевел на местный язык ряд богослужебных текстов и книг [11]. В настоящее время отец Иоанн продолжает нелегкое миссионерское служение в Пакистане.

Следующий богослов, священнослужитель и монашествующий, перешедший из католичества в Православие – архимандрит Иероним (Эспинозе). Отец Иероним (Эспиноза) жил на Кубе, получил светское образование и был ученым-химиком, затем получил высшее богословское образование в католической семинарии. Однажды он пришел в православный храм святителя Николая в Гаване в поисках древнегреческих текстов и почувствовал Божественное присутствие

в храме, которого ему так не доставало в католических храмах. Так начался его путь в Православие.

О причинах своего перехода он рассказывает следующее: «В Православии я нашел то, чего мне не хватало в католической церкви, в Православии я нашел духовный, эсхатологический элемент. В латинской церкви культивируют катехизический и познавательный элемент, академическое знание. Ей не хватает духовного, мистагогического» [15].

Через какое-то время, убедившись в правоте Православной Церкви, Иероним покинул католическую церковь и присоединился к Православной.

Иероним (Эспиноза) впервые приехал в Грецию в 2007 году. Принял монашество, был рукоположен в диаконы в 2009 г. К настоящему времени закончил богословский факультет Афинского университета, и возведен в сан архимандрита. Является членом монашеского братства одного из монастырей [15].

Важным примером перехода из католицизма в Православие является также священник РПЦ Фома Диц. Отец Фома Диц родился и вырос в Германии в лютеранской семье. Повзрослев, перешел в католическую церковь и находился в течение длительного времени в римо-католическом движении Неокатехумената, которое занимается катехизацией, христианским просвещением и укреплением в вере членов католических общин [5].

Получил светское образование архитектора. Затем в течение 6 лет получал теологическое образование в Международной католической семинарии в г. Берлине (с 1992 по 1998 гг.). Столкнувшись с русским Православием в Берлине, начал изучать русский язык и вникать в особенности православного вероучения [5].

Первоначально Фома познакомился с текстами святых отцов Русской Церкви: с биографией и поучениями преподобного Силуана Афонского, толкованиями святителя Феофана Затворника, с житием праведного Иоанна Кронштадтского [2]. Далее Фома объясняет, чего он не нашел в католичестве: «Не нашел ту глубину, не нашел ту твердость духовной жизни, ту надежность, тот фундамент. В католичестве имеет большое значение харизматический элемент в духовном наставлении» [2]. Развивая свою мысль, он продолжает: «Но именно в этой харизматичности я нашел недостаток надежности, недостаток полагания на фундамент веры в Церкви. Эту надежность и глубокое укоренение в Предание Церкви я нашел у святых отцов Православия. Особенно новых времен: прав. Иоанна Кронштадтского, преп. Силуана Афонского, свят. Феофана Затворника, в писаниях новомучеников Русской Церкви. Это стало для меня некоей скалой, где я

находил прибежище, когда возникали сомнения в католичестве или просто когда становилось скучно» [2].

В 2000 году принял крещение в Мюнхенском кафедральном соборе новомучеников и исповедников Российских Русской Зарубежной Церкви и таким образом присоединился к Православной Церкви. Затем поступил в Московскую Духовную семинарию, окончил ее, женился и был рукоположен сначала в дьяконы, затем в священники. Продолжил обучение в Московской духовной академии и успешно закончил ее в 2012 г. В течение семи лет после рукоположения служил в одном из московских храмов, а с 2014 вернулся в Германию, где и продолжает нести служение священника [5].

Далее наше повествование коснется игуменьи Инесе Айау Гарсиа, которая также от католичества обратилась к Православию. Матушка Инес Айау Гарсиа родилась в Гватемале, в абсолютно нерелигиозной семье, но родители отдали ее для обучения в католическую школу, после чего она стала католичкой. Примерно в 20 лет всецело решила посвятить себя Богу и стала католической монахиней. Однажды она нашла в монастырской библиотеке книги на испанском языке с наставлениями преподобного Серафима Саровского и приняла решение, что должна стать православной. Еще одним толчком для обращения послужила искусствоведческая выставка православных икон. На выставке матушке была подарена репродукция иконы прп. Андрея Рублева «Святая Троица». На матушку это произвело неизгладимое впечатление. В течение долгих 16-ти лет матушка погружалась в православное вероучение, православную культуру, изучала жития православных святых, православное искусство. В результате, в 36 лет перешла в Православную Церковь [6].

В настоящий момент времени матушка возглавляет православный Свято-Троицкий женский монастырь, который был образован в 1986 г., при котором существует детский приют. В приюте дети изучают не только светские науки, но и получают первоначальное православное религиозное образование.

За очень небольшое время в Гватемале, население которой составляет 16 миллионов жителей, появилось около 1 миллиона православных [6].

Матушка также является ректором Института междисциплинарных исследований имени Рафаэля Айау. Институт активно сотрудничает с Российским государственным гуманитарным университетом и подготовил совместно 47 дистанционных учебных курсов [3].

Перейдем теперь к самым значимым личностям данного повествования. Иеромонах Константин (Симон) – один из самых титулованных и образованных

католиков-иезуитов, перешедших в Православие. Знает в совершенстве пять иностранных языков, читает на четырнадцати языках. Высшая точка его карьеры – вице-ректор Папского восточного института. Эту должность он занимал несколько лет, кроме того, был советником Папского Совета по содействию христианскому единству [7]. Возглавлял католическую униатскую мелькитскую семинарию в Ливане. Имеет докторскую степень и множество научных трудов: «Иезуиты и Россия», «Иезуиты и Украина», «Иезуиты и Белоруссия: на окраине цивилизации или на культурном перекрестке», «Миссия Общества Иисуса в XIX веке в Поволжье», «Евреи и антисемитизм в России», «Про Россию. Руссикум и католическая работа для России» [7].

Преподавал во множестве католических учебных заведений: профессор по славянской и русской истории в Папском Восточном институте; профессор Папского григорианского университета на факультете церковной истории. Также читал курс русской церковной истории в разных университетах Северной Америки.

Отец Константин родился в США в 1955 г., отец – венгр, мать – с Украины. Имеет степени бакалавра по философии и теологии, проходил обучение в Папском григорианском университете. Рукоположен в священники в 1980 г., принят в члены ордена иезуитов в 1982 г. В Папском восточном институте Рима защитил докторскую диссертацию на тему «Русинская эмиграция в США в ранний период (1884—1894 гг.)».

В 1994 году удостоен звания профессора славянской и русской истории. С 2007 г. – вице-ректор Папского восточного института. Являлся советником Экуменической папской комиссии по подготовке ко второму тысячелетию Рождества Христова [7].

В июне 2014 года прошел чин присоединения и был принят в сущем сане в РПЦ. Чин присоединения совершил архиепископ Петергофский Амвросий (Ермаков) [7].

В марте 2015 года принял монашеский постриг от наместника Высоко-Петровского ставропигиального мужского монастыря Москвы игумена Петра (Еремеева). Сейчас несет различные послушания в храмах монастыря.

В качестве главной причины, побудившей его принять Православие, называет ущербность католической литургии: «Решающее значение при окончательном выборе моего жизненного пути в Православии имел тот недостаток литургической жизни в современной католической Церкви, который подтолкнул меня к этому шагу» [7].

Кроме этого отец Константин назвал и другие причины: «Мне кажется, что легче всего спастись в Православной церкви. Особенно сегодня. Меня иногда спрашивают, считаю ли я, что Католическая и Православная Церкви равно спасительны. Я отвечаю: очень надеюсь, что католики спасаются. Очень надеюсь, что спасаются и протестанты. Но легче всего спастись в Православии» [12].

Размышляя далее, он предложил и такое рассуждение: «Православная церковь осталась настоящей Апостольской церковью, чтущей Предание и традиции. Той Церковью, что была в первых веках христианства. Даже если проблемы есть и в самом Православии, эта Церковь – истинная» [12].

По поводу выбора именно РПЦ, а не какой-то другой Православной Церкви, он сказал следующее: «Русская Православная Церковь, несмотря на то, что о ней привыкли говорить, гораздо более гостеприимная, чем другие, она – наиболее открытая. Я в этом убедился, приняв Православие» [12].

Еще одной знаковой фигурой, перешедшей из католицизма в Православие, является схиархимандрит Гавриил (Бунге) [4].

Отец Гавриил являлся известным отшельником католической церкви, провел в сугубом одиночестве в скиту около 30 лет. Широко известен его аскетический писательский талант. На протяжении всей жизни отец Гавриил не только изучал святоотеческий опыт, но непрестанно проверял его в личной духовной практике.

Результатом такого опытного изучения стало появление книг, где он описывает актуализованный святоотеческий опыт. Перечислим эти книги: «Скудельные сосуды: практика личной молитвы по преданию святых отцов»; «Другой утешитель: икона пресвятой Троицы преподобного Андрея Рублева»; «Вино дракона и хлеб ангельский: учение Евагрия Понтийского о гневе и кротости»; «Объядение, лакомство, чревоугодие: учение Евагрия Понтийского о еде и посте»; «Тоска, уныние, депрессия: духовное учение Евагрия Понтийского об акедии» [4].

Отец Гавриил родился в Германии в 1940 г. в семье лютеранина и католички. Большое значение в становлении его веры сыграли знакомые сверстники. В 22 года он поступил в монастырь, который жил по традициям бенедиктинцев. Монашеский орден бенедиктинцев обычно занимается изучением и изданием святоотеческих творений. Устройство жизни монастыря не совсем соответствовало устремлениям отца Гавриила, и он был вынужден перейти в бельгийский монастырь Шеветонь. В этом монастыре он провел 18 лет. В возрасте 32 лет рукоположен в пресвитеры. Очень любил творения отцов восточной Церкви, особенно углублялся в тексты Евагрия Понтийского [4].

В 1980 году отец Гавриил перебрался из Бельгии в Швейцарию, где обосновался в скиту Святого Креста. В скиту началось практическое освоение устава святого Бенедикта. Начав жизнь отшельника, отец Гавриил актуализировал теорию духовной жизни и переводил ее в практическую плоскость. Такой опыт привел его к выводу, что для жизни в скиту необходимо опираться на наследие восточного монашества.

В возрасте семидесяти лет отец Гавриил решил перейти в Православную церковь, что и сделал в 2010 г. в московском храме в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Большой Ордынке, где прошел чин присоединения через покаяние. Принимал отца Гавриила в Православие митрополит Волоколамский Иларион. В 2011 г. отец Гавриил был пострижен в схиму.

О причинах перехода отец Гавриил рассуждает так: «Будучи католиком, я понял, что именно Запад отпал от Востока, а не наоборот» [8]; «подлинная монашеская традиция на Западе была фактически растоптана в ходе Французской буржуазной революции 1789 года... Во Франции после всех этих кровавых событий монашество пришлось создавать в известной степени с нуля» [8]; «а в России монашество все же выжило. Да, это происходило на уровне отдельных фигур — старцев. Но они были! И духовную традицию они сохранили, оставаясь воплощением подлинной монашеской жизни» [8].

Последней и самой мощной фигурой данного повествования является архимандрит Плакида (Дезей) [10], и хотя он уже отошел ко Господу, его рассуждения являются очень важными для данной статьи. Он не только глубоко переосмыслил произошедшее с ним, но написал «Этапы духовного странствия» [9] — свою автобиографию — в которой подробно изложил различия между католицизмом и Православием, а также перечислил причины, побудившие его стать православным. Интересно, что данный текст написан с глубокой любовью к католицизму, в котором архимандрит прибывал около 50 лет.

Плакида родился во Франции в 1926 г. в семье католика и анти-церковно настроенной матери. Испытал глубокое влияние очень благочестивых бабушки и теток со стороны отца и уже в возрасте 16 лет поступил в монастырь. В 1951 г. рукоположен в священники, а в связи с началом издательской деятельности монастыря, в котором он жил, начал получать высшее духовное образование. Общался в Париже с известными русскими богословами: архимандритом Киприаном (Керном) и Владимиром Лосским.

Написал большое количество книг и статей, уже будучи православным. На сайте французского издательства в разделе «Творчество архимандрита Плакиды

(Дезея)» [14] выставлено для продажи 45 книг, написанных архимандритом. На русском языке издана его книга ««Добролюбие» и православная духовность» [10], а также множество статей.

В связи с тем, что архимандрит Плакида подробно описал причины перехода из католицизма в Православие в своей автобиографии «Этапы духовного странствия», остановимся на этом труде более подробно.

Этот текст состоит из автобиографии, в которой есть следующие разделы: «Становление; I. В цистерцианском ордене (1942–1966); II. Монастырь в Обазине (1966–1977); III. Святая гора и церковь во Франции» [9].

В начале автобиографии в разделе «Становление» Плакида с большой любовью рассказывает о католичестве и о том, как он оказался в католическом цистерцианском аббатстве Бельфонтэн.

В первой части «В цистерцианском ордене» архимандрит описывает знакомство с католической монашеской традицией, а также с текстами древних отцов Церкви, с более поздними текстами Фомы Аквинского и Иоанна Креста. Католическое богословие ему нравилось, но он не разделял мнения большинства католиков о превосходстве поздних текстов католических святых над текстами древних отцов. Далее он делится опытом знакомства с известными православными богословами и их трудами. Заканчивает Плакида первую часть описанием итогов Второго Ватиканского собора, которые разрушили его иллюзии в отношении того, что католическая церковь может вернуться к идеалам и практике древней Церкви.

Во второй части «Монастырь в Обазине» архимандрит Плакида рассказывает подробности основания монастыря, живущего по византийской традиции, но при этом остающегося в рамках католической церкви. Постепенно, в результате изучения католической традиции в исторической перспективе, стало понятно, что католическая церковь значительно отклонилась от древней Церкви, на самом деле являясь ее отсеченной ветвью. Заканчивается вторая часть решением Плакиды и его единомышленников перейти в Православие.

В третьей части «Святая гора и церковь во Франции» повествуется о присоединении архимандрита с группой единомышленников к Православной Церкви на Афоне в монастыре «Симонопетра» через крещение. После утверждения в православной традиции на Афоне Плакида с единомышленниками основывают два православных монастыря во Франции.

Причины перехода католиков в Православие

Важно отметить, что бывшие католики обвиняют в расколе между Западом и Востоком католическую церковь.

К примеру, архимандрит Дезей по этому поводу пишет следующее: «На мой взгляд, исторические события убедительно свидетельствуют о том, что инициатива раскола исходила от Западной Церкви» [9]. Таким же образом рассуждает и отец Гавриил: «Будучи католиком, я понял, что именно Запад отпал от Востока, а не наоборот» [8].

Теперь обратим внимание на догматические вопросы расхождения между католицизмом и Православием.

Обратимся к мнению отца Плакиды: «Нынешний догмат о примате и непогрешимости римского понтифика противоречит как духу, так и общепринятой практике Церкви на протяжении первых десяти веков ее существования» [9].

В отношении известной вставки «*filioque*» в «Символ веры» архимандрит пишет: «...и прочие вероучительные расхождения (например, *filioque*), которые появились в латинской Церкви очень рано, но никогда не воспринимались как часть «религиозного наследия» всего христианского мира в целом (именно поэтому утверждение таких положений в качестве догматов не может считаться в Православной Церкви ни чем иным, как вероучительным заблуждением)» [9].

Оценивая ситуацию с позиции экклесиологии, архимандрит Дезей делает следующий вывод: «Православная Церковь есть Церковь Христова во всей ее полноте, а католическая – лишь отсеченная ветвь» [9].

Похожим образом высказывается и отец Константин (Симон): «Православная церковь осталась настоящей Апостольской церковью, чтущей Предание и традиции. Той Церковью, что была в первых веках христианства. Даже если проблемы есть и в самом Православии, эта Церковь – истинная» [12].

Достаточно интересно высказывание архимандрита Иеронима (Эспинозы) о двух богословских системах на Западе и на Востоке: «Сегодня латинское богословие, и особенно академическое богословие, во многом базируется на августиновском богословии, от богословия Аквината берет свое начало все западное богословие, и примерно через тысячелетие западное богословие отделилось от православного богословия. Новые доктрины, новые богословские решения, папские циркуляры, (которые вместе с учением о непогрешимом папе носят догматический характер) и новые движения, такие как теология освобождения, заполнили академическое пространство Запада. А православные богословы избегали нововведений, стараясь сохранить уче-

ние древних отцов Церкви не в неподвижности, как обвиняет нас Запад, а в придании богословию его истинного характера. Вот почему в прошлом веке мы слышали голос профессора Романидиса, который учил и говорил об эмпирическом богословии, то есть о богословии, проистекающем не столько из академического знания, сколько из опыта обожения» [15].

Архимандрит Плакида тоже делает анализ богословских систем Западной церкви и пишет следующее: «Я совершенно искренне восхищался стройностью и гармоничностью томистского богословского синтеза, однако он напомнил мне готическую архитектуру той эпохи – гениальную, но такую, в которой разум слишком жестко подчиняет материал своим требованиям» [9]. Продолжая свой анализ, Плакида заключает: «В схоластическом методе, в силу самой его природы, как мне казалось, таилась опасность сводить божественные тайны к тому, что в них понятно разуму, вписывая их в свои дефиниции или укладывая в силлогизмы» [9]. Плакида рассуждал по-другому, он считал, что именно святые отцы являются главными носителями Церковного Предания во всей его полноте.

Отец Плакида цитирует в автобиографии известного католического богослова отца Жозефа Желино, который утверждает, что «месса стала другой», «римский обряд разрушен» [9].

Сам отец Плакида считает, что после отпадения от Православной Церкви изменился даже «...чин совершения таинств (отказ от крещения погружением, от причащения под двумя видами)» [9].

То же самое утверждал и иеромонах Константин (Симон): «Решающее значение при окончательном выборе моего жизненного пути в Православии имел тот недостаток литургической жизни в современной католической Церкви, который подтолкнул меня к этому шагу» [12].

После отпадения католической церкви от Православия, по словам Плакиды: «Зародилось новое религиозное искусство натуралистическое, порывающее с традиционными канонами христианского искусства, выработанными в святоотеческий период» [9].

У католиков мы наблюдаем и совершенно другую архитектуру храмов, словно штурмующую небо острыми формами, и совершенно другие живописные изображения вместо икон, где святые представлены как живописные изображения торжествующей плоти.

Выводы

На основе проведенного исследования составим резюмирующий итог.

Католики, перешедшие в Православие, однозначно свидетельствуют о том, что католическая церковь: 1) была инициатором отпадения от Православной; 2) вторглась в «святая святых» догматики – в «Символ веры», добавив туда вставку «филиокве», и таким образом, исказила отношения внутри Святой Троицы; 3) ввела примат папы, чего никогда не знала Древняя Церковь, и тем самым отказалась от главенства в Церкви Духа Святого; 4) ввела понятие непогрешимости, фактически обожествив римского первосвященника; 5) уклонилась в богословский рационализм, отказавшись от опытного богопознания; 6) изменила все богослужebные чины, разрушив древние традиции; 7) иконопись превратила в живопись, уйдя от символичности древних икон.

Отсюда следует единственный верный вывод: католическая церковь – это отсеченная ветвь единой Православной Церкви.

Литература

1. 12 Католиков, которые приняли православие – URL: <https://www.pravmir.ru/12-katolikov-kotoryie-prinyali-pravoslavie/>
2. В Православие нужно вжиться – URL: <https://azbyka.ru/way/v-pravoslavie-nuzhno-vzhitsja-beseda-s-pravoslavnym-svjshhennikom-fomoj-dicem-v-proshlom-katolikom/>
3. В Гватемале более миллиона православных – URL: <https://iz.ru/925830/boris-klin/v-gvatemale-bolee-milliona-pravoslavnykh>
4. Гавриил (Бунге) – URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D0%B0%D0%B2%D1%80%D0%B8%D0%B8%D0%BB_\(%D0%91%D1%83%D0%BD%D0%B3%D0%B5\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D0%B0%D0%B2%D1%80%D0%B8%D0%B8%D0%BB_(%D0%91%D1%83%D0%BD%D0%B3%D0%B5))
5. Диц Фома – URL: <https://drevo-info.ru/articles/13671876.html>
6. Игуменья Инес Айау Гарсиа: «В мире так много дел для монахинь!» – URL: <https://www.pravmir.ru/igumenya-ines-ayau-garsia1/>
7. Константин (Симон) – URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%BE%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%B8%D0%BD_\(%D0%A1%D0%B8%D0%BC%D0%BE%D0%BD\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%BE%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%B8%D0%BD_(%D0%A1%D0%B8%D0%BC%D0%BE%D0%BD))
8. Молитве в теплом кресле не научишься – URL: <https://foma.ru/molitve-v-teplom-kresle-ne-nauchishsya.html>

9. Плакида (Дезей) арх. Этапы духовного странствия – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Plakida_Dezej/etapy-duhovnogo-stranstvija-avtobiografija/

10. Плакида (Дезей) – URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BB%D0%B0%D0%BA%D0%B8%D0%B4%D0%B0_\(%D0%94%D0%B5%D0%B7%D0%B5%D0%B9\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BB%D0%B0%D0%BA%D0%B8%D0%B4%D0%B0_(%D0%94%D0%B5%D0%B7%D0%B5%D0%B9))

11. Православие в Пакистане – URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D0%B8%D0%B5_%D0%B2_%D0%9F%D0%B0%D0%BA%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%B5

12. Яковлева Е. Вес истины – URL: <https://rg.ru/2015/04/14/istina.html>

13. HISTORY OF THE ORTHODOX MISSION IN PAKISTAN – URL: <https://orthodoxpakistan.org/history-of-the-orthodox-mission-in-pakistan/>

14. Oeuvre de l'archimandrite Placide DESEILLE – URL: <https://www.librairie-monastere.fr/18-oeuvre-de-l-archimandrite-placide-deseille#/>

15. Ο ΚΟΥΒΑΝΟΣ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ- ΧΗΜΙΚΟΣ, ΠΟΥ ΑΣΠΑΣΤΗΚΕ ΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ ΚΑΙ ΣΗΜΕΡΑ ΕΙΝΑΙ ΑΡΧΙΜΑΝΔΡΙΤΗΣ! ΑΥΡΙΟ, ΠΟΙΟΣ ΞΕΡΕΙ – URL: http://indobserver.blogspot.com/2012/08/blog-post_25.html

УДК 27-75

Колесников Сергей Александрович,
доктор филологических наук,
проректор по научной работе БПДС (с м/н)

Богословие Встречи В.Н. Лосского: истоки, особенности, перспективы

Аннотация: В статье рассматривается заключительная часть богословия В.Н. Лосского 1950-х годов – богословия Встречи. Встреча с Богом – серьезное испытание, и Лосский хорошо понимал это. В ситуации Встречи происходит преобразование – и даже отвержение! – прежних, «классических» представлений о характере богословствования. Для Лосского Встреча предстает прежде всего общением, но общением личностным, лицом к лицу, при котором возникает особая форма визуальности, предлагающая свою оптику Встречи и свое понимание содержания визуализированной встречи с Божественным.

Ключевые слова: В.Н. Лосский, богословие Встречи, Боговидение, православное богословие.

Kolesnikov Sergey,
Doctor of Philology,
Vice-Rector for Scientific Work of BPDS

Theology of the Meeting of V.N. Lossky: origins, features, prospects

Abstract: The article discusses the final part of V.N. Lossky's theology – the theology of the Meeting. Meeting God is a serious test, and Lossky understood this well. In a Meeting situation, there is a transformation – and even rejection! – the old, «classical» ideas about the nature of theology. For Lossky, the Meeting appears primarily as communication, but personal communication, face to face, in which a special form of visibility arises, offering its own optics of the Meeting and its understanding of the content of the visualized meeting with the Divine.

Key words: V.N. Lossky, theology of the Meeting, theology of theology, Orthodox theology.

Отличительной чертой богословия Встречи, которое и можно обозначить как финал – во всех смысловых оттенках этого слова – богословской деятельности Лосского, является тесная связь с радостью, обретающей уже не только духовно-эстетические истоки, но и радость в ее метафизическом понимании. Православное понимание Встречи тесно связано с традицией Сретения Господня, когда человечество в лице Симеона Богоприимца встретило Христа в младенческом образе, тем самым, осуществив встречу человека и Бога. Символизм ожидания, представленный в долгой жизни Симеона, призван подчеркнуть важной и значимость Встречи, промыслительное пришествие которой знаменует финал земного бытия. Поэтому активацию богословия Встречи в 1950-х годах Лосским можно рассматривать как высший уровень богословского познания, при котором «откроются помышления многих сердец» (Лк. 2:35). Антоний, митрополит Сурожский (1914-2003), в молодости хорошо знавший Лосского и признававший его своим наставником («В этих замечательных людях – в отце Георгии Флоровском, в отце Сергии Булгакове, во Владимире Николаевиче Лосском и во многих других (потому что я рос в период, когда самый цвет эмиграции руководил нашей мыслью) мы видели (и это нас поражало) не умственные выкладки, а то, что они горят опытом о Боге, любовью к Нему, знанием о Нем и всем этим делятся» [Антоний, митрополит Сурожский, Миссионерство Церкви...]), развивал идею богословия Встречи в том духе, который, очевидно, воспринял от своего учителя: «По-сербски слово “встреча” значит “радость”, а встречу они называют “сретением” – тем словом, которым мы называем праздник, когда Божия Матерь принесла Спасителя в храм и была встречена – пророческим приветствием и Живым Богом. Встреча всегда могла бы быть радостью, если бы только мы умели встречаться» [Антоний, митрополит Сурожский, 1994, 100]. Умение встретить самое важное в своей жизни, в своем богословствовании – это то умение, которое Лосский обрел в 1950-х годах, и постарался выразить эту обретенность в своих трудах.

Сретение, символически-богословски трактуемое как встреча Ветхого и Нового Заветов, задает духовно-метафизический простор, который сопровождал все богословие Встречи Лосского. В контексте Встречи и формировалось представление Лосского о богословском служении, ведь предуготовленность к Встрече и есть первооснование богословия, о чем писал еще в 1940-х годах: «Чтобы познать Бога, нужно к Нему приблизиться; нельзя быть богословом и не идти путем соединения с Богом» [Лосский, 2006, 137]. Траектория сближения с Богом, устремленность к точке Встречи определяют выверенность богословствования,

причем Лосский на завершающем этапе своей жизни отчетливо осознавал этапность данного приближения. В работе «Боговидение» он отмечал этапы приближения богословия к Встрече: «Теология соотносится с приснобытием, в свою очередь, заключая в себе два этапа: первый – “простая мистагогия богословского ведения”... это есть созерцание – обоженным умом, преисполненным света Пресвятой Троицы; и второй этап – высшая ступень, где проникают, в превосхождении себя, в совлечении своего ума, в Божество Христа» [Лосский, 2006, 417]. Ступенчатость, «лествичность» богословия открывались для Лосского именно как постепенное вызревающее приближение к самой глубинной сущности богословия – вхождения во встречу с Божественным. Внешнее созерцание сменяется вовлеченностью в Божественное, вхождением в процесс обожения, который и можно обозначить как Встреча.

Точка встречи с Божественным становится моментом, определяющим и выделяющим богословие от иных форм интеллектуальной деятельности. Через встречу с Божественным богословие обретает свою специфику, так как богословие «профессионально» вовлекаемо в Божественное. Лосский отмечал: «Бог – не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается от философского мышления: богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность» [Лосский, 2006, 455]. Богословие, по мнению Лосского, без личностной встречи с Божественным утрачивает свое сущностное значение, сам процесс богословского познания неминуемо преобразуется в самопознание через встреченность с Божественным. Специфика богословского познания во всей полноте раскрывалась для Лосского через Встречу, создаваемую по воле Божьей. Не богослов призывает Бога на встречу, но Бог являет богослову возможность прийти на Встречу, после или в продолжение которой богослов обретает подлинную «богословскость»: «После многих веков мы вновь стоим перед тем же видением преображенного Христа, через Которого Отец сообщает в Духе Святом Свет Своей недоступной природы, стоим перед тем боговидением, которое мы нашли в начале нашего очерка у св. Ириния Лионского, этого отца христианского Предания, ученика Поликарпа, бывшего учеником св. апостола Иоанна Богослова, сказавшего: “Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил”» [Лосский, 2006, 452]. Тем самым, богословие Встречи Лосского преобразует основную методологию богословия – это уже не рациональная дескрипция зримо-контролируемого внешнего бытия, а вовлеченность

в рассматриваемую Божественность, ведущую к пониманию нового статуса богослова: не богослов увидел, а Бог явил!

Встреча с Богом – серьезное испытание, и Лосский хорошо понимал это. В ситуации Встречи происходит преобразование – и даже отвержение! – прежних, «классических» представлений о характере богословствования, к чему подошел в своих рассуждениях о методе Лосского Р. Уильямс: «Если богослов ищет Бога только потому, что сам сначала был найден Им в откровении личной встречи, то богословие, которое в конечном счете указывает на сверхличный принцип в Боге, такой как *Gottheit* [Божество] у Экхарта, на последнее безличное “основание”, перестает быть богословием. Догмат *Filioque* вводит Бога философов и ученых в лоно Бога Живого и замещает им *Deus absconditus* [Бога сокрытого]. Протест Лосского – это, в сущности, протест Паскаля, Кьеркегора или Барта против мятежности человеческого интеллекта, убегающего от μετάνοια [покаяния] и κενώσις [истощения, опустошения], которых требует откровение Бога Живого. “Филиоквизм” сводит на нет апофатический подход, поддаваясь соблазнам философии» [Уильямс, 2009, 141-142]. Слова Р. Уильямса требуют уточнения: после нахождения Богом богослова – а это кульминационный момент каждого подлинного богословствования! – перед богословом встает «профессионально»-духовная дилемма: уйти в безличностно-абстрактный интеллектуализм или переменить себя как богослова и человека в регистре покаяния. Богослов в ситуации Встречи перестает быть прежним, как перестает быть прежним и его богословствование, что, очевидно, и происходило с самим Лосским в 1950-х годах. Встреча с Божественным вводит богослова, при правильном, с точки зрения Лосского, его выборе в качественно иную ситуацию, где покаяние и «истощение» становятся богословским «инструментарием», позволяющим преобразить вектор богословской линии жизни.

Можно сказать, что Лосский стремился к пониманию результативности Встречи на протяжении всей своей богословской деятельности. Еще в период спора о Софии осознание последствий Встречи во многом импульсировало дискуссию Лосского с протоиереем Сергием Булгаковым: «Ужели о. С. Булгаков не понимает или не хочет понять, что имеет в виду м. Сергей? Может ли он не видеть разницы между своим учением об изначальной Божественности по самому образу сотворения и конечным обоженьем “благодатью воплотившегося Бога”, о котором учили Отцы, говоря о “сотворенном Боге, к чему относятся и обетования Св. Писания» [Лосский, 2006, 44]. Встреча с Божественным представлялась

Лосскому в 1930-е годы как ситуация выбора между утопанием в обезличенном философствовании, с одной стороны, и процессом личностного обожения, раскрывающегося во Встрече – с другой.

Осознание всей ответственности за принципиальный выбор понимания смысла Встречи и определяли позицию Лосского в споре с софиологией. Поэтому Лосский и использовал в споре о Софии парадигму выбора, развилки, систему «или-или»: «Учению о. С. Булгакова о том, что человеческий дух “сотворен в вечности Божией, хотя и предназначен для временного бытия”, надо противопоставить обратное положение: дух человеческий создан во времени, хотя и предназначен для вечной жизни. Только при этом условии, исключаящую всякую мысль о предсуществовании твари – будь то во времени или в вечности, – можно ясно разуметь отличие тварного от нетварного, создания от Создателя, мира от Бога» [Лосский, 2006, 49]. Концепция предсуществования (не актуализируя вопрос, была ли она реально представлена в позиции протоиерея Сергия Булгакова), уводящая от ответственности в момент личной Встречи, для Лосского, уже с самых первых этапов его богословствования, знаменовала опасность, ведущую к снижению и искажению духовной результативности Встречи.

Лосский, выстраивая свое богословие Встречи, опирался на мощную православную традицию рассмотрения встречи с Божественным с богословской позиции. Начиная с 1940-х годов, в богословской системе Лосского постоянно присутствует мысль об изначальной ориентированности богословия на Встречу, на единение с Богом: «Вся сложная борьба за догматы, которую в течение столетий вела Церковь, представляется нам... постоянной заботой Церкви в каждой исторической эпохе сохранять для христиан возможность достижения полноты мистического соединения с Богом» [Лосский, 2006, 113]. Данное определение показывает неразрывную связь между церковной догматичностью и богословием Встречи, выстраиваемой Лосским. Но, кроме представления о догматах как ступеней к полноте Встрече, осуществляемой в Церкви, Лосский постоянно стремился доказать, что богословское осмысление этапов приближения к Встрече есть стержень христианского богословия. Весь накопленный в 1930-х и 1940-х годах опыт актуализации святоотеческого наследия получает свой преображенный результат в последние годы, когда Боговидение переходит во встречу с Богом.

Предшествующее православное богословие рассматривалось Лосским как подтверждение поэтапной близости к тематике Встречи, как предуготовление богословия Встречи. В таком ключе и представляется возможным рассматривать обра-

щение Лосского к истории богословских систем, например, богословие Оригена предстает в качестве первых шагов к богословию Встречи и лицезрения Бога: «В своей 27-й Беседе на книгу Чисел Ориген толкует “остановки” израильского народа в пустыне как этапы по пути к Боговидению. Это “исход” души, постепенно освобождающейся от телесных привязанностей» [Лосский, 2006, 359]. Рассмотрение Оригена как одного из первых богословов, обратившихся к проблеме Встречи, вело Лосского к поиску дальнейших этапов богословского осмысления Встречи, и закономерно в этом направлении появляются отцы-каппадокийцы: «Гносис Климента и Оригена уступит место общению с Богом-Троицей, тому общению, которое не будет уже выражать себя терминами, относящимися исключительно к познанию. Св. Василий Великий говорит о “задушевной близости с Богом”, о “соединении по любви”» [Лосский, 2006, 375], – и эта все более глубокая обращенность к осмыслению Встречи и есть, по мнению Лосского, признак становления выверенной богословской позиции.

Показательно, что Лосский отмечал определенную градацию богословия IV века по степени внесения в конкретную богословскую систему темы Встречи. Например, он считал, что «св. Афанасий Великий (293-373) больше говорит о обожении, к которому призваны тварные существа, нежели о Боговидении» [Лосский, 2006, 366], в то время как каппадокийская школа делала рассуждения о Встрече в контексте Боговидения более актуальными. Через отношение к Боговидению и к встрече с Божественным Лосский выстраивал своеобразную систематизацию истории богословских позиций – от Оригена до Александрийской и Антиохийской богословских школ: «Видение Бога в Его сущности заключено у Оригена в рамки интеллектуалистического учения, где видение означает знание (гносис), а знание в конечном счете равносильно созерцанию умопостижимых реальностей. Здесь мы уже далеки от эсхатологического видения св. Иринея, в котором преечный свет Отца проявляется в прославленном теле Сына, чтобы сообщить воскресшим людям нетленность вечной жизни, соучастие в жизни божественной. В александрийском богословии появляется новая тема – тема мистического созерцания» [Лосский, 2006, 362]. С актуализации темы Боговидения и встречи с Богом начинаются, согласно Лосскому, следующие этапы христианского богословия, которое устремлено к осмыслению Встречи через совершенствование «оптики» Боговидения. Через отточенную фокусировку созерцания Божественного, как, например, у Епифания Кипрского («Св. Епифаний Кипрский (315-413) рассмотрел вопрос о видении Бога в своем “Panagion” (ящичек с лекар-

ствами против ересей)» [Лосский, 2006, 385]), христианское богословие достигает своих высот в открытии пути к Божественному, что, в свою очередь, представлено у Григория Нисского: «Если Бог является сначала как свет, а затем как мрак, то для Григория Нисского это означает, что видения Божественной сущности нет и соединение представляется ему путем, превосходящим видение или Теория, путем, проходящим за гранями разума, там, где уничтожается знание и пребывает одна любовь или, вернее, где гносис становится агапой» [Лосский, 2006, 383]. Созерцание преобразуется во Встречу, результатом которой становится любовь и апофатическое Боговосприятие.

Дальнейший вектор христианского богословия, отмечал Лосский, был направлен именно в сторону усиления темы Встречи через Боговидение. Происходила аккумуляция накопленного опыта Боговидения, который постепенно, изживая ошибочность прежних систем, преобразуется в осмысление Встречи: «Текст Ареопагитики содержит синтез всего того, что мы до сих пор находили у Св. Отцов первых пяти веков на тему боговидения. Никакого следа оригеновского спиритуализма: весь человек целиком, а не только его дух, ум, входит в общение с Богом» [Лосский, 2006, 413]. Теперь, после Дионисия Ареопагита, становится возможным богословствование о формате Встречи, об условиях Встречи, о результатах Встречи. Лосский обнаруживал погруженность Ареопагита в проблематику сопричастности с Божественным, – и это одно из выверенных богословских рассуждений о Встрече: «Дионисий Ареопагит настаивает на целостной полноте Божественных исхождений, на каждом уровне сопричастности им; поэтому он чаще всего и называет их – в единственном числе – сверхсущностным лучом Божественного мрака» [Лосский, 2006, 412]. Встреча с Божественным как встреча с Божественным исхождениями и есть начало формирования богословия Встречи.

Спецификой общения с Божественным для Лосского становится то, что общение протекает не столько в «вербальном», сколько в «визуальном» оформлении. Не Бого-говoreние, а Боговидение определяли, по Лосскому, контуры Встречи, и здесь показательной становится метафора «лицом к лицу», которую очень часто использовал богослов.

Данная метафора имела свои оттенки, отражающие сложность понимания Лосским этой соположенности Лица и лиц – Божественного и человеческих. Боговидение и осуществляется именно так, лицом к лицу: «Видеть Бога “лицом к лицу”, это знать Его так, как Он знает меня, как знают друг друга два друга. Такое

предполагающее взаимность знание-видение исключает всякую идею какой-то “законченности” в видении Бога лицом к лицу, оно – не высшая причина, определяющая любовь, а некое выражение этой любви, которая достигнет своего совершенства в будущем веке» [Лосский, 2006, 331]. Сама возможность созерцания Божественного, отмечал Лосский, возможна преимущественно лицом к лицу, где исчезает рациональная «концептуальность», претендующая на завершенность Богопознания, и проявляется совершенная любовь в бесконечности являемого Божественного облика. Метафора «лицом к лицу» могла получать у Лосского и более широкое значение, о чем он писал в своей диссертации о М. Экхарте: «”Бытие-одним-с-Богом” – это не только конечная цель, неизменно запредельная упованиям творений, устремленных к ней в жажде той полноты бытия, которой они не имеют: это прежде всего дело Бога, вечно совершаемое во вневременной одновременности акта творения и акта рождения Слова» [Лосский, 2003, 149]. Встреча наедине с Божественным – это особый тип одиночества, преображенного одиночества с Богом, предстающий идеальным условием для Встречи.

При этом надо отметить, что метафора Боговидения «лицом к лицу» могла вызывать и иные интерпретации, как, например, это делал Е.Р. Доддс, утверждая, что «даже Бог не может избежать этого онтологического единства и свободно стать перед миром – «лицом к лицу», в диалоге с ним» [Доддс, 2000, 49]. Но показательно, что подобная невозможность межличностной Встречи относится в данном случае к языческим богам, а, следовательно, формат Богообщения лицом к лицу, осуществленный христианством, является еще одним подтверждением перехода религиозного сознания на новый уровень – от языческих представлений к христианскому Богообщению.

Ученик Лосского, О. Клеман по-своему развивал тему личностного Богообщения, предлагая взглянуть в ходе Встречи на лицо человеческое: «Человеческое лицо для меня – вестник Христа. Оно смотрит в меня и говорит со мной. Оно обращается ко мне и ждет моего ответа. Через него я вижу то, чем человек призван стать – микрокосмом и микротеосом, как говорит св. Григорий Нисский, синтезом мира в образе Божиим» [Клеман, 2019, 151]. Сложная духовная оптика, при которой в человеческом лице отражается Христос, предстает как развитие идей Лосского, высказанных по поводу формата Встречи лицом к лицу. Можно обнаружить очень близкий по смыслу текст Лосского из «Боговидения»: «...одновременно – Христос виден лицом к лицу, Бог полностью являет Себя и познается в раскрывающем Его различении; однако и в соединении (с человеком) Он

превыше всякого ви?дения, всякого познания, ибо Его сверхсущностная природа остается всегда недоступной» [Лосский, 2006, 415]. Сверх-отражения, о которых говорил О. Клеман, у Лосского преобразуются в превосхождение ви?дения, в обретение духовной визуальностью глубинных и преобразенных свойств. Сам Лосский призывал видеть в лице человеческого отражение Божественного Лица: «Глаза верующего узнают образ Божий под образом раба и, распознавая в лице человеческого присутствие Лица Божественного, научаются во всяком лице открывать тайну личности, созданной по образу Божию» [Лосский, 2006, 532], – и в этом отражении обретаемо новое духовное знание о самом человеке, особый тип узнавания духовных истин через религиозное лицезрение.

Тем самым, для Лосского Встреча предстает прежде всего общением, но общением личностным, лицом к лицу, при котором возникает особая форма визуальности, предлагающая свою оптику Встречи и свое понимание содержания визуализированной встречи с Божественным.

Контуры Встречи были определяемы по горизонтам личностного общения и духовной визуализации, но не менее, а то и более значимым для Лосского были внутренние смыслы Встречи, которые и определяли специфику его богословских взглядов последних лет жизни. Можно сказать, что в богословии Встречи был объединен практически весь предшествующий богословский опыт Лосского, теперь этот опыт предстал новыми гранями в лучах Встречи. В богословии Встречи переплелись важнейшие для Лосского темы – личностной антропологии, сотериологии, апофатичности, перспектив развития богословской науки и другие.

Формат Встречи предзадает человеческое существование: «Как образ Божий, человек – существо личностное, стоящее перед Богом. Бог обращается к нему как к личности, и человек ему отвечает» [Лосский, 2000, 139]. Личностность и диалогическое общение составляют сущность человеческой задачи в ходе Встречи, а подготовка к исполнению этих задач и есть важнейшее духовное предназначение человека. При этом Встреча позволяет скорректировать сотериологический «прицел» верующего, о чем Лосский очень точно сказал в поздней статье «Искупление и обожение»: «Занимаясь единственно лишь нашим спасением, мы забываем о соединении с Богом, или, точнее, мы видим соединение с Богом только в его негативном аспекте, относящемся к нашему настоящему печальному состоянию» [Лосский, 2006, 634]. Через призму Встречи, через соединенность с Божественным по-иному просматриваются вопросы спасения, которые приобретают свою подлинность и полноту именно в соположенности со Встречей.

Лосский настаивал, что Богопознание невозможно без Встречи: «Соединение есть условие познания Бога, а не наоборот» [Лосский, 2006, 576]. Первостепенная очередность Встречи определяет и специфику диалога в ходе соединения с Божественным: «Слово дает людям возможность видеть Бога, и Оно же одновременно представляет (exhibit) человека Богу. Здесь снова находим то взаимо-видение, которое утверждает св. апостол Павел» [Лосский, 2006, 339]. Встреча, по Лосскому, это прежде всего духовно-визуальный диалог, но диалог, где сама сущность Слова явлена Христом, преображена в Христа, явлена во Христе. Встреча – диалогична, но ее слова – зримы, взаимо-видимы, и самое важное Слово представлено как явление духовной визуализации. Слово обретает охранительные и спасительные качества: «До Воплощения Слово, являя Бога в Его творении, охраняет невидимое Отца, чтобы человек, будучи недостаточно подготовленным к подобной с Ним близости, не начал бы Богом пренебрегать. Но в то же время Слово не оставляет людей в совершенной неизвестности Бога. Он показывает Его во многих расположениях, что и должно соответствовать символическому или пророческому видению Бога. Это проявительное домостроительство необходимо «дабы человек, совершенно отвернувшись от Бога, не перестал бы существовать» [Лосский, 2006, 340], – и это также накладывает свою особенность на диалогичность Встречи.

Не менее важным становится для Лосского рассмотрение того места, где встречаются Бог и человек. Рассуждение И. Зизиуласа об Откровении и истории: «Существует внутреннее противоречие между откровением и историей в том, что первое имеет тенденцию вести к унификации существования с тем, что его смысл мог быть понят, в то время как второе представляет существование в форме фрагментаций и антиномий» [Зизиулас, 2006, 50], – богословски-генетически восходит к позиции Лосского отмечавшего стереофонию Встречи, раскрывающей для человека Божественное как в Откровении, так и в истории. Так, Лосский называл «харизматической операцией» человеческий опыт Боговидения в Откровении: «Чтобы осуществлять эту «харизматическую операцию», недостаточно обладать тем глубоким знанием человеческой природы, что приобретается длительным опытом; здесь каждый раз надо иметь видение данной личности, а личность может быть познана только откровением. Старец Леонид никогда не думал о том, что будет он говорить к нему приходящим: как в блеске молнии, по вдохновению Божию, видел он сокрытое в тайниках совести и говорил нужные слова» [Лосский, Оптинские старцы...]. Откровение, в

«блеске молний», перетекаемо в историю, где произносятся «нужные слова», и только так осуществима Встреча.

Развивая тему Откровения и истории как места Встречи, Лосский задавался вопросом: «Является ли это Боговидение достоянием одной только жизни вечной, *in patria*, или же оно в экстатическом опыте может предначинаться еще на земле, *in via*» [Лосский, 2006, 314], – и, собственно, весь блок поздней статей представляет собой поиск ответа на этот вопрос.

Особенностью размышлений Лосского становится осмысление человеческого фактора в осуществлении Встречи. Человек как призма великих вопросов, рассматривался им через проблему Боговидения, где отсеиваются второстепенные, «слишком человеческие» определения. Так, Лосский, обращаясь к святоотеческому наследию, стремился увести из формата Встречи излишнюю антропологичность в понимании Божественного: «Святой Максим Исповедник отказывался прилагать к Святой Троице определения психологического порядка, относящиеся к воле; он видел в них то, что природе Божества последует, как внешние определения, ее проявления» [Лосский, 2000, 90]. Чрезмерная психологизация Встречи оскудевает ее содержание, Богопознание вне-психологично, оно призвано преобразить само душевное состояние человека, возвысить душу до горних высот, где и осуществляется Встреча. Место Встречи – внутри и одновременно вверху, и отыскать это место возможно подлинным вхождением в себя: «Вхождение в себя, о котором говорится в *De vera religione*, не есть еще путь к мистическому познанию: это – интеллектуальное осознание Источника истины, трансцендентного по своей природе той мысли, которую он озаряет. Мейстер Экхарт, без сомнения, был не первый, кто услышал в словах: *noli foras ire, in teipsum redi* [не выходи вовне, войди в самого себя] призыв к мистической встрече с Богом, тайно присутствующим в глубинах души. И вместе со св. Августином Экхарт устремляется в глубины личного сознания, но он ищет там не присутствия неподвижной истины, которая все же остается трансцендентной по отношению к душе: имманентность *ipsum esse* [самого бытия] — вот что он там ищет» [Лосский, 2003, 170]. Обретение подлинного себя и есть подлинное место Встречи, и все богословские иллюстрации, которые приводил Лосский, призваны показать и доказать важность поисков подлинного места Встречи.

Встреча способна явить и свою духовно-педагогическую результативность, которую Лосский определял как «кенотическое служение»: «Речь идет о “кенотическом” служении, при котором “я” отступает на задний план, чтобы дать ме-

сто другому, чтобы пребывать в общении. В этом смысле «стать самим собой» означает стремиться к полноте «масштабности» Христа, чтобы приобрести с помощью Святого Духа качество «ипостаси» человечества. Это и означает «облечься во Христа», войти в общение со всем человечеством и всем тварным миром» [Лосский, Богословские основания церковного пения...]. Встреча способна показать человеку, каково есть подлинное человечество, какова человеческая «ипостасность», каковы траектории возвращения человека к подлинному самому себе. Само кенотическое служение предстает как подготовка ко Встрече, в чем и реализуется основное призвание человека, претендующего на полноту человеческой «ипостасности». Обращение к Евангелию, считал Лосский, показывает особенности кенотического служения: «Читая Евангелие, мы видим, напротив, что самосознание Сына нисходит все ниже и ниже, и все больше проникается бедственностью человеческой» [Лосский, 2006, 539], – и в этом нисхождении представлены возможности человеческого возвышения.

Лосский, рассматривая возможности Боговидения, постоянно акцентирует человеческую «сторону» Встречи, степень подготовленности человека к Встрече. В данном контексте опыт святоотеческого наследия для Лосского особенно актуален: «В книге первой в главах I-VII Феофил Антиохийский рассматривает вопрос возможности Боговидения. Автолик, приверженец культа идолов, просит Феофила показать ему Бога христиан. Феофил ему отвечает: «Прежде чем я покажу тебе нашего Бога, покажи мне себя как человека» [Лосский, 2006, 331]. Моделирование ситуации Встречи становится возможным только при условии соответствующего человеческого состояния, и ответственность на обретение высокого духовности лежит на человеке, определяет его степень ответственности перед Встречей. То, на сколько человек подготовил себя ко Встрече, настолько и будет ему явлена Божественность: «Это приобщение людей, ставших безгрешными, Богу, безгрешному по Своей природе, причем в самом акте этого видения мы не находим никакого различия между познанием разумным и восприятием чувственным. Это не столько созерцание Бога, как конечное Его явление, в котором Он становится видимым каждому человеку в той мере, в какой человек этого удостоился» [Лосский, 2006, 335]. Встреча раскрывается во всей своей полноте при уподобленности человека Божественной безгрешности, и мера этой безгрешности определяет горизонты Встречи.

Для Лосского важнейшим условием осуществления Встречи являлась церковность. Достаточно привести только одну фразу: «Церковь есть полнота, поскольку

Дух Святой ее животворит и наполняет Божеством, ибо Божество обитает в ней телесно, как Оно обитало в обоженном человечестве Христа» [Лосский, 2000, 179], – чтобы понять, что Церковь – и шире церковность – становятся для Лосского уникальным местом Встречи. При этом церковность как неперемное условие Встречи выводит к ключевой теме Лосского – апофатичности. Именно определение «апофатической ограды» Церкви, где и происходит полнота Встречи, позволяет раскрыть апофатический смысл Встречи, о чем Лосский начинает задумываться еще с периода спора о Софии: «Различие в позициях мыслителей, по мнению А. Аржаковского, связано с вариантами ответа на вопрос о границах Церкви в соответствии с тремя вариантами понимания и путями познания Св. Троицы. Первый из них характеризуется как «Бог через Себя» (т. е. Энергия) и может быть назван «апофатическим». Такой подход характерен для о. Григория Флоровского и В. Н. Лосского и связан с охраной апофатической ограды Церкви. Второй подход определяется как «Бог через Себя и в Себе» (т. е. Премудрость или Сущность) и характеризуется как «катафатический, софиологический и эсхатологический» [Крылов, 2007, 167]. «Бог через Себя и в Себе» и есть Бог встречаемый, есть Божественность, раскрываемая в церковной ограде через апофатическое богословие.

В контексте Встречи апофатика Лосского обретает новые грани. Встреча с Божественным научает особому состоянию причастности, которое преображает привычные логические построения: «Мы приобщаемся Божественного естества, и вместе с тем нисколько его не приобщаемся. Итак нам нужно держаться того и другого утверждения и полагать их как мерило благочестия. Св. Григорий Палама разрешает эту антиномию, не упраздняя ее и сохраняя за ней основную тайну, которая в неизреченном различии сущности (усия) и присущих ей энергий остается неприкосновенной» [Лосский, 2006, 440]. Прикосновение к Божественному пронизано тайной, в которую органично включена антиномичность как составляющая христианского богословия.

Например, в контексте Встречи преображенным предстает понимание «мрака» как визуального восприятия Божественного, представленного в одной из статей последнего периода «Мрак» и «свет» в познании Бога»: «Характер беспредельности, вечной незавершенности этого соединения с трансцендентным Богом выражен в образе мрака, который у св. Григория Нисского служит как бы метафорой, назначение которой – напоминать о догматической истине» [Лосский, 2006, 576]. Боговидение сочетается с апофатичностью выражения и проявляется в бесконечном соединении-встрече с Богом.

Потаенность Встречи принципиальна для Лосского: «Путь мистического соединения с Богом – почти всегда тайна между Богом и душой, которая не раскрывается перед посторонними, разве только перед духовником или некоторыми учениками. Если что и оглашается, то лишь плоды этого соединения: мудрость, познание Божественных тайн, выраженные в богословском или нравственном учении, в советах и назиданиях братии. Что же касается самого внутреннего и личного опыта он сокрыт от всех взоров» [Лосский, 2006, 122]. Тайна и Встреча нераздельны, и в ходе соединения с Божественным человек обретает опыт тайны, открывает неизбывное присутствие тайны в мире.

Соединение с Божественным как главная задача христианской жизни четко заявлялась Лосским: «Богопознание не может быть достигнуто иначе, как только преодолением всего видимого и умопостигаемого, только неведнием, которым познается Тот, Кто превыше всего того, что может быть объектом познания. Конечная цель здесь – не Божественный гносис, но превосходящее всякое познание соединение» [Лосский, 2006, 410]. Богопознание, явленное через соединение, через встречаемость с Божественным, становится Встречей с Божественной многогранностью. Лосский иллюстрирует многогранность Встречи через тему Божественных имен, где также ключевым становится апофатичность: «Что же касается имен, которые мы прилагаем к Богу, то они открывают нам Его энергии, которые до нас снисходят, но нас к Его неприступной сущности не приближают» [Лосский, 2006, 133]. Встреча с Божественным именем характеризует и личностный и апофатический характер Встречи: «По учению Дионисия Ареопагита, энергии раскрывают бесчисленные имена Божии: Премудрость, Жизнь, Сила, Правосудие, Любовь, Бытие, Бог, – и бесконечное количество других имен, которые остаются нам неизвестными, ибо мир не может вместить всей полноты Божественного проявления, раскрывающегося в энергиях, так же, как он, по слову евангелиста Иоанна, не мог бы вместить книг, в которых было бы написано все то, что сотворил Иисус (Ин. 21, 25). Божественные имена, как и энергии, бесчисленны; но природа, которую они раскрывают, пребывает неизмененной, непознаваемой; мрак, сокрытый преизобилием света» [Лосский, 2006, 171]. Сочетание имени и мрака, визуализация имени, погруженного во мрак, как раз и иллюстрирует понимание Лосским характера Встречи, где человек обретает качественно новый духовный опыт. Именно в теме Божественных имен и энергий формировалось богословие Встречи Лосского, представленное в особом понимании визуализации Божественного, сохраненное в передаче О. Клемана: «Это

общение со «Христом преображенным, через которого Отец сообщает (нам) в Духе Святом свет Своей недоступной природы», доказывает, что различие сущности и энергий, столь дорогое Владимиру Лосскому, есть не что иное, как богословский комментарий к слову апостола Иоанна (Ин 1:18): Бога не видел никто никогда (это момент непознаваемой сущности); Единородный Сын, сущий в недрах Отца, Он явил (это момент «энергийного» дара)» [Клеман, 2019, 149]. Видение и невидимость, проименованность и невыразимость, познаваемость и непознаваемость – весь этот сложный богословский комплекс определял в целом богословие Встречи Лосского.

Лосский особое внимание уделял выверенности восприятия Встречи, стремился предупредить о недостатках человеческого Боговосприятия, старающегося вписать сложность встречи с Божественным в некую рациональную простоту: «Мы слишком часто забываем о том, что идея Божественной простоты – по крайней мере та, о которой преподается в учебниках богословия, – вытекает скорее из человеческой философии, чем из Божественного Откровения» [Лосский, 2006, 170]. Человек, входящий на Встречу, должен быть готов к восприятию сложных – сложнейших! – идей, определяющих Богопознание. При этом Лосский четко отделяет собственно богословское рассуждение о Божественном и те духовные результаты, которые возникают в процессе Встречи. Иллюстрирует он данное различие на примере Диалога Фотикийского: «Диалог часто говорит о гносисе, который он отличает от теологии. Теология или мудрость для него только лишь дар научения, тогда как гносис обозначает опыт единения с Богом, опыт, который достигается молитвой, непрерывным памятованием о Боге, непрерывающимся призыванием имени Иисуса, который запечатлевает его «памятью ума в пылающем сердце» [Лосский, 2006, 408]. Богословская «мудрость» еще далеко не полностью передает всю глубину Встречи, опыт единения с Божественным гораздо шире и глубже привычно-человеческих средств миропознания.

Божественность в контексте Встречи преодолевает свою объектность, научает человеческое духовное видение новым форматам познания через соединение: «Бог уже не представляется объектом, ибо здесь речь идет не о познании, а о соединении. Итак, отрицательное богословие есть путь к мистическому соединению с Богом, природа Которого остается для нас непознаваемой» [Лосский, 2006, 128], – так утверждалось Лосским в «Очерке мистического богословия Восточной Церкви». А в диссертации о М. Экхарте он уточнял апофатичность приближающейся и встречаемой Божественности: «Бог все дальше и дальше отдаляет-

ся от всякого сходства, от всякого «подобия», которого мы достигаем и которое должно было бы приблизить к Нему тварное сущее. Бог погружается в «область бесконечного неподобия», где человек мог бы достигнуть Его, лишь поднявшись выше всего познаваемого, окончательно превозмогая интеллект и его объект *in extasi mentis* [в умном экстазе]» [Лосский, 2003, 206]. Превозможение интеллекта можно также рассматривать как характеристику и результат Встречи, где человек по-новому узнает Бога и себя самого. Познание Божественного и познание человеческого неразрывно переплетены во Встрече, и Лосский напоминает об этом вводя категорию покаяния как одну из важнейших составляющих Встречи, и вместе с тем соединяя покаяние и апофатичность: «Понимание покаяния соответствует апофатическому отношению к Богу: чем больше мы соединяемся с Богом, тем более мы познаем Его непознаваемость; чем становимся совершеннее, тем больше сознаем свое несовершенство» [Лосский, 2006, 271]. Синтез апофатического, покаянного, сверх-интеллектуального, духовно-сложного и духовно-ясного составляют представление Лосского о Встрече и определяют глубину его богословской системы, стремящейся эту Встречу описать.

Через Встречу и раскрывается основная богословская задача, которую Лосский формулировал в последние годы своей жизни: «Во Христе раскрывается непостижимое и дает нам возможность говорить о Боге, то есть «Богословствовать». В этом именно и состоит вся тайна: человек смог увидеть (и видит) во Христе Бога, он смог увидеть (и видит) во Христе сияние Божественной природы. Это соединение без смешения в одном Лице Божественного и человеческого исключает всякую возможность метафизического суждения, безотносительного к Троице и растворяющегося в безличном: это соединение, наоборот, завершает и утверждает откровение, как встречу и приобщение» [Лосский, 2006, 463]. Ключевое слово «встреча», произнесенное в «Догматическом богословии», приобретает системный масштаб, определяющий все мистическое богословие Лосского.

На фундаменте богословия Встречи выстраиваются все те основные принципы, которые принято считать определяющими для богословской системы Лосского. Например, С.В. Никитина определяет принципы богословской системы Лосского следующим образом: «Под мистическим богословием В.Н. Лосский понимает не только словесное выражение святыми отцами таинственного опыта полноты единения с Богом, но и богословские построения, авторы которых с целью решения актуальных сотериологических задач рассматривают различные стороны христианской жизни, опираясь на святоотеческие свидетельства о выс-

шем мистическом опыте, а также на тот опыт богообщения, который доступен им самим» [Никитина, Основные методологические принципы...]. Представляется, что стержневым основанием всего спектра принципов как раз и выступает богословие Встречи в его обращенности к полноте единения с Богом, сотериологии и опыте Богообщения. Сюда же в полной мере можно отнести определение «возвращения к конкретному», которое дал О. Клеман: «Так возникает третье условие «возвращения к конкретному», которое Владимир Лосский называл “моментом актуальности». Богословские формулировки, уточнял он, должны быть вестью для человека сегодняшнего дня. Они должны сейчас быть вечно новым свидетельством» [Клеман, 2019, 140]. Встреча с Божественным и придает ту самую конкретность и актуальность опыту Боговидения, который и претворяется в богословские тезисы и богословское свидетельство.

Сам Лосский определял свое богословие как богословие встречи разных парадигм – соединенности, мистичности, обожения, общения: «Троичное богословие есть богословие соединения, богословие мистическое, которое требует опыта и предполагает путь постепенных изменений тварной природы, все более и более глубокое общение человеческой личности с Богом-Троицей» [Лосский, 2006, 160]. Внутри самой богословской системы Лосский закладывал образ Встречи, где встречаются разные богословские тезисы, а потому Р. Уильмс определял богословскую позицию Лосского как синтез: «Главные черты разрабатываемого Лосским синтеза таковы: однозначный тринитаризм, не ограниченный никаким “домостроительным уровнем”; положительная оценка роли тела в замысле спасения с особой ролью Преображения; подчеркивание как трансцендентности, так и имманентности Бога, откуда, в той или иной форме, различие между *οὐσία* [сущностью] и *ἐνέργεια* [энергией]; наконец, определение нашей окончательной встречи с Богом как сверхинтеллектуальной *ἐκστασις* [исступления, экстаза], личной встречи с не поддающимся концептуализации личностным бытием Бога» [Уильямс, 2009, 90-91]. Закономерно, что финалом панорамного обзора системы Лосского выступает именно богословское осмысление личной встречи с Богом как итога всей научно-богословской биографии Лосского. К пониманию целостной структуры богословской системы Лосского можно добавлять оттенки – богообщения, мистичности и так далее, как, например, это выверено и детально делает С.В. Никитина: «В качестве одного из важнейших принципов богословской методологии В. Н. Лосский рассматривает принцип опоры на опыт богообщения. Характеризуя данный принцип и его методологическое значение, он выделяет

три взаимосвязанных аспекта: связь богословия и мистики, личностный характер христианского богопознания и основанность опыта богообщения на Божественном откровении» [Никитина, Основные методологические принципы...], – но так или иначе Встреча во всех описаниях предстает центром богословской системы Лосского.

Богословский смысл Встречи Лосский стремился передать в обращении к Богопознанию, в поиске аналогов Встречи в глубинном контуре Божественного. Встреча заложена в Божественном, считал Лосский, доказывая это обращением к теме Крестной смерти Христа: «Этой смертью безмерной, или, вернее, единственной измеренной, грех уничтожается и исчезает в едином Лице Христа при соприкосновении со всесильным Его Божеством; ибо искупление есть не что иное, как раскрытие Себя для предельного разлучения между человеком и Богом, совершенное Тем, Кто нераздельно оставался человеком и Богом» [Лосский, 2006, 541]. Опыт разлучения, а, следовательно, и встречи, происходящие в Божественном, когда Бог встречается Самого Себя, переносится на отношения между Богом и человеком, встреча которых в своем максимуме достигает во Христе. Можно сказать, что опыт встречи Лиц в Троице есть научение опыту Встречи для человека. Показательно, что у О. Клемана появляется комментарий по поводу Божественной явленности Себя во Встрече: «Лосский высказал глубокое замечание о том, что Дионисий Ареопагит обозначал одним и тем же именем – *δι᾽ ἁκρίσις* – как различие ипостасей, так и явленность, в коей Бог дает себя “вне” сущности. Это тайна личностной любви, умножаемой и принимающей разные формы по бесконечной благодати Божией. Такое *πρόδος* (исхождение) Бога “во-вне” его трансцендентности некоторым образом обращено к акту творения: как пишет Владимир Лосский, Бог сотворил мир, чтобы явить Себя» [Клеман, 2019, 149]. Явление Богом Себя и есть глубинный контур Встречи, в который входит человек, отправившийся на поиск Божественного...

Лосский в своем богословии Встречи дает развернутый перечень тех духовных результатов, которые приносит человеку встреча с Божественным. Прежде всего это обретение покаянного состояния, преображающее человеческую природу: «...покаяние» не очень точно выражает это состояние христианской души, обращающейся к Богу; греческое слово означает в буквальном смысле «перемена мыслей», «изменение ума». Это «второе возрождение», которое нам дарует Бог после крещения, возможность вернуться к Отцу, постоянный исход из самого себя, сила, совершающая изменение нашей природы» [Лосский, 2006, 271]. Тема

исхода из себя и выхода к точке Встречи определяла для Лосского преображающее состояние покаяния, меняющее весь духовный состав человека.

К состоянию покаяния, возникающего как результат Встречи, Лосский добавлял «изумление»: «Это «удивление», «изумление», «восхищение» ума в состоянии «молчания» или покоя иногда именуется «исступлением»; человек выходит из своего бытия и не знает больше, находится ли он в этом веке или в жизни вечной; он уже не принадлежит себе, он принадлежит Богу» [Лосский, 2006, 274]. Захваченность Встречей, проявляющаяся в изумлении перед своим собственным преображенным бытием, становится одним из важнейших результатов Встречи, определяет весь смысл ситуации встреченного Божественного. В процессе соединения Божественности и человека происходит духовное очищение, о котором Лосский говорит, обращаясь к святоотеческому опыту: «Для Дионисия очищение есть отказ от прития бытия (тварного) как такового, поскольку оно сокрывает «не-бытие» Божества, есть выступление из области тварного, чтобы приступить к нетварному, это – освобождение как бы более экзистенциальное, объемлющее все существо того, кто хочет познать Бога. В обоих случаях речь идет о соединении» [Лосский, 2006, 136]. Очищение как результат Встречи-соединения предполагает устремленность к обожению, что и становится главным практическим результатом Встречи: «Конечная цель есть соединение с Богом или обожение, о котором говорят восточные отцы. Мы приходим, таким образом, к заключению, которое может показаться в достаточной степени парадоксальным: христианская теория имеет значение в высшей степени практическое и чем мистичнее эта теория, чем непосредственнее устремляется она к высшей своей цели – к единению с Богом, – тем она и «практичнее» [Лосский, 2006, 113]. В прaxisе обожения реализуются глубинные призывания человека, преображается весь человеческий состав и обращается высшая цель человеческого существования.

Мистический прaxis Встречи выводит к подлинной христианской любви, о чем показательно рассказывал ученик Лосского О. Клеман: «Встреча с Богом есть свободная встреча любви, где одновременно вершатся суд и «осуждение суда», т. е. через созерцание креста нами обретается сама жизнь Воскресшего» [Клеман, 2019, 153] – и добавлял, ссылаясь на святоотеческий опыт, в другом тексте: «Что есть бессмертная жизнь? Все воспринимать в Боге. Ведь любовь рождается от встречи. Познание в единении с Богом исполняет любое желание. Ибо нет ничего, что было бы сладостью, подобной познанию Бога» [Клеман, 1994, 227]. В наследии Лосского, оставленного им ученикам, и проявляется подлинная результативность

Встречи, которая способна преодолеть времена и эпохи, границы и индивидуальные характеристики, показать «новое небо и новую землю» (Откр. 21:1), раскрыть полноту величия Божественного.

Встреча для Лосского предстает новым знанием, новым Богопознанием, которое в характеристиках Р. Уильямса обретала фундаментальное значение для всей сложившейся богословской системы Лосского: «Когда мы познаем какой-либо объект, то это знание несовершенное, в нем нет взаимности; но там, где в знании есть взаимность, знание говорит об отношении между личностями, и оно определяется *ἀγάπη*, любовью. Отвернувшись от статического интеллектуализма, Григорий Нисский вновь открыл путь к пониманию богопознания как личной встречи, которой равно чужды концептуальные утверждения и отрицания; так мы возвращаемся к пониманию истинного характера апофазы как выражения *встречи* с неисчерпаемым личностным бытием Бога» [Уильямс, 2009, 84]. И предуготовление к такой Встрече, к главной Встрече в жизни земной стало ключевым содержанием богословия Лосского в последний период. Знание, перетекающее в любовь, обожение, раскрывающее свою глубину и величие, встреча с личностным бытием Божественного – все это, как и многое иное, определяло выход Лосского на свою собственную Встречу, которая и стала кульминационной точкой его жизненного и духовного пути...

Подводя итог богословской деятельности Лосского в последние годы жизни необходимо отметить, что сложившаяся к 1950-м годам его богословская теоретическая система начинает использоваться в решении конкретной богословской проблематики. К этому периоду Лосский уже обрел высокий научно-богословский авторитет в различных духовно-интеллектуальных кругах как во Франции, так и за ее пределами. Выверенная богословская система и богатый богословский опыт позволяли Лосскому подойти к решению самых непростых вопросов в богословии, к которым можно отнести определение «человека богословствующего» как особой духовно-экзистенциальной модели, проблемы теогносиса, аспекты богословия благодати и многое другое.

Важным духовно-биографическим эпизодом становится для Лосского посещение в 1956 году Советского Союза, причем данную поездку Лосский воспринимал как паломничество к оставленным национальным святыням, как обращение к духовному потенциалу Родины. Опыт подготовки поездки как следствие организационно-миссионерской результативности Лосского, промыслительность встреч в советской России, понимание глубинных смыслов со-

стояния русского народа в советской России стали этапами развития богословского ресурса Лосского.

Развитие богословского потенциала Лосского в 1950-е годы осуществлялось по двум направлениям: во-первых, активное участие в реальных научно-богословских и миссионерских проектах, таких как преподавание в различных высших заведениях Франции, участие в авторитетных международных мероприятиях, написание диссертации и прочее; и, во-вторых, рассмотрение богословской проблематики, связанной преимущественно с различными аспектами Боговидения и встречи с Божественным.

Теогнозис, благодать, личностность, апофатичность, общение, духовно-антропологические задачи – все эти масштабные духовно-смысловые блоки рассматривались Лосским в контексте богословия Встречи, приобретающего в последние годы для Лосского решающее значение. Аспекты богословия Встречи могли быть различными – потаенность Божественного имени в его соположенности с потаено-личностным именем человеческим, специфика Богославия как доминанты Богообщения, приоритетность не-знания как особая форма теосиса, порождающего возрастающее «количество» молчания о Боге – но все они объединялись в четкую богословскую методологию, созданную Лосским в 1950-х годах.

Лосский в этот период уделяет особое богословское внимание вопросам триадологии, преодолению негативных следствий «филиоквизма», причем решал эти проблемы опять-таки с использованием выверенных методов: свободное волеизъявление, личностность, потаенность, диалогичность, принципиальная открытость Бога для человека, стремящегося к теосису. В богословии Лосского происходит конкретизация антропологического вопроса, где человеческая архитектура становится сориентированной на встречу с Божественным, на соположенность Божественного и человеческого, на включенность Божественного в человеческое. Антропологическая сверх-задача формулировалась как вхождение человека в вектор обожения, в континуум Встречи. Показательно, что богословская методология Лосского 1950-х годов обретает свою специфику: Лосский отходит от богословской концептуализации в ее рационалистическом изводе и переходит к «деконцептуализации концептов».

Важным для Лосского становится определение идеала богослова, той параметрии, которая способна обозначить «кодекс» подлинного богословия. К этим параметрам Лосский относил церковно-догматическую верность и выверенность,

покаяние как результат богословского усилия, глубина веры, утверждающее богословие в его правоте, христианская любовь. Особую тональность получает тем богословского одиночества как духовно-экзистенциальный вызов, преодолевать который Лосский предлагал осознание своей человеческой слабости и Божественного величия, через максимальную открытость Божественному.

Важным результатом богословской деятельности Лосского 1950-х годов становится возникновение богословской школы, связанной с его именем и его методологией. Святоотеческий опыт, православная богословская традиция стали фундаментом для богословской школы Лосского, где приоритетным становилось формирование католического сознания. К условным ученикам предъявлялись высокие духовные требования: потребность в духовном преображении, выход к пределу собственной экзистенции, готовность к Встрече, принятие основных методологических принципов основателя школы. В определенной степени можно говорить о всемином значении богословской школы Лосского, нашедшей своих последователей практически на всех земных континентах.

Проявленность Божественного, согласно Лосскому, могла обретать различные формы: числовое, пространственное, темпоральное, при этом большое внимание он уделял опасностям искаженного Боговидения, возникающего в результате герметизма человеческого «я», эгоцентризма и утопания в «самосознании». Основная богословская задача формулировалась Лосским в 1950-е годы как определение путей выхода к пределу человеческого Богопознания. На этом пути актуальными становились мистичность, антиномичность, богословская эстетика, соотносящая богословие и красоту. К указанному периоду относятся исследования Лосского в областях визуального искусства, иконописи, музыки – и, конечно, словесного творчества. Поэтичность слова в богословском контексте определяла для Лосского специфику Богопознания, позволяла через триголосоие богословия, красоты и свободы выполнить основное призвание богословия – прославление Божественного. К этому можно добавить богословие радости, предлагаемой Лосским в качестве аспекта Боговидения.

Конечно, в адрес богословских построений Лосского могли появляться и критические замечания – разных типологий, разных подходов – но определяющим для Лосского становится поиск траектории сближения с Богом, путь выхода на личностную встречу с Божественным. Саму историю православного богословия Лосский выстраивал в соответствии с погруженностью в тематику Встречи, акцентировал внимание на преображающем результате Встречи для самого богослова.

Характеристики «места встречи» с Божественным рассматривались Лосским предельно внимательно, к ним можно отнести церковность, апофатичность, особую темпоральность Встречи; духовное изумление, порождаемое Встречей; сцифическую коммуникативность Встречи, выливающееся в личностное общение, общение «лицом к лицу» с Божественным; духовное очищение. В богословии Встречи переплелись важнейшие для Лосского темы – личностной антропологии, сотериологии, апофатичности, перспектив развития богословской науки и другие. Важным являлось осмысление человеческого фактора в осуществлении Встречи, той духовно-педагогической результативности, которую несла с собой Встреча, состоящая в расширении возможностей человеческого Богопознания.

...Богословие Встречи стало промыслительным финальным актом богословской деятельности Владимира Николаевича Лосского: 7 февраля 1958 года от сердечного приступа в возрасте 54 лет он умер. Но опыт Встречи, переданный им своим читателям, своим ученикам, опыт верности православным ценностям, Церкви и христианским заповедям, опыт богословствования как образа жизни позволяют говорить о Владимире Николаевиче Лосском как о человеке и богослове, сохраняющем свою значимость и актуальность для современной духовности, для православного самосознания, продолжающего своими книгами формировать взгляды христиан на ориентиры духовного роста. Каждый этап его биографии – точнее, просопографии – показывает пример духовной стойкости, богословской мудрости, верного христианского пути, ведущего и приводящего к месту встречи с заветным, чаемым, спасительным открытием Божественного в исчезающей земной жизни. Всю богословскую биографию Владимира Николаевича Лосского необходимо рассматривать как духовное наставление в построении жизни христианина, промыслительно подводящее его к главным целям христианской жизни – к обожению и спасению.

Литература

Антоний, митрополит Сурожский, 1994 – Антоний, митрополит Сурожский. Любовь всепобеждающая: проповеди, произнесенные в России. – СПб.: Сатись, 1994. – 256 с.

Антоний, митрополит Сурожский, Миссионерство Церкви... – Антоний, митрополит Сурожский. Миссионерство Церкви / Сайт «Журнальный зал» / URL: <https://magazines.gorky.media/continent/2004/120/missionerstvo-czerkvi.html> Дата обращения: 07.06.2021.

Доддс, 2000 – Доддс Е.Р. Греки и иррациональное. – М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга, 2000. – 316 с.

Зизиулас, 2006 – Зизиулас И. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.

Клеман, 1994 – Клеман О. Истоки. – М.: Путь, 1994. – 384 с.

Клеман, 2019 – Клеман О. Владимир Лосский, богослов личности и Святого Духа // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 2. С. 127–198.

Крылов, 2007 – Крылов Д. А. Пропедевтика спора о Софии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии, №1, том 8, 2007. – С. 158-175.

Лосский, 2000 – Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – М.: Изд-во Свято-Владимировского Братства, 2000. – 628 с.

Лосский, 2003 – Лосский В. Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта // Богословские труды, 2003, №№38-41 – С. 148-235.

Лосский, 2006 – Лосский В.Н. Боговидение. – М.: АСТ, 2006. – 759 с.

Лосский, Богословские основы церковного пения... – Богословские основы церковного пения / Сайт «Азбука веры» / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/bogoslovskie-osnovy-tserkovnogo-penija/ Дата обращения: 18.06.2020.

Лосский, Оптинские старцы... – Оптинские старцы / Сайт «Азбука веры» / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/optinskie-startsy/ Дата обращения: 22.06.2021.

Никитина, Основные методологические принципы... – Никитина С.В. Основные методологические принципы В.Н. Лосского / Сайт «Азбука веры» / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/osnovnye-metodologicheskie-printsipy-v-n-losskogo/ Дата обращения: 15.06.2020.

Уильямс, 2009 – Уильямс Р. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. - Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 336 с.

УДК 27-75

Протоиерей Сергей Иванович Рубежанский,
кандидат философских наук,
проректор по воспитательной работе
Белгородской Православной Духовной семинарии,
Россия, г. Белгород
rubej31@mail.ru

Церковь как институциональная форма религии

Аннотация: В данной статье рассматривается церковь как институциональная форма религии, ее значимость и необходимость для религиозного человека. Размышляя о пределах допустимой возможности существования в нашем мире чистой религии без «одежды обрядности» и культурно-этнических ценностей, воспринятых религией в территориальном контексте своего бытия, мы обнаруживаем необычный символизм по отношению к церкви как «одежда религии», высказанный Иммануилом Кантом.

Ключевые слова: Церковь, институциональная форма, религия, вера.

Archpriest Sergiy Ivanovich Rubezhanskiy,
candidate of Philosophy,
vice-Rector for Educational Work,
Belgorod Orthodox Theological Seminary,
Russia, Belgorod
rubej31@mail.ru

Church as an institutional form of religion

Abstract: This article discusses the church as an institutional form of religion, its significance and necessity for a religious person. Reflecting on the limits of the permissible possibility of the existence of a pure religion in our world without «clothes of ritual» and cultural and ethnic values perceived by religion in the territorial context of its existence, we find an unusual symbolism in relation to the church as the «clothes of religion» expressed by Immanuel Kant.

Key words: Church, institutional form, religion, faith.

Вопрос о поиске «чистой религии» не нов, но каждое целеустремленно ищущее истину поколение людей склонно к желанию разобраться в степени гипотетической возможности и допустимости разграничения церкви и религии.

Кант выражает мысль, что религию можно условно разделить на две категории: культурно-историческую и моральную религию чистого разума человека. Безусловно, сам Кант отдает предпочтение моральной религии, которую можно описать как религию доброго образа жизни, освобожденную от культов и обрядов культурно-исторической категории религии. Единственным условием (догматом) моральной религии – это стремление воплотить моральный образ мыслей в моральный образ жизни человека. Стоит заметить, что связь между мыслью человека и его поступками мы встречаем еще в учении одной из самой древнейшей религии – зароастризме, которое выражалось следующими словами: добрые мысли, добрые слова, добрые поступки.

Говоря о моральной религии, Кант обнаруживает идею этической общности людей, так как человек существо социальное и стремится к высшему благу как благу общественному: «Лишь тот может быть мыслим в качестве верховного законодателя этической общности, по отношению к кому все истинные обязанности, а, следовательно, и этические в то же самое время должны будут представляться и как его заповеди» [3, с. 335]. Данная общность людей, по мысли Канта, должна жить по законам добродетели, но данные законы не предполагают необходимости особого внешнего выражения и тем более исключают потребность в насильственном принуждении к ним. Тем не менее, люди стремятся объединиться на почве веры, что и приводит к образованию церкви. Данная церковь, следуя историческому развитию, воспринимая культурно-историческое и обрядово-этническое содержание, становится институциональной церковью, которая начинает выдавать себя за воплощение божественного законодательства. Но данная историческая церковная вера становится убедительной не для всех, что и приводит некоторых к ошибочным размышлениям о не особой значимости институциональной Церкви для спасения.

Теолог и философ Пауль Тиллих писал: «Эмпирическая церковь рассматривалась Кантом как сообщество, управляемое предрассудками и интересами церковных авторитетов. Поэтому принадлежность человека к истинной церкви должно преодолевать ограниченность видимой церкви, которая подменяет автономию гетерономией и разрушает разум суевериями [5, с. 36]. Да, Кант отдавал предпочтение чистой религиозной вере, но воспринимал ее только через призму ра-

финированного христианства, взятого в его истоках и описанного в Священном Писании. Положения учения Иисуса Христа представлены таким образом, что они являют собой учение чистого разума выраженного в предельных основаниях нравственности и морали. И они образуют собой непосредственное желание следовать за Истиной без посторонней необходимости или принуждения.

Такой идеей чистой религии, освобожденной от институциональной церкви, придерживался и Лев Николаевич Толстой, но он подчеркивал, что связь между моралью и религией безусловна. Вступая в полемику с теми, кто в своих убеждениях высказывал мысль о возможном существовании законов морали и нравственности без религии, он говорил следующее: «Попытки основать нравственность помимо религии подобны тому, что делают дети, которые желая пересадить нравящееся им растение, отрывают от него не нравящийся им и кажущийся им лишним корень и без корня втыкают растение в землю. Без религиозной основы не может быть никакой настоящей, непритворной нравственности, точно так же, как без корня не может быть настоящего растения. Религия есть известное, установленное человеком отношение своей отдельной личности к бесконечному миру или началу его. Нравственность же есть всегдашнее руководство жизни, вытекающее из этого отношения»[6, с. 269].

Проблема в том, что стремление освободить религию от институциональной церкви порождает процесс постановки одного из фундаментальных для философского сознания вопроса о соотношении религии и морали. Данное обстоятельство, в свою очередь, приводит к десакрализации самой морали и осуждению христианства за искажение подлинной морали через порабощение свободного духа человека ложными верованиями. Яркий представитель данной категории философов, осуждавших христианство, Фридрих Ницше писал: «Чувство задолженности божеству не переставало расти на протяжении многих тысячелетий, и притом в все той же пропорции, в какой росло на Земле и взмывало вверх понятие Бога и ощущение Бога... Восхождение христианского Бога как максимального Бога, достигшего пика градации, повлекло за собой и максимум чувства вины на Земле. Допустив, что мы, наконец, вступили в обратное движение, позволительно было бы с немалой степенью вероятности заключить из неудержимого упадка веры в христианского бога, что уже и теперь в человеке налицо значительный спад сознания вины; в любом случае не следует исключать шанса, что полная и совершенная победа атеизма смогла бы освободить человечество от всего этого чувства задолженности своему началу, своей *causa prima*» [4, с. 62].

В XIX веке начинают зарождаться атеистические концепции морали, в которых провозглашается необходимость осуществления эмансипации морали от институциональной религии. Французский социолог и философ Давид Эмиль Дюркгейм, в своей социологической интерпретации моральной философии Канта, говорит о том, что кризис всего западного мира, находящегося на пути к установлению нового морального порядка, был обусловлен переходом от традиционных ценностей к модернистским. Данный переход включал в себя отказ морали от религии. Так как в традиционных обществах мораль основывается на религии, где человек возлагает на себя моральные обязательства перед Богом, то в модернистском обществе для человека приоритетными становятся обязательства в первую очередь перед человеком, что позволяет отделить мораль от религии. Интересно, что Эмиль Дюркгейм апеллирует к христианскому утверждению, что Бог отдает себя в жертву во имя спасения человечества и главной обязанностью (заповедью) является любовь к ближнему. Тем самым он оправдывает «естественный» переход и освобождение человеческой морали от религиозных ограничений: «Моральные функции божественных сил стали в чистом виде разумным основанием жизни [1, с. 21].

В начале XX века тема соотношения религии и морали приобретает новое звучание, связанное с появлением книги «Принципы этики» английского философа Джорджа Эдварда Мура. Родоначальник аналитической философии предложил рассматривать мораль и религию на языке метаэтики. В попытках докопаться до истины, он видит необходимость в своих суждениях отвлечься от определения действия или предмета как доброго или злого и обратить внимание на качество добра и зла. То есть он хочет понять, возможно ли добро и зло само по себе. Но данные потуги приводят к разочарованию и признанию того обстоятельства, что это качество добра и зла неопределимо. Стремление Джорджа Эдварда отодвинуть от морали теорию Божественного повеления не увенчалось успехом и в конце XX века теория неотделимости морали от религии вновь обсуждается в англоязычной моральной философии в качестве противовеса постмодернистскому релятивизму. Данное направление философской мысли хорошо и кратко сформулировал американский философ Роберт Адамс, высказывая мысль о том, что любое действие является морально неверным только в том случае, если оно противоположно повелениям любящего Бога.

Если мы обратим внимание на наши отечественные дискуссии по этой теме, то мы увидим разительную трансформацию за последние десятилетия, связан-

ную с меняющимся представлением о месте религии в культурно-историческом развитии страны. В данный момент сохраняется убеждение в том, что традиционные религиозные нормы являются подлинной основой морального совершенствования нашего общества, но данные убеждения необходимо подпитывать сохранением традиционных морально-этических ценностей. К укреплению данных мировоззренческих позиций прилагает усилия и институциональная церковь, позиция которой озвучивается устами патриарха Московского и всея Руси Кирилла: «Нравственный закон вписан в саму структуру мироздания, и потому отвергнуть его – значит встать на путь, ведущий к разрушению и личности, и общества. Мораль – это внутренняя скрепа, фундаментальный принцип, находящийся внутри человека, единственная сила, которая обеспечивает системное и целостное восприятие бытия. Мораль как способность различать добро и зло характерна для всех нравственно здоровых людей, не причисляющих себя ни к какой религии, но живущих по закону совести [2, с.119]. Данными словами патриарх Кирилл подчеркивает, что даже если человек считает себя нерелигиозным, он не перестает иметь в себе заложенные Творцом образ и подобие. Тем самым индивидуум имеет в себе «голос Божий», определяющий духовную связь между человеком и Богом.

Справедливости ради, стоит обратить внимание на слабую корреляцию между теоретическими религиозными концепциями морали и практическим моральным (а порой и аморальным) поведением людей в повседневной жизни современного общества. Это обусловлено тем обстоятельством, что взаимосвязь индивидуальной религиозности и морального поведения человека определяется: религиозными традициями доминирующей религии, степенью присутствия религии в информационном пространстве и степенью принятия обществом данных религиозных мировоззренческих парадигм. Степень принятия религиозных парадигм проецируется на повседневное поведение человека и выступает лакмусовой бумажкой указывающей на реальную степень религиозности отдельного человека, или общества в целом. Проблема заключается в том, что человек в попытке освободиться от общепризнанных институциональных норм религии в пользу свободной индивидуальной религии теряет ориентир духовного направления, что может привести к окончательному разрыву с религиозными традициями. Ведь для благочестивого образа жизни необходим благочестивый образ мысли. Свободная религия разума имеет в себе лишь условную свободу, поскольку человек в своих поступках и рассуждениях все равно опирается на приобретенный опыт жизни,

основанный, в том числе, и на институциональных нормах доминирующей религии, транслируемых обществу через средства коммуникации. В большей степени устремление человека к освобождению от конфессиональных норм обусловлено нежеланием прилагать усилия к формированию своей содержательной духовной жизни. Данное обстоятельство способно привести к деструктивному плюрализму, смешивающему понятия добра и зла.

Кант понимая, что человек неспособен прийти к чистой религии разума без помощи институциональной церкви, указывает на ряд требований к истинной видимой церкви. Количественно церковь должна быть едина и данным единством должны выступать твердые принципы, ведущие к объединению и всеобщности. Большое внимание должно уделяться качеству Церкви и необходимо строго отсекал привносимые прозелитами суеверия и безумного фанатизма. Важным критерием Церкви должна выступать свобода как внутренняя (для членов церкви), так и внешняя (в отношениях с государством). Кант подчеркивал, что все внешние формы обрядности в Церкви являются морально-безразличными действиями, но они являются вспомогательными средствами для неофитов, указывающие направление к чистой религии разума, приводящей к истинной свободе: «Именно христианская церковь с самого начала заключала в себе принцип объективного единства истинной и всеобщей религиозной веры. Христианство произвело революцию в иудейской религии. Но зреть оно начало не в изначальном иудаизме, который являл собой лишь совокупность чисто статутарных законов, а в иудействе, проникнутом греческой мудростью, где основанием уже выступила пробуждающаяся моральность. Только на подобной почве могло возрасти христианство, а расцвести во всей своей полноте оно смогло лишь тогда, когда отделилось от своего первоначального источника. Учитель Евангелия возвестил нам то, что скрыто в каждом человеке, что запечатлено в каждом сердце» [3, с. 358].

Делая выводы, мы подчеркиваем, что институциональная Церковь закладывает основной путь правильного осмысления догматов Церкви, что позволяет человеку выбрать единственно верный вектор в развитии его внутренней религии сопряженной с реальным опытом богообщения. Без институциональной Церкви человек, в большей степени, склонен к пространному и абстрактному пониманию Бога. «Одежда обрядности» и культурно-этнические ценности религии выступают вспомогательными факторами (знаками) указывающими верный путь к становлению свободной религиозной личности.

Литература

1. Дюркгейм Э. Нравственное воспитание: исследование теории и применения социологии образования. М.: Ин-т философии РАН, 2005. – 290 с.
2. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Свобода и ответственность: в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности. М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата. 2008. – 161 с.
3. Кант И. Трактаты / И. Кант. – СПб.: Наука, 2006. – 552 с.
4. Ницше Ф.В. К генеалогии морали. Полемическое сочинение. М.: Наука, 1999. – 340 с.
5. Тиллих П. К вопросу о соотношении морали и религии: истина или абсолют // Этическая мысль. М.: Ин-т философии РАН. Вып 14, 2013. – 104 с.
6. Толстой Л.Н. Собрание сочинений. – СПб.: Дрофа. 1998. – 460 с.

УДК: 23/28, 330, 331, 65.01, 53.01

Чурилин Максим Юрьевич
аспирант ИЭ РАН,
копирайтер, рекламное агентство «Publicis Group»
Москва
mafiz@yandex.ru

Капинос Роман Валерьевич
к.э.н., доцент, научный сотрудник
БПДС (с м/н),
Белгородский ГАУ имени В.Я. Горина,
НИУ «БелГУ»
rkapinos@yandex.ru

Пролегомены к христианской теории труда в условиях глобального экологического кризиса

Аннотация: Работа исходит из критики современной экономической теории, которая описывает закономерности глобализационного проекта. Вероятность распада глобального экономического мирового пространства, согласно С. Хантингтону, на экономические зоны, соответствующие доминирующим в регионах религиям, создает необходимость выявления принципов формирования новой экономической теории, которая адекватно опишет местного экономического агента, принципы его развития, формирования оптимального институционального пространства. С опорой на методы физикализма в статье выявляется агент общинного типа и христианские ценности, которые лежат в основе его функционирования.

Ключевые слова: Христианские ценности; церковь; община; экономический агент; христианский коммунизм; труд; физикализм; традиция.

Churilin Maxim Yurevich

Postgraduate student of the Institute of Economics of the Russian Academy
of Sciences, Copywriter, advertising agency «Publicis Group»

Moscow

mafiz@yandex.ru

Kapinos Roman Valeryevich

Candidate of Economics, Associate Professor, researcher, Belgorod Orthodox
Theological Seminary (with a missionary orientation,

Belgorod State University named after V.Ya. Gorin, NRU «BelsU»

rkapinos@yandex.ru

Prolegomena to the Christian Theory of Labor in the context of the Global environmental crisis

Abstract: The paper is inspired by the critique of the modern economic theory describing the regularities of the process of globalization. The probability of the split of the global economic universe suggested by S. Huntington into economic zones according to the religions prevailing in certain regions creates the need to reveal the principles of the formation of the new economic theory which will be capable of adequately describing local economic agents, the principles of their development and the formation of an optimal institutional system. With reference to the method of physicalism, the article distinguishes the community-type agent and Christian values that underlie its functioning.

Key words: Christian values; Church; community; economic agent; Christian communism; labour; physicalism; tradition.

Введение

В статье мы рассматриваем возможность формирования новых объектов в экономической теории, поскольку нам кажется, что современный вариант, предлагаемый в рамках теории экономикс, требует как минимум доработок в результате возникновения систематических кризисных явлений. К выводу о несовершенстве и необходимости пересмотра экономической модели приходят разные ученые [13; 8].

Соответственно появляются гипотезы относительно нового социально-экономического мироуклада. Например, С. Хантингтон в статье «Столкновение

цивилизаций?» высказывает предположение о том, что мир будет разделен на зоны влияния соответственно доминирующим религиям [11, с. 22-49]. В рамках данной статьи предпринимаются попытки выявить принципы, которые могут лечь в основу нового социо-экономического уклада на территории, где доминирующей религией является христианство (православие в случае РПЦ). Стоит также отметить, что, несмотря на то, что в статье речь идет о христианских общинах, мы подразумеваем, что в России существует много разных конфессий. Важным является то, что большинство из них придерживаются схожих морально-этических правил, основываясь на которых за многие века были выработаны принципы мирного сожительства. Механизм, опираясь на который общины разных конфессий смогут находить общий язык и приходить к договоренности, будет упомянут в статье. Статья не касается вопросов, разделяющих христианскую церковь, а апеллирует к общехристианским принципам.

Общие представления христианской теории труда

Чтобы построить христианскую экономическую модель, необходимо опираться на другую, отличную от принятых сегодня, методологию. Разработка этой методологии не является целью данной статьи. Мы можем лишь обозначить ее основные принципы.

В представлении христиан истинное знание исходит от Бога. Соответственно, в Библии предлагается несколько вариантов получения этого знания. В Ветхом Завете мы находим следующие строки: «И Саул спросил Иегову; но Иегова не отвечал ему ни через сны, ни через Урим, ни через пророков» (Цар. 1 28:6). Новый завет предлагает получение истинного знания при посредничестве святого духа: «потому что через Него и те и другие имеем доступ к Отцу, в одном Духе» (Еф. 2:8).

Для того, чтобы выявить и описать экономическую деятельность христиан, мы будем отталкиваться от следующих догматов: Бог всеблаг и справедлив; душа бессмертна; цель человека – прожить жизнь так, чтобы попасть в рай, то есть в соответствии с божественным планом. А.И. Осипов в интервью отвечая на вопрос о том, как должен вести себя человек в соответствии с замыслом Бога, «человек должен поступать всегда по разуму и по совести» и вспоминает слова Исаака Сирина: «Господи, вот что говорит мое безумное рассуждение, вот что говорит моя очень сожженная совесть, но, Господи, да будет Твоя воля, а не моя» [12].

Таким образом, можно выделить для человека стратегическую и тактические цели. Так, христианин выбирает стратегию поведения, целью которой является по-

падание души в рай. Тактическими целями становятся любые земные действия, когда они совершаются в соответствии с христианской моралью. То есть даже труд в экономическом смысле должен выполняться в согласии с божественным замыслом.

Экономика не ставит перед собой цель сделать людей счастливыми, а становится инструментом, с помощью которого люди могут выбрать тактику и стратегию поведения для того, чтобы достичь своей цели.

Идеальный образ будущего

Христианская традиция включает в себя три миропонимания: креационизм, авраамическую традицию, Новый Завет и наследие христианской церкви. Благодаря этому обстоятельству, христианские миссионеры и учителя могут находить общий язык с адептами других верований, в основу которых входят те или иные миропонимания, апеллируя к общим элементам системы ценностей.

Таким образом, мы получаем модульную форму, которая сопоставима с современными социоэкономическими формациями. Креационизм в данном случае становится неким базисом, на котором располагаются модуль 1, регламентирующий принципы, лежащие в основе социоэкономических отношений, отвечающие принятой системе ценностей (в данном случае это авраамическая традиция), и модуль 2 – христианство, которое предъявляет образ будущего, то есть идеал хозяйственной деятельности для реализации стратегического замысла.

Из представлений креационизма о том, что Бог сотворил Землю, можно сделать вывод, что права собственности на ресурсы не могут принадлежать частному лицу. В Ветхом Завете имеются свидетельства о том, что евреи покупают, продают землю и используют ее в хозяйственных целях. Поскольку человек становился управленцем на земле, для правильного ведения хозяйственной деятельности в соответствии с божественным замыслом он получает 613 заповедей. Одна из них гласит: «Шесть лет засевай землю твою и собирай произведения ее, а в седьмой оставляй ее в покое, чтобы питались убогие из твоего народа, а остатками после них питались звери полевые. Так же поступай с виноградником твоим и с маслиною твоей» (Исход 23:10). Христианство как бы развивает человеческое осознание, преобразуя принципы талиона в золотое правило [2] и предлагает другое – идеальное отношение к собственности.

«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. 4).

С нашей точки зрения, подобную модульную структуру имел красный проект, где социализм регламентировал социально-экономические отношения, а коммунизм — это образ идеального будущего.

В этой статье мы не будем предпринимать попытки найти общие черты между марксизмом и христианством, назовем лишь несколько экономических и экзистенциальных аспектов, которые у этих мировоззрений совпадают: обобществление прав собственности на средства производства, критика эксплуатации рабочего класса, извлечения добавочной стоимости в форме прибыли и капитализма в целом.

Производительные силы в христианской экономике

На основе этих представлений можем сформулировать основные экономические понятия.

Производственные силы могут иметь только два источника: труд человека и труд Бога. Человек, совершая свой труд, должен опираться на этические заповеди, чтобы сонаправить его с трудом божественным. Иными словами, мы можем перенести представления традиционной политэкономии в креационистское миропонимание. Три фактора производства выглядят так: земля есть труд божественный, труд остается трудом человеческим, а капитал может быть представлен как сумма вышеуказанных. О возникновении капитала О. Григорьев говорит в своей книге «Эпоха роста», комментируя понятие догмы Смита: «Если же мы посмотрим с точки зрения того, что на самом деле у нас есть только один ресурс — труд, то увидим, что то, что мы называем капиталом, есть не что иное, как совокупность незавершенных к началу года сложно организованных трудовых процессов (на входе), и процессов труда, незавершенных к концу года (на выходе). И если мы хотим действительно понять, как функционирует экономика, мы должны принимать во внимание только труд» [1, с. 112].

Таким образом, труд начинает зависеть от времени с появлением у человека мотивов поведения, преследующих собственные интересы. В экономике подобный тип поведения принято приписывать модели «*homo economicus*» экономическому агенту современной капиталистической экономической системы. Доктор экономических наук, председатель Российского экономического общества Валентин Юрьевич Катасонов предположил, что апологеты современной экономической модели поклоняются антихристу [5].

Это не означает, что все люди ведут себя подобным образом. Мы имеем в виду, что в авраамической картине мира такое поведение впервые возникло в точке $f(x_0, t_0)$. Кроме того, можно сделать вывод, что чем больше труд людей противоречит христианской морали, тем быстрее $f(x, t)$ достигнет t_1 .

Рассмотрим несколько примеров, чтобы выявить отличия поведения экономического агента христианской экономики от норм поведения, распространяемых в современном мире.

Пример 1: Участие в коррупционных схемах – естественное действие для homo oeconomicus, с точки зрения извлечения выгоды, но оно противоречит божественным заповедям, то есть этот труд, который совершает коррупционер, направлен против труда божественного или общественно полезного.

В этом случае агент христианской экономики мог бы в своем поведении опираться на следующий стих: «Если человек хочет заплатить тебе, чтобы ты согласился с ним, когда он неправ, не принимай этой платы. Не бери взятку, ибо взятки могут ослепить судей, и они не увидят истины; взятки могут извратить слова добрых, честных людей» (Исход 23:8).

Пример 2: в результате неуплаты процентов по кредитам человека лишают собственности.

Нам кажется, этот пример важным, так как он выявляет не только антисоциальную направленность капиталистической экономической модели, но и стоящий в ее основе инструмент, противоречащий традиционной морали – ростовщичество.

Пример 3. Появление ювенальной юстиции немислимо в традиционном обществе, где агент руководствуется в принятии решений заповедью «почитай отца и мать своих».

По этим примерам видно, что христианскую экономическую деятельность можно назвать социально ориентированной и носящей традиционный характер. Остановимся на этом немного подробнее.

Сделаем параллельно важный для богословия вывод, что возникновение представления о времени само является следствием отпадения человека от божественного замысла.

Основные для христианской экономики принципы

В современной экономической науке широко используется накопленное математическое знание, которое описывает экономического агента и опирается на

представление об оптимизации его поведения. Так, например, в эконометрике используют теорию игр и равновесие по Нэшу. Однако в случае христианской экономики перед нами возникает другой экономический агент и другие принципы оптимизации его поведения. Для примера можно вспомнить равновесие по Бержу, базирующемуся на модифицированном подходе к формализации «равновесия по Нэшу». Так, в статье «Равновесие по Бержу в конфликтах при неопределенности» говорится: «Хотя такое поведение трудно назвать рациональным, однако подобные альтруистические взгляды присущи родственным отношениям, наличествуют в религиозных общинах, при благотворительности, спонсорской помощи, в задачах охраны окружающей среды и т.п., т.е. на «интуитивном уровне» оно уже давно применяется!» [3].

Попробуем выделить основные принципы, согласно которым агент христианской экономики оптимизирует свое поведение. Тем более они помогут сформулировать политику государства в социальной сфере. В этом случае мы не будем отталкиваться от креационистского базиса. Заметим, что в разных интерпретациях он может быть сведен к тому, что человек наследует землю и должен соизмерять свое поведение с божественной моралью.

Первый христианский экономический принцип может быть обозначен как забота о человеческих нуждах. Он сформулирован в авраамической традиции так:

«Если же будет у тебя нищий кто-либо из братьев твоих, в одном из жилищ твоих, на земле твоей, которую Господь, Бог твой, дает тебе, то не ожесточи сердца твоего и не сожми руки твоей пред нищим братом твоим, но открой ему руку твою и дай ему займы, смотря по его нужде, в чем он нуждается» (Втор. 15)

И находит свое продолжение в христианстве: «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного» (Матф. 18:10).

Этот принцип можно проинтерпретировать таким образом: целью экономической деятельности является выявление и удовлетворение нужд людей.

Второй принцип – принцип максимальной эффективности – христианин не сидит на месте, а совершает как можно больше поступков, прославляющих Бога, то есть он оптимизирует свою экономическую деятельность соответственно христианской морали. «Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил мне исполнить» (Иоанн 17:4). Например, понятие прогресса и научной деятельности как таковой не должно быть ориентировано на экономическую целесоо-

бразность, оно должно учитывать нравственное и культурное развитие общества. Оно должно иметь скорее социальную значимость.

На наш взгляд, эти принципы являются ключевыми для выявления экономического агента христианской экономики. То есть они лежат в основе его альтруизма и жертвенности.

Однако для выявления экономического агента нам требуется указать еще один инструмент, заставляющий экономического агента христианской экономики оптимизировать свое действие, а именно общественное мнение. В Ветхом Завете говорится о том, что евреи, по требованию общества выбрали себе царя. А в христианстве важность коллективного принятия решений отражена в стихе: «Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного, ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Матф. 18:19,20).

Соответственно, можно предположить, возникновение новых институтов для учета общественного мнения и мониторинга за реализацией общественно важных программ. С нашей точки зрения, подобные институты могут возникнуть под патронажем поместных церквей тем более, что их служители знакомы с чаяниями и настроениями прихожан.

Кроме того, под патронажем церквей как носителей общей системы ценностей также могут быть образованы институты и организации, которые бы регулировали в том числе хозяйственную деятельность. Причем их полномочия носили бы транснациональный характер. То есть вопросы хозяйственного взаимодействия решались бы в рамках системы ценностей, регламентированных церковной моралью.

Выявление экономического агента христианской экономики

Понятие «церковь» поможет нам определить и экономического агента этой экономики. Прихожане церкви объединены не только духовными скрепами, но и трудом на производстве товара. Как мы отмечали, в христианской экономике отношения внутри общины не носят экономический характер, то есть производимые товары не являются взаимозаменяемыми. Отметим, что члены христианской общины относятся друг к другу как родственники. Согласно К. Марксу, «различные работы, создающие эти продукты (*любые продукты, традиционно производимые в крестьянской семье*): обработка пашни, уход за скотом, пряже, ткачество, портняжество и т. д. являются общественными функциями в сво-

ей натуральной форме, потому что это функции семьи, которая обладает, подобно товарному производству, своим собственным, естественно выросшим разделением труда... индивидуальные рабочие силы с самого начала функционируют здесь лишь как органы совокупной рабочей силы семьи» [9, с. 88-89]. Однако сама община может производить товары не только для внутреннего потребления, но и для продажи.

Таким образом, можно определить экономического агента христианской экономики как общину, которая сформирована вокруг церкви, большая часть прихожан которой также занята на производстве какого-то товара. О функционировании подобного рода агента, говорится в докторской диссертации Р. В. Капиноса:

«Экономически жизнеспособная религиозная община должна достичь такого результата, который дал бы возможность: самообеспечения этого хозяйства во всех его основных религиозных и материальных потребностях на сегодняшний день, самофинансирования его будущих потребностей» [4, с. 33]. Излишки своей экономической жизни община может расходовать по-разному, начиная от дополнительных трат на служение культу и заканчивая модернизацией производства, а виды деятельности, которыми может заниматься община, могут включать сельскохозяйственные, ремесленные и даже промышленные.

Для моделирования поведения этого агента можно воспользоваться инструментами статистической физики и ввести функцию, описывающую поведение общины как функцию распределения - $\rho\left(t, x, \frac{\partial x}{\partial t}\right)$, знание которой полностью определяет вероятностные свойства рассматриваемой системы.

Согласно физикалистическому подходу, изложенному в статье «Влияние прогресса в естественных науках на осмысление понятия homo economicus», аргументы расширенной функции соответственно [14]:

x – см. выше

$\frac{\partial x}{\partial t}$ – производительность труда сообщества

t – время

Мы не будем отдельно останавливаться на определении фазового пространства, т.к. подобный подход и метод был применен в книге «Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой», и считается нами исчерпывающим:

«В качестве альтернативы сошлемся на теорию ансамблей, развитую Гиббсом и Эйнштейном и представляющую особый интерес при изучении систем, состоя-

щих из большого числа молекул. Существенно новым элементом в теории ансамблей Гиббса-Эйнштейна явилась возможность сформулировать динамическую теорию независимо от точного задания каких бы то ни было начальных условий. В теории ансамблей физические системы рассматриваются в фазовом пространстве» [10, с. 313 - 314].

Вероятность того, что значения совершаемого общиной труда и производительности труда будут находиться в промежутке фазового пространства $dxd \frac{\partial x}{\partial t}$ с точкой $(x, \frac{\partial x}{\partial t})$ внутри него задается формулой

$$d\omega = \rho \left(t, x, \frac{\partial x}{\partial t} \right) dxd \frac{\partial x}{\partial t} \quad (I)$$

Кроме вероятностных свойств системы, эта функция позволяет *найти среднее статистическое значение* любой экономической величины $F(x, \frac{\partial x}{\partial t})$ в фазовом пространстве, например, функции труда.

Община всегда предъявляет естественный спрос на производимые товары и выступает как товаропроизводитель.

В случае возникновения экономического агента под названием «община», который создается для производства какого-то конечного продукта, углубление разделения труда носит двоякий характер. Внутри общины увеличение количества профессий может быть неограниченно, так как оно имеет скорее характер целесообразности - преследует социальные интересы или же интересы производства, и не возникает вопроса о норме прибавочной стоимости. Внутри община функционирует по примеру цехового производства или фирмы, когда работники имеют достаточную квалификацию, чтобы выполнять разного рода задачи, и члены общины не являются узкими специалистами в общем деле, а стараются освоить как можно больше специальностей, чтобы всегда быть готовыми прийти на помощь своим братьям. На уровне же экономического агента углубление разделения труда выглядит как создание новой общины в случае необходимости производства нового товара. Таким образом, для увеличения технологического разделения труда община просто встраивается в более сложную производственную цепь.

Вариант возникновения и функционирования христианской экономики

В христианском миропонимании есть представление о том, что церковь - это тело Христово. С нашей точки зрения, его можно использовать для формирования представления о функционировании христианской экономики.

Можно провести следующую аналогию: экономический агент, сформированный на основе церковной общины, функционирует как клетка живого организма: в центре ядрышко - сама церковь, которая отвечает за мировоззренческий - то есть стратегический - аспект и связи ее со всем организмом. Вокруг ядрышка само ядро - предприятие для производства товаров. Объединяясь, клетки образуют ткани и органы, то есть в зависимости от потребностей, этот экономический агент может быть сформирован вокруг сколь угодно большого или сложного производства. Кроме того, подобные экономические агенты могут быть объединены в независимые производственные цепи таким образом, чтобы удовлетворять естественный спрос внутри цепи и поставлять излишки товаров на экспорт для других экономических агентов внутри страны или вовне. В подобных общинах предполагается производство товаров группы «Б».

Товары группы «А» также могут производиться в общинах, которые будут одновременно присоединены к разным независимым производственным цепям. Однако эти товары не будут попадать на прилавки магазинов. Такой механизм подразумевает два независимых контура хождение денег и в статье «Рубль наличный и безналичный» Валентина Юрьевича Катасонова описан как эффективный инструмент, позволяющий построить индустриальную конкурентоспособную экономику [6].

В частности, для модернизации на одном из предприятий, входящих в подобную производственную цепь, можно использовать принцип, приписываемый старообрядческой общине – солидарное финансирование, когда все экономические агенты, входящие в цепь, скидываются в общую кассу взаимопомощи и финансируют друг друга поочередно.

Деньги как эквивалент стоимости не исчезают, но в предложенной нами модели перестают быть необходимостью. Внутри общины всем участникам выплачивается зарплата, которую можно потратить в магазинах, чтобы приобрести товары, попадающие туда в результате поставок от других экономических агентов. Подобный механизм реализуется в некоторых израильских киббуцах.

Вариант как подобный организм можно построить

В истории России был период, когда вокруг монастырей, а затем церковью образовывались города. В.О. Ключевский в своем курсе лекций по русской истории говорит: «Движение пустынных монастырей есть движение будущих сельских приходов, которые, притом в большинстве, были первыми в своей округе... куда

шли монахи, туда же направлялось и крестьянское население» [7, с. 413]. Нам кажется, что этот механизм можно использовать и для формирования этого нового экономического уклада на практике. Но вместо поселений на базе современных церковных общин могут быть открыты новые производства. Таким образом, церковная община включается в общегосударственный производственный процесс как клетка организма.

1. Экономический агент христианской экономики — это община, сформированная на базе церкви.

2. Община оптимизирует свое действие согласно религиозной морали.

3. Община с экономической точки зрения не только является потребителем товаров, соответственно нуждам прихожан, но и товаропроизводителем.

4. При необходимости общины могут объединяться в производственные цепи для удовлетворения нужд прихожан в соответствующем продукте.

5. В зависимости от нужд государства можно увеличивать или уменьшать число необходимых общин, производящих тот или иной товар.

Заключение

В этой статье мы постарались изложить общие принципы для формирования экономической теории христианской экономики. Нам кажется, что правильно будет упомянуть некоторые институты, которые соответствуют представлениям о справедливости христианской этики и при этом функционируют в современном обществе: израильские кибуцы, исламский банкинг, русские и советские артели, монастыри... Советский Союз.

Библиография

1. Григорьев О. В. Эпоха роста. Лекции по неэкономике. Расцвет и упадок мировой экономической системы. – М.: Карьера пресс, 2014 – 448 с.

2. Гусейнов А.А. Социальная природа нравственности - М.: МГУ, 1974 – 157 с.

3. Жуковский В.И. Равновесие по Бержу в конфликтах и неопределённости. XII Всероссийское совещание по проблемам управления ВСПУ-2014 тезисы докл. Всерос. конф. (Москва 16-19 июня 2014 г.). – Москва, Институт проблем управления им. В.А. Трапезникова РАН, 2014. - С. 8290 - 8300

4. Капинос Р. В. Религиозные хозяйства: особенности, функции и перспективы: Дис. ...док. экон. наук. – М., 2014. – С. 33.

5. Катасонов В.Ю. Банкиры — строители смуты [Электронный ресурс]// Общественное телевидение «Нейромир-ТВ»: сайт. - URL: <http://neuromir.tv/bankiry-stroiteli-smuty/> (дата обращения 29.11.2021)

6. Катасонов В.Ю. Рубль наличный и безналичный [Электронный ресурс]// Столетие: Информационно-аналитическое издание фонда исторической перспективы. Интернет-газета 2014.02.05. URL: http://www.stoletie.ru/vzglyad/rubl_nalichnyj_i_beznalichnyj_492.htm

7. Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций. Лекция 34 [Электронный ресурс]. - М.: АСТ, Харвест, 2002. URL: <http://tainoe.o-nas.info/index.php/books/140-kluchevsky01/1352-kluchevsky0134>

8. Некипелов А. Д. Кризис в экономической науке – природа и пути преодоления // Вестник Российской академии наук. – 2019. - Том 89, № 1. - С. 23-35.

9. Маркс. К. Капитал. Том первый [Электронный ресурс]// Библиотека «Эсперанто»: сайт. - URL: <http://www.esperanto.mv.ru/Marksismo/Kapital1/kapital1-01.html> (дата обращения 29.12.2021)

10. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой [Электронный ресурс]. - М.: Прогресс, 1986. URL: <http://baguzin.ru/wp/wp-content/uploads/2013/05> (Дата обращения 03.06.19)

11. Хантингтон С.П. Столкновение цивилизаций? — Foreign Affairs, Vol. 72, № 3, Summer 1993, pp. 22-49. Перевод на русский язык подготовлен журналом «Полис» — № 1, 1994. // Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. — 20.01.2007. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2007/2498>

12. Осипов А.И. Как правильно понимать Божий Промысел? [Электронный ресурс]// Православная телекомпания «Союз» URL:<http://tv-soyuz.ru/vopros-otvet/duhovnaya-zhizn/kak-pravilno-ponimat-bozhiy-promysel> (Дата обращения 03.06.19)

13. Полтерович В.М. Кризис экономической теории // Экономическая наука современной России. - 1998. - №1. - с.46-66.

14. Чурилин М.Ю. Влияние прогресса в естественных науках на осмысление понятия homo economicus // Экономические стратегии. - 2018. - №1. - с. 198-207

УДК 378.147

Полетаева Татьяна Александровна,
к. филос. н., заведующая учебно-методическим отделом, доцент кафедры
социально-гуманитарных дисциплин Белгородской Православной Духовной
семинарии (с миссионерской направленностью),
Россия, Белгород,
доцент кафедры новых технологий в гуманитарном образовании
Института дистанционного образования
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета,
Россия, Москва
bpds_umo@mail.ru

Организация дистанционного обучения в ИДО ПСТГУ как пример проектной деятельности в современном образовании

Аннотация. В статье описывается организация дистанционного обучения в системе Института дистанционного образования (ИДО) ПСТГУ как вид проектной деятельности. На примере организации конкретного учебного курса «История Христианской Церкви» показывается, что каждый учебный on-line курс в ИДО ПСТГУ в целом представляет собой образовательный проект. В контексте сравнения двух подходов к управлению проектами – каскадной модели и модели Agile – делается вывод, что организованную в институте систему дистанционного образования можно отнести к модели управления проектами по типу Agile.

Ключевые слова: Дистанционное образование, Moodle, педагогический дизайн, проект, on-line курс, эффективный.

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

Organization of distance learning at IDE of St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University as an example of project activities in modern education

Abstract. In the article organization of distance learning in the system of Institution of Distance Education (IDE) of St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University is described as a kind of project activity. On the example of organizing of the concrete training course of «History of the Christian Church» it is shown that each on-line training course at IDE is an educational project. In the context of comparison of two approaches to project management - the waterfall model and the Agile model - it is concluded that the distance education system organized at the institute can be classified as a model of Agile project management.

Key words: Distance education, Moodle, pedagogical design, project, on-line course, effective.

Цель статьи – описать дистанционное образование в системе ИДО ПСТГУ как вид проектной деятельности и на примере анализа организации конкретного учебного курса «История Христианской Церкви», показать, что каждый учебный on-line курс в ИДО ПСТГУ в целом представляет собой образовательный проект.

Определим сначала, какой парадигмы университета придерживается Православный Свято-Тихоновский Университет, одним из структурных подразделений которого является Институт Дистанционного образования. В настоящее время аналитики высшего образования приходят к выводу, что исторически

можно говорить о трех основных парадигмах – трех основных моделях университета: «университет Гумбольдта» (где процессы образования и исследования взаимосвязаны и взаимообусловлены), «Индустриальный университет» (университет дизайна 30-х годов XX в., который в соответствии с определенными государством номенклатурами специальностей и стандартов выполнял запросы государства для реализации его главной стратегии – индустриализации СССР, поставляя кадры для определенной отрасли) и «Университет инновационной экономики», в котором развиваются, находясь во взаимосвязи три составляющих: учебный процесс, исследования и аналитика, а также проектные разработки и инновации [8].

Если современные вузы РФ – наследники модели «Индустриального университета», то Православный Свято –Тихоновский университет (ПСТГУ), возникший в 90 гг. XX в., в большей степени правильнее отнести к модели «Университет Гумбольдта», но, с другой стороны, так как в ПСТГУ широко развивается проектная деятельность, которая связана с парадигмой университета инновационной экономики, можно сказать, что в университете реализуются две вышеназванные парадигмы. Проекты ПСТГУ включают в себя образовательные и многочисленные научно-исследовательские проекты.

Институт Дистанционного образования (ИДО) ПСТГУ развивает образовательные проекты в рамках дистанционного образования, мега – проект которого под руководством проректора по учебной работе ПСТГУ прот. Геннадия Егорова, ныне директора ИДО ПСТГУ, был запущен 13 сентября 2004 г. и успешно реализуется в настоящее время. Каждый преподаватель в Институте Дистанционного образования, причастный к созданию учебных on – line курсов по разным учебным программам, включается, таким образом, в проектную деятельность.

В современном высшем российском образовании, по мнению одного из руководящих работников Уральского Федерального Университета А.В. Кузьминой, существуют следующие проблемы:

- образование построено на основе монодисциплинарных, однотипных профессиональных задач;
- образование не соответствует текущему уровню требований рынка труда;
- в образовании преобладают теоретические знания над практическими и поэтому доминирует традиционное объяснительно-иллюстративное обучение [4].

Отсюда первоочередная задача, которая должна решаться вузом при таких проблемах, – это развитие деятельностных форм обучения с целью формирова-

ния мышления студента как системного и проектного, т.е. развитие проектной деятельности в образовании

Решая вышеозначенные проблемы, основоположники дистанционного образования ПСТГУ еще с 2004 года начали разрабатывать методики проектирования и создания онлайн-курсов в традициях дата-центричного педагогического дизайна.

Согласно А.Комиссарову, под педагогическим дизайном понимается подход создания обучающих ситуаций и сред, которые делают обучение привлекательным, эффективным и продуктивным, в то время как дата – центричный педагогический дизайн – это комплексный педагогический дизайн, предполагающий разрабатывать, гибко изменять и адаптировать под запросы учащихся систему педагогических технологий и инструментов [3]

В современной Интернет – сети существуют такие автономные онлайн-инструменты для педагогического дизайна, как: Slack, Discord, zoom, 8x8 Meetings, «Видеозвонки Mail.ru», Яндекс Телемост и др. Среди автономных онлайн-инструментов, разработанных для совместного проектирования и планирования, используются miro.com, Trello.com, преимущество которых в том, что они совершенно бесплатны и позволяют работать в одном поле. Большим подспорьем для учебного процесса, организуемого преподавателем, если он работает самостоятельно и автономно, являются такие хранилища информации, как google.com, dropbox.com, notion.so. Для структурирования учебных материалов можно применять инструменты liveworksheets.com (создание интерактивных рабочих листов), padlet.com (при совместной работе), CORE (coreapp.ai) (для формирования занятия или полноценного курса). Для опросов можно использовать ресурсы mentimeter.com, Kahoot.com, spatial.chat [10].

В Институте дистанционного образования ПСТГУ, в настоящее время функционирующем на платформе Moodle в версии 3.9, аналоги почти всех вышеперечисленных онлайн-инструментов есть.

Платформа Moodle, которая применяется в международном сообществе уже с 2001 г., является хорошо разработанной и в то же время простой в обращении веб-системой для организации дистанционного обучения и управления им [2].

Moodle является видом LMS - learning management system и предоставляет для преподавателя большой спектр учебных ресурсов при организации учебных курсов, т. е. каждый преподаватель имеет возможность творчески подойти к решению учебных задач и, таким образом, реализовать свой собственный педагогический

дизайн. Это такие он-лайн инструменты, как: «Форум», «Контрольные вопросы», «Лекция», «Вики», «Анкета», «Опрос», «Глоссарий», «Чат» и встроенная в СДО ИДО ПСТГУ BigBlueButton, позволяющая вести вебинары.

Дистанционный формат преподавания богословских дисциплин, который развивается в Институте Дистанционного образования (ИДО) ПСТГУ, позволяет находить нестандартные решения при построении любого учебного курса с организационной точки зрения, распределять материалы курса с помощью указанных учебных ресурсов, акцентируя внимание обучающихся на содержательной стороне курса через решение множества учебных задач.

Все это дает возможность в относительно краткие сроки, отпущенные на учебные курсы в дистанционном обучении, система которого разработана в ИДО ПСТГУ, в частности, для дисциплин программы «Теология», достичь *оптимальных* учебных результатов обучения.

On-line курс «История Христианской Церкви» преподается автором данной статьи с 2008 года. За это время в ИДО ПСТГУ сменилось три цифровых платформы, но независимо от цифровых платформ, в учебной деятельности с самого начала применяются элементы проектной деятельности, предполагающей групповую работу над общими задачами, распределение ролей учащихся при выполнении определенных заданий, взаимозаменяемость этих ролей, что способствует освоению учащимися определенных компетенций, заложенных в образовательную программу.

Паспорт on-line курса «История Христианской Церкви» в терминах цифрового образования может быть представлен следующим образом.

- Название: «История Христианской Церкви»
- Описание: Дисциплина «История Христианской Церкви» рассматривает историю зарождения и распространения Христианской Церкви, формирования внутренней жизни Церкви, становления православных догматов в процессе вероучительных споров, историю взаимоотношений Церкви с государственной властью, способы существования Церкви в обществе в различные исторические периоды, влияние ее на развитие культуры стран западноевропейского и византийского мира вплоть до середины XV в.
- Ограничения: сроки 2 месяца, контент: 8 тем. Спикер: преподаватель – тьютор.
- Противоречия: объемный, мало знакомый, и чаще совершенно незнакомый для обучающихся исторический материал и малые сроки обучения.

- Целевая аудитория:

- *цели обучающихся*: получить базовые знания по истории Христианской Церкви и научиться применять их в полемической и просветительской деятельности;

- *барьеры*: нехватка времени у обучающихся – в основном работающих людей, неумение части обучающихся самоорганизовываться и выполнять задания каждой темы курса согласно графику;

- *мотивы для помощи в обучении*: внимательное отношение преподавателя ко всем вопросам учащихся в общем форуме и персональных сообщениях, регулярная мобилизация преподавателем обучающихся к выполнению в сроки заданий каждой темы для получения допуска к он-лайн экзамену по окончании курса и, таким образом, своевременного получения аттестации за курс.

- Учебные цели:

- Знать* основные исторические события, даты, исторические персоналии из Истории Христианской Церкви.

- Уметь* работать с первоисточниками, практически применять знания из истории Христианской Церкви в полемической и просветительской деятельности.

- Вести себя* соответственно мировоззренческой позиции выпускника-богослова.

- Взаимодействие:

- *с контентом*: лонгриды (материалы электронных учебников), аудиоматериалы (учебные аудиолекции по темам курса), подборки (исторические карты, хронологическая таблица);

- *с преподавателем*: обратная связь по самостоятельной работе (индивидуальные контрольные задания в каждой теме, проверяемые преподавателем и сопровождаемые его комментариями), мессенджер (персональное общение с преподавателем), очные встречи (регулярное, раз в неделю, общение с преподавателем в вебинарах семи тем, в чат-семинаре одной темы);

- *с участниками*: общий чат (форум в общей части курса «Вопросы и ответы по курсу»), совместная работа (групповые задания по обсуждению проблемных вопросов), самооценка (при знакомстве с вопросами тестирования, составленными сокурсниками при выполнении соответствующих заданий и при знакомстве с выводами своих сокурсников в заданиях по обсуждению проблемных вопросов)

- *самостоятельная работа*: рефлексия (отзывы о курсе по окончании курса в форуме «Подведение итогов по курсу»), самопроверка (проверка знаний во время прохождения 5 учебных автоматизированных тестов в течение курса).

- Форматы контента:

текстовой: электронные учебники;

аудиальный: учебные аудиолекции;

визуальный: презентации во время вебинаров, исторические карты, хронологическая таблица;

вербальный: общение с преподавателем и сокурсниками в видеоконференции – вебинаре BigBlueButton.

- Среда:

интерфейс: LMS – платформа Moodle,

мессенджер: внутренний мессенджер для персональных сообщений, встроенный в платформу Moodle,

навигация: карта курса (общий раздел курса и тематический раздел курса), единая точка входа (вход через логин и пароль, выдаваемый администратором ИДО ПСТГУ во время зачисления студента на программу «Теология», затем вход в виртуальный кабинет он – лайн курса).

- Оценка эффективности:

промежуточные результаты: выполнение 29 заданий в течение курса без строгих сроков выполнения каждой темы, но с установкой dead-line для всех заданий тем за три дня до окончания курса;

итоговые результаты: он – лайн экзамен в течение трех последних дней курса.

- Путь пользователя:

зависимый: инструкции, быстрая обратная связь, правила;

заинтересованный: пространство для совместной работы, открытые вопросы.

Документально, т.е. учебно – методически он – ine курс «История Христианской Церкви», как и все остальные учебные on-line курсы программы «Теология», обеспечен рабочей программой и фондом оценочных средств. Он изучается непрерывно – интенсивно, как об этом написано в паспорте курса, в течение двух месяцев (остальные дисциплины программы «Теология» в этот период согласно специфике организации учебного процесса в ИДО ПСТГУ не изучаются вообще, что, как известно, не характерно для традиционных очной и заочной форм обучения в вузе).

Рассмотрим, какие именно учебные ресурсы (он-лайн инструменты) из стандартного набора платформы Moodle и как в нем применяются.

Обучающийся, записанный на курс, входя на страницу виртуального кабинета «История Христианской Церкви», видит, прежде всего, общую часть курса,

которая включает символ курса (иконографический образ), расположенный под словами приветствия и названием курса. Под символом курса находится гиперссылка на календарный график курса (который готовится преподавателем и доступен каждому студенту) [1].

Под календарным графиком в течение обучения преподавателем размещается строка с названием «Актуальная тема», которая во время курса постоянно обновляется с указанием сроков изучения каждой новой темы, например, «Тема №3. Период тринитарных споров. Сроки: 8–13 февраля».

Общая часть кабинета «История Христианской Церкви» содержит рубрики, которые решают сразу несколько проблем по организации обучения.

- Аннотация курса.
- Рекомендации по изучению дисциплины, порядок обучения и условия аттестации.
- Библиография.
- Аудиоматериалы.
- Исторические карты по курсу (здесь находится несколько исторических карт в формате jpeg).

• Хронологическая таблица «Византия в датах» (эта рубрика содержит гиперссылку на внешний ресурс сети Интернет «Хроника Византии» на сайте www.hrono.ru/vizantia.html).

- Форум «Вопросы и ответы по ходу курса».

Индивидуальным (персональным) средством для интерактивного общения обучающихся с преподавателем является ресурс Мессенджер («Сообщения») – один из обязательных элементов платформы Moodle.

Ниже общей части кабинета размещены собственно учебные темы-занятия, которые обучающиеся осваивают согласно календарному графику.

Структура каждой темы-занятия также, как и ее сроки, строго регламентирована и представлена следующим описательным блоком:

- Иконографический образ занятия.
- Цель занятия.
- Основные темы занятия.
- Литература к занятию:

Основная литература (как правило, два учебных пособия с точным указанием глав и разделов по данному занятию-теме)

Дополнительная литература (от двух до 5 учебных пособий).

- Оценочные средства для текущего контроля успеваемости.
- Ключевые понятия (как правило, около 15–20 понятий в каждой теме).
- Краткий план-конспект темы-занятия (около 1500 печатных знаков с пробелами в каждой теме) [1].

Под описательным блоком в теме-занятии размещаются собственно учебные ресурсы платформы Moodle, задействованные преподавателем, например: контрольные вопросы, форум темы, вебинар темы (информация для подготовки), вебинар темы, задание для пропустивших вебинар (в форме форума), тестирование (с одним вариантом ответов, множественным выбором, вариантом сопоставления).

Отдельно остановимся на характеристике оценочных средств: обязательными для обучающихся во всех занятиях-темах в курсе «История Христианской Церкви» являются набор контрольных вопросов и участие в вебинаре. Вебинары проводятся в ресурсе BigBlueButton, встроенной в Moodle. В течение курса с целью достижения разнообразия форм синхронного общения между преподавателем и студентами, проводится также один чат-семинар.

Альтернативными заданиями, варьирующими от занятия к занятию (т. е. от темы к теме), может быть обсуждение вопросов на форуме (как правило, двух вопросов в одном форуме темы), либо составление самими студентами вопросов для тестирования по заданной тематике с вариантами ответов с доступом всех студентов к этим вопросам. Для обоих этих видов заданий используется инструмент «Форум». В учебном процессе роль этих альтернативных заданий очень велика, т.к. их групповой характер предоставляет учащимся возможность либо вести асинхронно диалог, дискуссию (в заданиях по обсуждению вопросов), либо увидеть с другого ракурса (ракурса своих сокурсников, а не только своего собственного) исторические проблемы и события (в заданиях по составлению вопросов для тестирования по заданной тематике).

Как говорит профессор Роберт Моррис Сапольски, американский нейроэндокринолог, профессор биологии, неврологии и нейрохирургии в Стэнфордском университете: «Зашоренность внутри одной позиции и отсутствие диалога с Другим делает картину мира очень узкой и не позволяет увидеть объект или явление во всей его полноте и разобраться с причинами тех или иных необъяснимых с точки зрения этой позиции фактов» [9]. Поэтому включение диалога (как в форме вебинара, чат-семинара, так и в форме асинхронного форума) в образовательный процесс в дистанционном обучении не только позволяет приблизить обучающихся on-line к очному обучению, но и оптимизировать учебный процесс с точки

зрения эффективности обучения, увеличения интереса к изучаемому материалу и поэтому добиться лучших результатов. Особенностью проведения форумов по вопросам для обсуждения является обязательное подведение итогов асинхронной дискуссии, где обучающиеся, назначаемые преподавателем по очереди в течение всего курса, когда проводятся такие обсуждения, показывают свое умение обобщать «прозвучавшие» виртуально мнения, критически осмыслить высказывания сокурсников и лаконично изложить ключевые идеи при составлении резюме.

Оценки, получаемые студентами за выполненные задания, заносятся преподавателем в электронный журнал по всем текущим заданиям.

Заканчивается дистанционный курс «История Христианской Церкви» on-line экзаменом, который проводится персонально с каждым студентом в ресурсе вебинар согласно графику экзамена, составляемому преподавателем в конце курса по согласованию с экзаменуемыми.

Среди инструментов, которые показывают цифровой след обучающихся при изучении on-line курса, можно назвать активность в форумах по групповому обсуждению проблемных вопросов, в чатах во время вебинаров, в текстах индивидуальных контрольных заданий, в групповых заданиях в ресурсе «форум» по составлению вопросов тестирования. Цифровой след обучающихся виден также по посещаемости студентов, которая фиксируется в платформе Moodle, а также по успеваемости в электронном журнале курса.

В on – line курсе предусмотрено применение и персонифицированного подхода в обучении, когда создаются индивидуальные образовательные траектории, реализующиеся для той категории обучающихся, которые относятся к студентам, имеющим большие академические задолженности после окончания курса и поэтому вынужденным публиковать задания и отвечать на вопросы в отрыве от учебной группы, но в том же электронном кабинете, пользуясь материалами курса, в отведенные им персонально сроки в рамках учебного процесса при освоении учебной программы.

Анализируя роль преподавателя в on – line курсе ИДО ПСТГУ, можно с уверенностью назвать его организатором проектной работы по обучению. Однако в процессе обучения преподаватель является не единоличным организатором: в системе дистанционного образования (СДО) ИДО ПСТГУ у каждого курса есть также администратор курса, который подключает студентов учебной группы к определенному курсу, когда электронный кабинет подготовлен преподавателем (накануне учебного семестра).

При возникновении технических проблем преподаватель обращается в техподдержку и, как правило, в течение получаса – часа получает помощь IT-инженера.

Кузьмина А.В. указывает, что проектом в образовании является «командная деятельность студентов от постановки задачи до оценки полученного результата, направленная на достижение заданной цели, создание продукта, услуги или результата с заданным качеством в условиях ограниченности ресурсов, обеспечивающая формирование и развитие компетенций студентов в рамках освоения ОП» [4]. На примере описания обучения на on-line курсе «История Христианской Церкви» в ИДО ПСТГУ можно убедиться в правоте этих слов.

Анализируя он – лайн обучение в ИДО ПСТГУ с точки зрения реализации проектного подхода, попробуем выяснить, к какой модели управления проектами можно отнести организованную в институте систему дистанционного образования.

В современных исследованиях проектной деятельности сложилось представление о двух методах управления проектами: каскадном (водопадном) методе и методе Agile (гибком) методе.

Метод каскадной модели был описан еще в 1970 г. Ройсом, обсуждавшим недостатки этой модели. Согласно каскадной методике проект проходит через весь процесс не один раз. Эта методика является классической для реализации проектов, в том числе и в образовании.

Agile – манифест, как свидетельствует С.Малоземов, впервые был опубликован в 2001 году в США, штат Юта, группой Agile Alliance, в которую вошли представители различных концепций разработки программного обеспечения [5]. Гибкий подход Agile отличается от классического каскадного подхода следующим образом (см. табл.1).

Таблица 1
Сравнение подхода Agile и классического каскадного подхода при реализации проектов

Классический подход (каскадный метод, waterflow model)	Гибкий подход (Agile)
Проект разбивается на этапы, которые выполняются в строго определенной последовательности	Проект разбивается на несколько итеративных (многократно повторяющихся) фаз, по результатам которых собирается обратная связь от заинтересованных сторон

РАЗДЕЛ I

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Требования к результату проекта максимально четко определяются на стадиях планирования, они могут корректироваться в процессе реализации, но это нежелательно	Требования к результату проекта корректируются в процессе реализации проекта
Степень вовлеченности заказчика в процесс реализации проекта относительно невысокая	Высокая степень вовлеченности заказчика в процесс реализации проекта
В команде проекта четко распределены роли и ответственность за работы проекта	В команде проекта действуют правила самоорганизации и самомотивации
Коммуникации между участниками проекта происходят в рамках выстроенной иерархии	Все участники команды взаимодействуют между собой (отсутствует внутренняя иерархия)

Методика Agile, согласно С.Малоземову, преимущественно применяется в информационных технологиях, финансах, промышленности, телекоммуникации, энергетике, консалтинге, торговле.

12 принципов организации проектной деятельности по методике Agile следующие:

1. Наивысшим приоритетом является удовлетворение потребностей клиента, благодаря регулярной и ранней поставке ценности.

2. Изменение требований приветствуется, даже на поздних стадиях разработки.

3. Работающий продукт следует выпускать как можно чаще.

4. Разработчики и представители бизнеса должны ежедневно работать вместе.

5. Над продуктом должны работать мотивированные профессионалы. Чтобы работа была сделана, создайте условия, обеспечьте поддержку и полностью доверьтесь им.

6. Личное общение является наиболее практичным и эффективным способом обмена информацией как с самой командой, так и внутри команды.

7. Работающий продукт – основной показатель прогресса.

8. Инвесторы, разработчики и пользователи должны иметь возможность поддерживать постоянный ритм бесконечно.

9. Постоянное внимание к техническому совершенству и качеству проектирования повышает гибкость.

10. Простота – искусство минимизации лишней работы – крайне необходима.

11. Самые лучшие требования, архитектурные и технические решения рождаются у самоорганизующихся команд.

12. Команда должна систематически анализировать возможные способы улучшения эффективности и соответственно корректировать стиль своей работы [6].

На мой взгляд, можно увидеть элементы применения принципов управления проектами Agile в ИДО ПСТГУ (наряду с традиционной каскадной моделью) в организации и реализации on – line курсов.

Так, из вышеупомянутых принципов организации проектной деятельности по типу Agile вполне можно выбрать 7 принципов, которые, будучи соответствующим образом переформулированы, фактически применяются, как показывает опыт разработки и преподавания on-line курса «История Христианской Церкви», в организации дистанционного образования в ИДО ПСТГУ:

1. Наивысшим авторитетом является удовлетворение потребностей студента благодаря регулярной и ранней вовлеченности преподавателя в учебный процесс, постоянному внимательному отношению преподавателя к студентам с самого начала и на протяжении всего курса.

2. Изменение требований к учебным материалам или организации учебного процесса для повышения эффективности и качества образования всегда приветствуется (администрацией).

3. Преподаватели-разработчики курсов, администрация и служба техподдержки, состоящая из IT-инженеров, постоянно работают вместе.

4. Создавать он-лайн курсы и преподавать их должны мотивированные заинтересованные преподаватели, для которых руководством создаются условия и обеспечивается поддержка с полным доверием к ним.

5. Личное общение преподавателя со студентами и администрацией является наиболее практичным и эффективным способом обмена информацией.

6. Постоянное внимание к улучшению технического потенциала платформы обучения.

7. Простота – искусство минимизации лишней работы – крайне необходима (создание простых, четких, строго структурированных и поэтому легко доступных для понимания студентами учебных материалов в он-лайн курсах).

Очевидно, что применение методики Agile при организации проектной деятельности является достаточно перспективным и эффективным в образовании, причем не только в дистанционной, но и других его формах.

Заключая, можно с уверенностью сказать, что система организации дистанционного обучения в ИДО ПСТГУ является примером проектной деятельности в образовании, достойным подражания и развития в системе высшего духовного образования.

Библиография

1. Кабинет 1 (поток 1) История Христианской Церкви. Весенний семестр 2021 г. / Институт дистанционного образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета им.свт.Феофана Затворника. URL: <https://elearn.ido.net.ru>
2. Камал М.Н., Цапко Е.А. Современная интернет среда в образовательных технологиях вуза // Вестник науки Сибири. 2013. №4(10). – URL: <http://cyberleninka.ru>.
3. Комиссаров А. Педагогический дизайн в цифровой трансформации образования. М.: Университет 20.35, 2021.
4. Кузьмина А.В. Цифровизация образования. УРФУ – М.: Университет 20.35, 2021.
5. Малоземов С. День Agile. М.: Университет 20.35, 2021.
6. Малоземов С. Практические аспекты применения гибких методов управления проектами. Часть 1. М.: Университет 20.35, 2021.
7. Мамрыкин М. Основы проектной деятельности. М.: Университет 20.35, 2021.
8. Осипова Е.С., Мамрыкин М.Р. Основы проектной деятельности. М.: Университет 20.35, 2021.
9. Сапольски Р. Биология поведения человека. Стэнфорд, 2010. <https://www.youtube.com/watch?v=ik9t96SMtB0&list=PL8YZyMa552VcePhq86dEkohvoTpWPuauk>
10. Хрусталева Т. Педагогический дизайн: онлайн-инструменты. М.: Университет 20.35, 2021.

УДК 93/94

Абдулманова И.В.
заместитель начальника кафедры
гуманитарных и социально-экономических
дисциплин Белгородского юридического института МВД России имени
И.Д. Путилина, доктор исторических наук
e-mail: zajcevil@mail.ru

О некоторых аспектах личного и профессионального пути Дидима Александрийского

Аннотация: Данная статья посвящена краткому анализу личности одного из самых интеллектуальных и самых спорных толкователей Священного Писания на территории Восточного Средиземноморья IV в. – Дидима Александрийского. В работе автор исследует отдельные фрагменты личного и профессионального пути Дидима, определяет его связь с оригенизмом, приходя к выводу о тесных интеллектуальных интенциях между Оригеном и Дидимом.

Ключевые слова: Дидим Александрийский, Дидим Слепец, Александрия, христианство, Восточное Средиземноморье, поздняя античность.

Abdulmanova I.V.
Deputy Head of the Department of Humanities
and Socio-Economic Disciplines of the Belgorod Law Institute
of the Ministry of Internal Affairs of Russia,
Doctor of Historical Sciences
e-mail: zajcevil@mail.ru

About some aspects of Didymus of Alexandria's personal and professional path

Abstract: This article is devoted to a brief analysis of the personality of one of the most intellectual and most controversial interpreters of Holy Scripture in the territory of the Eastern Mediterranean of the IV century – Didimus of Alexandria. In the work, the author examines individual fragments of Didymus' personal and professional path, determines his connection with Origenism, coming to the conclusion about the close intellectual intentions between Origen and Didymus.

Key words: Didimus of Alexandria, Didimus the Blind Man, Alexandria, Christianity, Eastern Mediterranean, late antiquity.

Среди многочисленных александрийских интеллектуалов периода позднего средневековья особняком стоит личность Дидима (Δίδυμος) Александрийского, получившего из-за потери зрения в раннем возрасте прозвище «Слепец». Об этом сообщает епископ Еленопольский Палладий (Pallad. Hist. Laus. 4. 1). За широту взглядов Дидима прозвали «*miraculum omnibus*» (всех удивляющий, дивный). См.: [11, с. 561]. Об особенностях рождения и периода становления личности Дидима известно немного. Предположительно он родился около 312 г. в Александрии в простой семье.

Происхождение, однако, никак не повлияло на высокий уровень интеллектуализма Дидима, который он развил благодаря пребыванию в одной из монашеских общин, располагавшихся недалеко от Александрии [9, с. 677–686]. О широких научных познаниях Дидима встречаем информацию у Иеронима (Hieron. De vir. ill. 109) и Исидора Пелусиота (Isid. Pel. Ep. 331). Сократ Схоластик сообщает, что для познания научной истины Дидим использовал вырезанные буквы, посредством которых фиксировал услышанный материал (Socr. Hist. eccl. IV, 25).

Как и большинство интеллектуалов своего времени, изначально Дидим увлекался изучением всех доступных наук (геометрии, астрономии, математики, диалектики, философии), однако позже сфера его интересов сместилась к Священному Писанию (об этом говорит Палладий: Pallad. Hist. Laus. 4. 2).

На пост руководителя Александрийской школы богословия Дидима рекомендовал Афанасий (Руфин: Rufin. Hist. eccl. II, 7). Это событие произошло не позднее 339 года [7]. О том, что Дидим являлся руководителем Александрийской богословской школы, упоминают Руфин, Созомен и Филипп Сидский. На тесные взаимоотношения между Афанасием и Дидимом указывал Сократ Схоластик, отмечая, что Дидим поддерживал Афанасия в борьбе с арианами (Socr. Hist. eccl. IV, 25). Современные исследователи, например, Г.Д. Бэйлисс [1, р. 16], отмечают, что ко взаимоотношениям между Афанасием и Дидимом необходимо подходить с осторожностью, учитывая связь Дидима с оригеновским наследием.

В официальном портрете Дидима присутствует важная деталь – его тесные взаимоотношения с египетскими монахами, в частности с Антонием Великим [9, с. 677–686]. О том, что Антоний посещал Дидима в Александрии, информацию

встречаем у Сократа Схоластика (Socr. Hist. eccl. IV, 25), Созомена (Sozom. Hist. eccl. III, 15), Палладия) [10, с. 16 – 17]. Указанные авторы подтверждают тот факт, что к возрасту 25-30 лет Дидим пользовался такой популярностью в городе, что к нему лично приезжал крайне уважаемый в духовном мире Антоний [3, р. 14]. Подобное сближение между двумя представителями различных типов христианских философов ярче всего проявлено в литературных трудах тех историков, которые являются выходцами из круга учеников самого Дидима. Здесь вполне оправданной выглядит попытка определить его в качестве столпа египетского монашества, поскольку посредством сознательного отождествления Дидима с Антонием, христианский интеллектуализм и аскетизм могли рассматриваться как взаимодополняющие, а не конкурирующие типы христианской философии.

Именно на Дидиме завершилась официальная история школы богословия в Александрии. После его смерти школа под руководством Родона переехала в Сиду, где ее существование прекратилось. Умер Дидим предположительно в 398 г.

На протяжении последующего столетия Дидим еще пользовался авторитетом среди христианского населения. Сократ Схоластик называл его «мерилом православия» (Socr. Hist. eccl. IV, 26), Феодорит Кирский ставил его в один ряд с Ефремом Сирийским (Theodoret. Hist. eccl. IV, 29). Однако на Шестом и Седьмом Вселенских соборах его имя, в числе прочих, попало в списки еретиков, обвиненных в приверженности к оригенизму. Следует отметить, что предпосылки к осуждению были сформированы еще на Пятом Вселенском соборе [9, с. 677-686]. Версия причисления на Вселенских Соборах Дидима к числу еретиков в современной исторической науке является официальной. Однако в последнее время появляются и иные мнения. Так, архимандрит Иосаф (Морза) [7] высказывал идею о том, что Дидим не был анафестован на соборах лично. В греческой энциклопедии (полное название «Религиозная и нравственная энциклопедия») отмечено, что осуждение Дидима было снято последующими соборами [6, р. 126]. Еще один представитель греческой исторической науки В. Яннопулос в своей работе «Вселенские соборы и их учение» отметил, что Седьмой Вселенский собор отказался от дальнейшего анафестования Феодора Мопсуэстийского, Оригена, Дидима и Евагрия [5, р. 37]. Опираясь на «Хронографию» Феофана Исповедника, который указывал, что «в этом году был святой и вселенский пятый Собор против Оригена суемудренного и Дидима невидящего, и Евагрия, и их еллино-мудренной болтовни, а равно и против безглавых глав» [8, с. 176], полагаем, что, как минимум, на Пятом Вселенском соборе, официальное осуждение Дидима все же состоялось.

Пограничность интеллектуализма Дидима до настоящего времени представляется полем научных дискуссий. Во многом это определяется тем, что Дидим относился к тому типу христианских мыслителей, которые, с одной стороны, прекрасно знали Священное Писание и своей жизнью подтверждали основные законы христианской веры. С другой, он, как и большая часть представителей своей эпохи, жил в период интеллектуальной эклектики: христиане интересовались античной философией, а язычники начинали приобщаться к христианской вере. В.Я. Саврей называет Дидима представителем «новоалександрийской школы», которого отличало основательное знание Священного Писания, рационализм, ясность и лаконичность изложения основных христианских догматов [11, с. 562]. Придерживаясь подобной тенденции в описании интеллектуализма Дидима, исследователи полагают, что сам Дидим не принимал участия в оригеновских спорах, выступая в качестве ортодокса [1, р. 17]. Английский исследователь Г.Д. Бэйлисс, напротив, отмечает, что антиоригеновская полемика возникла при жизни Дидима, который, являясь оригенистом, ее породил [1, р. 17, 19]. Р. Лейтон вообще использовал применительно к Дидиму термин «схоластический оригенизм», полагая, что через интерпретацию учения Оригена Дидим пытался снизить градус напряженности внутри богословской школы [3, р. 151-158]. У. Биннерт отмечал, что Дидим воспринял оригеновскую систему полностью, без изъятий [2, с. 163], что выглядит вполне оправданным, учитывая, что изначально сам Ориген тоже не рассматривался официальной церковью как еретик. Такая приверженность околехристианской традиции во многом послужила поводом к закрытию Александрийской школы богословия, которая долгое время выполняла функции оплота христианского интеллектуализма в Восточном Средиземноморье.

В заключение следует отметить, что Дидим был одним из самых образованных людей своего времени. География его жизни, высокий уровень эрудиции, склонность сочетать античное прошлое и христианское настоящее, а также приверженность к оригеновской традиции определили последующее осуждение Дидима и сформировали устойчивое отношение к нему со стороны православной церкви.

Список литературы

1. Bayliss G.D. *The Vision of Didymus the Blind A Fourth-Century Virtue-Origenism*. Oxford University Press, 2015. 273 p.
2. Bienert W.A. «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymus dem Blinden von Alexandria. Berlin, 1972. 188 p.

3. Layton R.A. *Didymus the blind and his circle in late-antique Alexandria. Virtue and narrative in biblical scholarship.* Urbana–Chicago: University of Illinois Press, 2004. 217 p.
4. Watts E.J. *City and School in Late Antique Athens and Alexandria.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2006. 302 p.
5. Γιαννοπούλου Β.Ν. *Οικουμενικες Συνοδοι και η Διδασκαλία τους.* Αθηνα, 1996
6. ΟΗΕ. Τόμος Δ'. Αθηναί, 1966.
7. Архимандрит Иосаф (Морза) Дидим Слепец как церковный писатель / Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Didim_Aleksandrijskij/didim-slepets-kak-tserkovnyj-pisatel/ (дата обращения: 23.03.2022)
8. *Летопись Византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / В пер. с греч. В.И. Оболенского и Ф.А. Терновского; С предисл. О.М. Бодянского.* М.: Университетская типография, 1884. 370 с.
9. Михайлов П.Б. Дидим Слепец // *Православная энциклопедия.* М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. Т. XIV. С. 677–686.
10. Преп. Палладий Еленопольский. *Лавсаик, или повествование о жизни святых и блаженных отцов.* М.: Сибирская благовонница, 2014. 493 с.
11. Саврей В.Я. *Александрийская школа в истории философско-богословской мысли.* М.: КомКнига, 2011. 1008 с.
12. Созомен. *Церковная история.* М.: Типография Фишера, 1855. 636 с.
13. Сократ Схоластик. *Церковная история.* М.: Росспэн, 1999. 400 с.
14. Феодорит Киррский. *Церковная история / С прим. М.А. Тимофеева.* М.: Росспэн, 1993. 240 с.

УДК 141.319.8

Таранова Александра Евгеньевна,
кандидат социологических наук, доцент,
доцент Белгородского юридического института МВД России
имени И.Д. Путилина
Россия, г. Белгород
taranova.bsu@yandex.ru

Соборность как духовно-антропологическая константа национальной идентичности и государственности (через призму социально-культурных трансформаций)

Аннотация: В статье в контексте философского осмысления вызовов и угроз, обусловленных социально-культурными трансформациями духовных, культурно-антропологических скреп и основ российской государственности, на основе теоретической реконструкции славянофильской концепции определена базовая константа национальной идентичности – идея соборности, восходящая к ценностям православия. Обосновывается, что модернизационная парадигма современной России должна осуществляться на основе «переоткрытия» идеи соборности в качестве национальной идеи. Также выявлен консолидирующий потенциал соборности применительно к изменению векторов социального конструирования в условиях современной глобализации.

Ключевые слова: Национальная идентичность, общечеловеческое, глобализация, деконструкция, консолидация, соборность, православие, российская государственность.

Taranova Aleksandra E.
Candidate of Sociological Sciences,
Associate Professor of the Belgorod Law Institute
of the Russian Interior Ministry of Russia for them I. D. Putilin
Russia, Belgorod
taranova.bsu@yandex.ru

Conciliarity as a spiritual and anthropological constant of national identity and statehood (through the prism of socio-cultural transformations)

Abstract: In the article, in the context of philosophical understanding of the challenges and threats caused by socio-cultural transformations of the spiritual, cultural and anthropological bonds and foundations of Russian statehood, based on the theoretical reconstruction of the Slavophile concept, the basic constant of national identity is defined - the idea of conciliarity, dating back to the values of Orthodoxy. It is proved that the modernization paradigm of modern Russia should be implemented on the basis of the «rediscovery» of the idea of conciliarity as a national idea. The consolidating potential of conciliarity in relation to the change of vectors of social construction in the conditions of modern globalization is also revealed.

Key words: National identity, universal, globalization, deconstruction, consolidation, conciliarity, Orthodoxy, Russian statehood.

Событийная канва, составляющая срез современности, показывает, что системообразующим фактором выживания цивилизации, страны, общества, личности является ценностная основа. Предлагаемые западной цивилизацией новации в переосмыслении традиционных ценностных основ отечественной культуры, которые в основном обыгрывают в новом глобализационном ключе те же варианты, что и в XIX веке – следование западному пути развития – воспринимаются сейчас не просто как вызов, но как прямая угроза существованию культурно-антропологической основы общества, государственности, государства. Так как фактически обозначенные новации отмечают клеймом «отсталости» все те мировые локации, население которых сохраняет традиционную культурную укорененность, религиозную основу, связь с родом и территорией, а не растворяется в глобалистской космополитической реальности, утрачивая свою социокультурную

уникальность. В изменяющихся условиях возрождается историческая проблема выбора, а, следовательно, появляются основания для нового прочтения идей самобытности и духовной основы русской цивилизации, глубокого размышления над главными вопросами сущности социального устройства и моделирования антропологических констант государственности, их исторической перспективы. Данная проблема проявила себя и в глобальном измерении – на повестку дня вновь выходят дилеммы «плюрализма ценностей» и «консолидации, монолитности социальных систем», ««тяжелого» образа империй и «легкой» современности» [8, с. 320].

Развитие телесности и культуры западноевропейской цивилизации органически связано со становлением, постепенным вызреванием, теоретическим обоснованием и практическим воплощением идей либерализма, которые с помощью новейших стратегий глобализма на уровне бытия социальных общностей довершили конструирование экзистенций, пронизанных «идеологией маленьких счастливых», деконструирующих в свою очередь любую социальную консолидацию и целостность [8, с. 321]. На основе атомизации и индивидуализации складывался новый тип культуры и ценностей, которые становились средствами для смены традиционных устоев и возвращения исторического деления на «цивилизацию» и «дикость», зародившегося в недрах колониальной политики, в прочтении современного мир-системного подхода «город» (мир-система Запада) и «деревня» (мир-системы не-Запада). Западный мир в контексте современной глобализации продолжил «цивилизаторскую миссию «белого человека», несущего бремя преобразования мира варваров, диких племен, отсталых народов, «развивающихся стран». Так на развалинах старого мирового порядка упрочивается ветхая, но вечно живая «обновленная» приметам шестого технологического уклада имперская идея» [8, с. 340].

Проблема выбора пути развития, оснований для консолидации в переходных условиях возникала для России не единожды, это и переходный период конца XX – начала XXI веков, который в общих чертах воспроизводил атмосферу переломного периода рубежа XIX – XX столетий, и новейшие условия, для которых также актуальна реконструкция теоретических оснований понимания объединительных констант российского общества. Значительное место в системе теоретических философских конструкций занимает славянофильская идея воспроизводства и развития консолидации российского общества и государства на ценностях православной культуры, основы которой сохраняются в народном духе.

В рамках осмысления проблем модернизации российского общества с 1990-х годов по настоящее время встречаются точки зрения отечественных исследователей, которые интерпретируют традиционалистскую концепцию славянофилов как консервативный проект, векторы которого устремлены в прошлое, не соответствуют вызовам времени (подобные представления бытовали и в XIX веке на основании простого сравнения «традиционалистской» (славянофилы) и «прогрессистской» (западники) «ориентации» национальной идентичности). Однако такое мнение не содержит гносеологической и онтологической основы, о чем, в свое время говорил К.С. Аксаков: «Славянофилы желают не возвратиться назад, но вновь идти вперед прежним путем, не потому, что он прежний, а потому, что он истинный» [1, с. 202]. Истинный путь определяется духовно-историческим корнями, сопряженными с православным духом «времен Киевской и Московской Руси, который хранится в народе» [9, с. 56].

Обращение славянофилов к философии истории в ее антропологическом измерении (через оппозицию понятий «народ» - «нация») явилось важнейшим фактором, обосновавшим понимание роли народа в отечественной истории и отечественной православной культуре и месте национальной идентичности, основанной на уникальных духовных формах бытия русского народа (в частности, соборности), на пути исторического развития (прогресса). В противоположность западному государству-механизму, созданному на основе договора и согласования экономических и политических выгод (у Гегеля такое государство именовалось «государством нужды и рассудка»), славянофилами обосновывается идея исторического органически-целостного государства (государства как живого организма, рожденного из народного единства). Православный дух выступает как фундаментальная скрепа, созидающая постоянную вневременную связь и консолидацию народа.

Ключевые идеи концепции славянофилов формируют особую православно-религиозную инварианту философской антропологии и философии истории, которая предполагает многовекторность путей развития общества, интерпретированных через призму духовных доминант народа. Эта установка противоположна «линейному пониманию прогресса, видевшему в истории только один путь и пытавшемуся сводить различия народов к тому, как далеко и как быстро они по этому пути продвинулись» [5, с. 65]. Нынешняя потребность в консолидации российского мира требует учета исторического опыта, в частности – «славянофильского» осмысления национальной идентичности и культурного консерватизма как национальной идеи, основанной на православии. В частности, В.Г. Хорос

указывает, что «Мировой опыт свидетельствует...: чем более сложившейся и развитой является традиционная цивилизация, тем больше у нее возможностей и ресурсов успешно осуществлять процесс модернизации, сочетая заимствования с сохранением собственного социокультурного облика. Примеры тому – модернизация в Японии, Индии, последние десятилетия – в Китае» [13, с. 10].

Поскольку идеи, высказанные славянофилами в XIX веке, перекликаются с современными социально-культурными аналогами, – не удивительно, что в свете современных исторических реалий славянофильская концепция национальной идентичности по-прежнему видится как прогрессивная: это – не погружение в архаику, а выработка самостоятельной стратегии социального и культурного развития России, основанной на культурном консерватизме (выстроенном на православном духе) как национальной идее. В этом контексте славянофильская концепция национальной идентичности идеологически расходится с постмодернистской множественной идентичностью, которая как «предельно раскованная и краткосрочная – доходит до полной свободы примеривания и смены идентичных масок» [3, с. 49].

Становление идеи русской национальной идентичности на основе принципов православия происходило в ходе полемики славянофилов с западниками, выразивших в переходный период культурно-исторического самоопределения России противоположные взгляды на образ ее будущности. Отталкиваясь от оппозиции понятий «самобытность – подражательность», раскрывающих сущность предлагаемых славянофилами и западниками сценариев развития, славянофилы предложили органичный для культурно-антропологических констант личности, общества, государственности вариант решения, обратив внимание на господствующее в российском обществе подражательство Западу в области трансформации культуры и политики. Оппозиционность западническим устремлениям русской либеральной интеллигенции и политической элиты проходит через все творчество славянофилов, выявлявших новые грани старой проблемы сохранения национальной самобытности. Так, А.С. Хомяков подчеркивал: «мы больны своею искусственною безнародностью, и если бы не были больны, то и толковать бы не стали о необходимости народности» [12, с. 208]. Причину данной болезни Хомяков видел в умонастроениях и социальных практиках «высшего общества», которое идентично со своим народом по происхождению, но «возвышается» над ним, противопоставляет себя самому существованию российской традиции духовной жизни, сохраненной народом (крестьянской православной культуре). Это «общество»

«не вследствие завоевания, но мирно, самим же народом поставленное вперед в общественной жизни ... вдруг изменило свои отношения к народу: из служилых людей русской земли превратилось во властителей, которым служит русская земля. Такой общественный поворот произошел вследствие нравственного переворота. Наше служилое сословие под влиянием иностранного просвещения из людей, *самостоятельно* живших и мысливших, превратилось в *подражателей* всему чужеземному» [11, с. 109]. Принимая во внимание особенности этого процесса, он предлагает органическое решение этого вопроса: «Подражание, начиная с внешней стороны жизни, проникло до образа мыслей и действий. Народ не принял участия в этом движении ... Он принесен был в жертву *подражательному* направлению и его представителям. Такое неправильное соотношение между сословиями не может продолжаться вечно. Рано или поздно оно должно разрушиться, и два сословия, однородные по происхождению, – вновь соединиться в одно народное целое (*в первую очередь речь идет о духовном соединении, возвращении «политической и культурной элиты» к истокам православной культуры, которое в последствии может стать основой и для изменения социальной структуры общества, продиктованной идеей солидарности – А.Т.»*)» [11, с. 109]. В свете этого А.С. Хомяковым высказывается идея «национального восхождения» как основа истинного пути развития России. По сути, речь идет об *идеи сохранения ценностных оснований, сущность которых выражена в православии как образе возвышенной, органической нравственной целостности народа, придающем «сверхсоциальное начало» политико-экономическим, правовым и иным институциям общества, являющимся основой для определения приемлемости и целесообразности применения к национальной культурной почве практик, выработанных в других социально-культурных условиях.*

Сходную причину угрозы утраты национальной идентичности называл Ю.Ф. Самарин. Он видел ее в том, что высшее дворянское сообщество, чаще всего либерально настроенное, оторвавшееся от народных корней, утратило самостоятельные духовные и творческие силы (шире, жизненные силы в их ценностном измерении). Ю.Ф. Самарин указывал, что нужно «*не мешать сближению высших слоев общества с народом*» [7, с. 311]. Это сближение с народом виделось славянофилам более необходимым скорее для образованного социального слоя, чем для самого народа.

И.В. Киреевский считал, что инициатива духовной перемены должна исходить от «народа нашего, который не исключительно занят добыванием материальных

средств жизни и которому, следовательно, в общественном составе преимущественно предоставлено значение вырабатывать мысленно общественное самосознание» [6, с. 247]. Существенный мировоззренческий разрыв между социальными слоями российского общества, выражающими противоположные социальные установки (индивидуализм и особую форму общности – соборность), подпитывается разными ценностными системами – западного общества и православной отечественной культурой. Главная задача состоит в том, чтобы сделать возможным взаимопонимание представителей всех сословий общества, составляющих единую российскую нацию на основе консолидирующих ценностных оснований православной культуры.

Решение проблемы сохранения самобытной цивилизационной идентичности предлагал К.С. Аксаков. Будучи убежденным в существовании самостоятельного «русского народного воззрения», он писал: «Уже полтора года лет, мы состоим под безусловным авторитетом Западной Европы ... Нам *надобно напомнить* о народности: нам *надобно* дохнуть ее крепким, здоровым воздухом, надобно исцелить в себе крайнюю расслабленность и избалованность духа, привыкшего ходить на помочах ... нам надобно освободить сперва нашу мысль из плена, в который отдались мы Западной Европе» [2, с. 116]. Помочь освободиться от «*умственного плена*» должна, по мнению К.С. Аксакова, «древняя русская история, до известной подражательной эпохи, и современный быт ... простого народа» [2, с. 117], что означало бы возрождение народности и ее духовных корней. Понимание народности определялось К.С. Аксаковым в традиционном для славянофилов ключе, предполагавшем выдвижение на передний план проблемы национальной самобытности на основе Православно-Русской идеи как русской национальной идеи. Это должно было создать предпосылки для преодоления раскола духовной жизни нации. Схожие процессы наблюдаются в современный период, для их преодоления также необходимы ценностные скрепы, выведенные из отечественной культуры.

Возвращаясь к проблеме идентичности и идентификации как глобальной проблеме современной цивилизации, необходимо отметить, что идея мультикультурализма, проявившаяся как политическая стратегия формирования общества на основе «общечеловеческих» ценностей и конструирующая «европейский» образ жизни как общекультурный образец, не может заменить идею исторического и ценностного единства народа с его культурной традицией. В условиях глобализации на почве мультикультурализма «вместо подлинной идентификации идет

процесс возникновения «фольклорных» идентичностей. ... На самом же деле человек нуждается в органическом единстве со своей собственной сущностью, так как главное состоит в том, что каждый находит свою нацию внутри себя как один из параметров собственной идентичности» [8, с. 344]. В контексте поиска органических оснований идентичности нельзя не затронуть проблему дихотомии «общего, коллективного» и «индивидуалистического» как форм социального существования человека в разных мир-системах. Формально-линейное решение дилеммы «индивидуализм» и «общее» является строго-альтернативным. При этом «индивидуализм» становится «идеологемой», конструирующей европейский образ жизни и мысли как «общекультурный» образец, а основания для некоего «третьего пути» отсутствуют. Появляются ценностные основания для гармонизации «общего» и «индивидуального» при обращении к скрепам национально-культурной самобытности и идентичности России, коренящимся в соборности, формула которой раскрыта Н.Ф. Федоровым следующим образом: «подлинное единство не поглощает, а возвеличивает каждую единицу, различие же личностей лишь скрепляет единство» [10, с. 166]. В силу игнорирования особенностей культур и цивилизаций в условиях глобализации, отождествляющей ценности европейской цивилизации с общечеловеческими, социальные целостности (общества, общности) превращаются в механические, узкогрупповые объединения, которые «суть гетерогенный ансамбль групп, в котором отсутствует связь между членами этих отдельных коллективностей» [8, с. 345]. В то время как для подлинной, органической солидарности и целостности необходимым основанием является «сакрализация» базовых ценностных и социальных конструкций национальной идентичности (в концепции славянофилов – православного духа) и равенство перед ней всех социальных групп и общностей, составляющих общество (необходимости преодоления ценностного разрыва между разными социальными слоями и группами также говорили славянофилы). На потенциал русской соборности для конструирования нового типа единства в условиях мультикультурализма указывают современные западные социологи и философы. Так, С. Вибер говорит, что историческая формула идентичности России, представленная духом соборности, очень перспективна для переосмысления идей и образов коллективности в современных условиях не с точки зрения подчинения индивидуального общему, а с точки зрения социальной консолидации как **высшей ценности**. [14]. С. Вибер, подчеркивает, что идея соборности близка идее общности (общинности), понятие которой немецкий социолог Ф. Теннис

противопоставлял понятию «общество», демонстрируя смену механизмов идентификации с традиционных этно-религиозных (диктуемых органической, ментальной «волей») на политико-экономические (производные от рациональной «воли») [4, с. 82], присущие обществу/нации как политической, а не этнической общности. Соборность в данном контексте понимается как глубокое нравственное единство органичное духовному коду общности и проявляемое в ценностях, смыслах, институтах (в российской специфике духовный код определяется ценностями православия, их идентификационным потенциалом), она противополжна «механистическому множеству» как «симулякру» единства общества. Это позволяет рассматривать ценностные и институциональные производные православной культуры (в частности, соборность, являющуюся одновременно ценностью и инструментом) не только как духовные феномены (духовно-религиозные ценности), но и как исторически обоснованные социально-политические ценности, которые восходят к «лучшим российским традициям культуры и политики. Сложная история, [религиозно-духовная парадигма – А.Т.], нужды обороны страны вместе с общинным укладом формировали соборность как характерную национальную черту русских людей» [8, с. 253].

Таким образом, соборность как религиозный и социально-политический феномен, происходящий из православно-духовного кода русского народа, представляет собой сложную интеграцию «коллективного бессознательного» и осознанного народного выбора. Исторически органичная духовно-православная основа, проявляющаяся в душе русской культуры, русских людей обеспечивает **«национальную духовную крепость»** общества в условиях цивилизационных переломов и переходов. В свете этого феномен соборности в условиях новейших цивилизационных вызовов и угроз, усиливающих кризисом глобализации, представляет эвристическую философскую и практическую значимость, открывая перспективы выхода из глобальных проблем человечества.

Литература

1. Аксаков К. С. Государство и народ / К. С. Аксаков / Составление и комментарии А. В. Белова; предисловие А. Д. Каплина / отв. ред. О. А. Платонов. М. : Институт русской цивилизации, 2009. 608 с.
2. Аксаков К. С. Литературная критика / К. С. Аксаков, И. С. Аксаков / составитель, вступит. статья и комментарий А.С. Курилова. М. : Современник, 1982. 383 с.

3. Гречко П. К. Идентичность – современные перспективы / П. К. Гречко // Ценности и смыслы. 2009. №2 (2). С. 38-53.
4. Западная социология / И.А. Громов, А.Ю. Мацкевич, В.А. Семенов / науч. ред. И.А. Громов. СПб., 1997. 372 с.
5. Киреевский И. В. Избранные статьи / И. В. Киреевский / Составитель В.А. Котельников. М. : Современник, 1984. 384 с.
6. Киреевский И. В. Полное собрание сочинений / И. В. Киреевский. М.: Типография Имперского Московского университета, 1911. Т.2. 296 с.
7. Самарин Ю. Ф. Избранные произведения / Ю.Ф. Самарин. М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОСПЭН), 1996. 608 с.
8. Современные проблемы Российского государства. Философские очерки / Коллектив авторов. Под общей редакцией В.Н. Шевченко. М.: Прогресс-Традиция, 2015. 186 с.
9. Спиридонова В.И. Эволюция идеи государства в западной и российской социально-философской мысли / В. И. Спиридонова; Рос. акад. наук, Инс-т философии. М.: ИФ РАН, 2008.
10. Федоров Н.Ф. Сочинения / [Вступит. статья, с. 5-50, примеч. и сост. С.Г. Семенов]. М.: Мысль, 1982, 711 с.
11. Хомяков А. С. Политические письма 1848 года / А.С. Хомяков // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 109-130.
12. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений / А.С. Хомяков. – М. : Университетская типография, 1900. Т. III. 504 с.
13. Хорос В. Г. К методологии цивилизационного анализа (по материалам проекта ИМЭМО РАН) / В. Г. Хорос // Цивилизации в глобализирующемся мире. Предварительные итоги междисциплинарного проекта / отв. ред. В.Г. Хорос. М. : ИМЭМО РАН, 2009. С. 4-12.
14. Vibert St. La ‘communaute’ des modernes. Etud comparative d’une idee-valeur polysemique en Russie et en Occident // Social Anthrology. P. 2000. Т. 8. № 3.

УДК 268

Татьяна Анатольевна Рудавина,
член епархиального отдела Губкинской епархии
по взаимодействию Церкви с обществом и СМИ,
магистрант 1 курса НИУ БелГУ,
направление «Теология»
rudatan@yandex.ru

Церковно-педагогическая культура: духовно-нравственное воспитание молодого поколения в условиях глобализации

Аннотация: В статье раскрывается церковно-педагогический потенциал в сфере духовно – нравственного воспитания молодого поколения и его практическая значимость в современной образовательной среде. Выводом является утверждение, что церковно-педагогическая культура способствует формированию созидательной аксиологической системы у молодежи, освоению смысловых ориентиров, формированию евангельского мировоззрения и позитивных поведенческих моделей.

Ключевые слова: Церковно-педагогическая культура; Церковь и молодежь; духовно-нравственное воспитание; молодежь и глобализация.

Tatyana Anatolyevna Rudavina,
member of the diocesan department of the Gubkin Diocese
for the interaction of the Church with society and the Media,
1st year of Master's Degree, Belgorod State University,
«Theology» direction
rudatan@yandex.ru

Church and pedagogical culture: spiritual and moral education of the younger generation in a globalized world

Abstract: The article reveals the church-pedagogical potential in the sphere of spiritual and moral education of the younger generation and its practical significance in the modern educational environment. The conclusion is the statement that church and pedagogical culture contributes to the construction of creative axiological system in youth,

the development of semantic guidelines, the formation of evangelical worldview and positive behavioral patterns.

Key words: Church and pedagogical culture; Church and youth; spiritual and moral education; youth and globalization.

В настоящее время российское общество пытаются дехристианизировать, интегрировать в систему глобальных ценностей с либеральным стандартом [9, с. 85], который, по сути, направлен на развитие эгоистической, замкнутой личности, приоритет земных, материальных интересов над высшими, духовными. Как отмечает А.Б. Ефимов, «сегодня по всему миру через рекламу, Интернет, телевидение, радио, СМИ агрессивно наступает зло со своими вечными идеями растления, стяжательства, насилия. Спрятаться от этого, живя в обычной социальной среде, невозможно, и наиболее подверженной соблазнам и порокам, пропагандируемым повсюду, оказывается молодежь» [3]. Она испытывает сегодня колоссальное информационное давление. В средствах массовой информации идет «пропаганда агрессии, насилия, наживы любой ценой, преступного образа жизни, прямая и косвенная реклама сексуальной вседозволенности, алкоголя, наркотиков» [2, с. 65].

В современном обществе катастрофически не хватает любви и взаимоуважения, внимания друг к другу, поэтому многие люди, в поисках этих человеческих качеств, приходят в Церковь, в надежде на то, что их выслушают, поймут, помогут. Это касается и молодежи, которая в период становления, поиска истин, самоопределения, авторитетов, твердой внутренней основы более всего подвержена влиянию извне, со стороны различных организаций (в т.ч. незаконных религиозных группировок, деструктивных и тоталитарных сект), поэтому Церковь должна помочь подросткам найти правильный путь [14]. Патриарх Кирилл отмечает, что «от того, как будет воспитываться молодежь, будет напрямую зависеть не только благополучие, а само существование суверенной России. От того как будут воспитываться сегодня молодые люди, зависит также и их счастье, счастье их семей» [6].

В связи с этим особую задачу, как всей Русской Православной Церкви, так и отдельно взятой общины, составляет духовно-нравственное, церковно-национальное воспитание детей, подростков. Сегодня одной из основных задач Церкви является миссия среди молодежи. Эта миссия предполагает, кроме прочего, работу Воскресных школ: каждый приход старается организовать как богослужебную, так и внебогослужебную деятельность с целью привлечения молодежи в храм.

Церковно – приходская Воскресная школа направлена на духовно-нравственное воспитание и развитие детей, которые будут способны противостоять искушениям свободой и индивидуализмом в условиях глобализационных процессов. Церковно-педагогическая культура имеет библейские основания и ориентируется на евангельские принципы.

В Воскресных школах осуществляют свою деятельность не только подготовленные катехизаторы и миссионеры, но и простые миряне, которым не чуждо духовное состояние молодого поколения. При этом, следует отметить, педагог-катехизатор должен иметь соответствующее образование, т.к. преподавание основ веры является весьма ответственным и серьезным делом. Катехизатор должен преподнести материал детям так, чтобы они восприняли его сердцем.

В школах воскресного дня с детьми, как правило, проводятся занятия по Закону Божию, по истории Церкви. Чтение Св. Писания и житий святых, их анализ оказывают на детей очень глубокое воздействие; услышанное ими сохраняется в их сердцах, как семя, которое со временем прорастет и даст плоды. На занятиях также обсуждаются интересующие молодежь темы, дети привлекаются к пономарскому служению, к клиросному послушанию, участвуют в различных мероприятиях социальной направленности, в творческих кружках. Многие приходы организуют паломнические поездки с детьми. Некоторые храмы присутствуют в интернет-пространстве, создают сайты храмов или странички в социальных сетях, например, в «Одноклассниках», «Контакте» и пр. Все это нацелено на то, чтобы заинтересовать молодое поколение православной верой, познакомить его с богатой православной культурой, приобщить молодежь к церковной жизни во Христе, в любви и единстве с другими людьми, т.е. привести ребенка к Богу.

Церковно – педагогическая культура базируется на основных положениях христианской христологии, триадологии, экклесиологии и сотериологии и нацелена на воспитание молодого поколения в контексте православной антропологии, в соответствии с которой начало личности есть образ Божий. Человек призван к обожению, вечной жизни и единению с Богом, уподоблению Творцу в его творческой активности, созидании мира. Подлинная свобода раскрывается лишь тогда, когда личность пребывает в Истине, во Христе. Спасение происходит в Церкви и через Церковь, глава которой – Христос. В связи с этим воспитание, формирование созидательной, высокодуховной личности должно происходить в лоне Матери – Церкви, которая одухотворит, оцерковит все стороны жизни человека. Оцерковление всех сфер деятельности подростка является лучшим средством к его духовному росту.

В современной светской школе дети не воспитываются в подлинной свободе, т.к. их внутреннее, глубоко – духовное воспитание, воспитание в Боге, в ней фактически оказывается отстраняемо на периферию воспитательно-образовательной системы и заглушено приоритетом рационалистического познания мира, подхода к миру. Ввиду отхода школы от Церкви, отрыва от духовности, светская школа оказывается не в состоянии бороться с негативным влиянием мира, либеральными интенциями глобализационного пространства [22]. Она подпадает под это влияние, испытывает огромное воздействие различных неблагоприятных факторов, а потому без помощи Церкви не может полноценно привить молодому подрастающему поколению истинные духовные ценности и задать точные, правильные, неискаженные ориентиры.

Церковно – педагогическая система воспитания направлена на наполнение жизни подростков православным содержанием, на придание христианского смысла жизни. Как отмечает Л.В. Сурова, церковно – педагогическая культура является культурой «преображения, направленной на прояснение образа Божия в человеке, явления Его миру посредством духовно-нравственного совершенствования человека в добродетели, в святости, в достижении даров Святого Духа» [16]. Если светская педагогическая система, как отмечает доктор педагогических наук Н.В. Маслов, «меняет свои ориентиры в зависимости от времени и задач, которые решаются на определенном историческом отрезке времени» [10], то церковная педагогика основана на незыблемых христианских идеалах, на неизменяемых евангельских принципах, которые даны нам Христом-Спасителем. Если в светской школе приоритетом является внешний мир, материальная сфера, рациональный путь познания мира, то в церковной школе приоритет – это внутренний мир, духовная сфера бытия, направленность сердца, духовные законы, заповеди Божии, относительно которых должна строиться человеческая жизнь.

Конечно же, рациональный подход не отрицается, как и развитие умственных способностей ребенка, однако, прежде всего, следует следить за устремлениями сердца детей, за их увлечениями и перенаправлять эти устремления с негативных сторон в положительную, созидательную сторону. Как говорит свт. Феофан Затворник, не ученость, а духовность должна быть в приоритете, т.к. «нет ничего ядовитее и гибельнее для духа христианской жизни, как научность и исключительная о ней забота. Она прямо ввергает в охлаждение, и потом может навсегда удержать в нем» [21, с. 44], поэтому, прежде всего, следует заботиться о направлении сердца и мысли, о духовности детей, а затем уже об их научных познани-

ях. Ибо человек, обладающий большими познаниями, но бездуховный, не воспитанный в добродетелях, предпочитает материальные интересы и следование биологическим инстинктам, он легко может поступиться интересами ближнего, а это несет опасность миру. Без воспитания духовного, христианского, без православного педагогического воздействия на сердце ребенка, на его внутренний мир, он постепенно духовно деградирует.

Церковно-педагогическая культура направлена на формирование целостной, гармоничной, созидательной личности. Каждый приход должен осознавать себя миссионерским, а каждый прихожанин должен осознавать себя миссионером и, соответственно, вести себя так, чтобы каждый вновь пришедший, каждый ребенок смог «найти в Церкви отзвук на свои искания и запросы и здесь опытным путем познать правду и силу Церкви» [22]. Каждый прихожанин должен понимать, что «все вместе мы – члены Христовы. Мы – и члены друг друга, мы – народ Божий, мы – Церковь Христа, Тело Христа» [1].

Привлечь молодежь в Церковь можно различными способами, но сложность заключается в том, чтобы удержать ее там. Здесь необходимо сказать о том, что дети, подростки весьма остро чувствуют фальшь, притворство, лукавство, поэтому если вдруг настоятель, катехизатор-педагог или прихожане говорят одно, а делают другое, т.е. их слова расходятся с делами, дети быстро почувствуют это расхождение и потеряют интерес к данному храму, причем такое отношение спроецируется и на всю Церковь, на православную веру. Поэтому весьма важно следить за своими словами, делами, необходимо действительно жить христианством, жить православной верой, быть христианином не на словах, а на деле; говорить с молодыми людьми всегда необходимо серьезно, честно, искренне, естественно, на понятном для них языке (но при этом избегать употребления специфичного молодежного сленга).

Также дети, молодежь будут заинтересована в церковно-приходской жизни, если взрослые прихожане предоставят им возможность проявить себя творчески, проявить свои знания и умения в христианской жизни, например, через социальное служение, выполнение определенных миссионерских поручений. Подростки хорошо ориентируются в медийном пространстве, а потому они могут заниматься созданием видеороликов на церковную тематику, «участвовать в форумах интернет-сети, готовить информационный материал для приходских стендов и местных СМИ, а также проводить мероприятия в среде невоцерковленной молодежи» [7]. Все это поможет молодежи на практике ощутить свое место в жизни как отдельного прихода, так и всей Церкви.

С самого раннего возраста детям нужно прививать благоговейное чувство к храму, как дому Божию, ведь храм – «это не еще одно место для развлечений, а что-то совершенно особое, требующее особенного поведения, некоторого усиления над собой» [12]. Свт. Тихон Задонский в своих трудах отмечал, что с самого рождения ребенку необходимо «всеивать семя правой веры и христианского благочестия» [20, с. 569, 573], воспитывая его по евангельским принципам [19, с. 495]. От того, что ребенок получил в детстве, зависит вся его жизнь и жизнь его рода: «чему обучено юное сердце в детстве, того до смерти и будет держаться» [17, с. 120]. Святитель убежден, что формирование у ребенка четких и ясных понятий о евангельских ценностях, раскрытия христианского отношения к окружающему миру, научение его самоконтролю и самоанализу, соотношению своих мыслей и поступков с Божьими заповедями, заповедями блаженства составляет суть церковно-педагогического процесса воспитания личности [18, с. 362].

Как отмечает протоиерей Георгий Иоффе, «православная вера, культура и благоговение Церкви – это свидетельство о Христе как о Воскресшем Господе и введение человека в мир Его Царства, открывающийся в совершении Евхаристии» [5]. Евхаристия является центром церковной жизни, на ней основывается вся жизнь прихода, поэтому каждый прихожанин, в т.ч. и дети, и молодежь, должны участвовать в Богослужениях, готовиться к принятию Св. Христовых Таин с чистой совестью и чистым сердцем. Литургическая жизнь является обязательным и необходимым элементом жизни человека. Она требует от каждого живого, молитвенного и деятельного участия в Богослужениях и постоянного осмысления, серьезного восприятия церковных служб, которые содержательно глубоки. Богослужение приобщает каждого из присутствующих к опыту совместной молитвы, оно преподает молящимся богословские истины, которые «усваиваются человеком и в дальнейшем переживаются им как нечто само собой разумеющееся» [13, с. 179].

При работе с детьми, молодежью важно учитывать их возрастные особенности, уровень религиозной информированности, способность к восприятию вероучения. К каждому ребенку нужен свой подход, но этот подход в любом случае должен строиться на евангельском принципе любви. Если мы хотим научить ребенка видеть в другом человеке образ Божий, то, прежде всего, нам необходимо видеть этот образ в самом ребенке, независимо от того, какого он склада ума, уровня развития, духовности.

Таким образом, цель церковно-педагогического воспитания «совпадает с целью и смыслом человеческой жизни и заключается в борьбе со страстями, развитии

духовных сил человека и направлении их к Богоуподоблению» [10], обожению. Вся церковно – педагогическая культура подчинена главной цели – приближению ребенка к Богу и спасению, чему способствует литургическая жизнь общины. В общине ребенок учится видеть в других людях, в каждом человеке образ Божий, учится любви к ближнему, в нем зреет чувство ответственности друг за друга, за окружающий мир. Церковно-педагогическая деятельность направлена на духовное воспитание молодежи в рамках христианского вероучения, на формирование христианских ценностных ориентиров, нравственных приоритетов, на то, чтобы направить ребенка на путь истины, добра и правды посредством воцерковления детей, приобщения к Богослужбной жизни, привлечения к христианскому служению, творческой активности [11, с. 242]. Основа церковно-педагогической культуры – это ее христоцентричность и экклесиологичность. Главное здесь – теосис, т.е. обожение, соединение со Христом, синергичное действие человека и Бога по спасению человека. Церковь стремится помочь подросткам, молодежи принять и понять Св. Писание, принять Христа, как Истину, Путь и Жизнь, и стать полноценным членом Церкви, как Тела Христова. Церковно – педагогическая культура предполагает участие детей, подростков в Богослужении, а также их активную внебогослужбную жизнь в рамках прихода, устроенную на евангельских началах и принципах. Итогом церковной воспитательно – образовательной работы является обретение ребенком православного мировоззрения и православных ценностей, оцерковление всех сторон его жизни, молитвенное делание и проявление любви к окружающим людям, созидательная духовно-нравственная жизнь [8].

В заключение можно сказать, что в настоящее время, в условиях меняющихся ценностных ориентиров, существования ложных идеалов, секулярных, антихристианских интенций, в условиях стремительно глобализирующегося мира трудно взрастить духовно – нравственное поколение с созидательной моделью поведения, «которое было бы заинтересовано в процветании своего государства, защите его интересов» [4, с. 199], а потому необходимо прививать молодежи высшие, евангельские ценностные ориентиры, мотивирующие ее деятельность и определяющие ее отношение к различным явлениям жизни и культуры [15]. Церковно-педагогическая культура – культура воспитания на евангельских основаниях. Своей сутью и содержанием она противостоит деструктивным веяниям в мире и предполагает духовное воспитание детей в свете Христовой Истины и православного мировоззрения и направлена на то, чтобы помочь им отворить двери своего сердца Богу и приобщить их к числу учеников Христовых.

Идейная проблематика церковно-педагогической культуры очерчена темой спасения, обожения, соединения со Христом и направлена на формирование целостной, гармоничной и созидательной личности, способной противостоять современным негативным антихристианским тенденциям.

Библиография

1. Анагностопулос С., протопр. Беседы о литургической жизни Церкви [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/besedy-o-liturgicheskoj-zhizni-tserkvi/ (дата обращения: 15.05.2022).
2. Гусев Г. В. История обучения и воспитания трезвости в православном образовании. – М.: Изд-во МГУ стали и сплавов, 2007. – 170 с.
3. Ефимов А.Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/ocherki-po-istorii-missionerstva-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/3_35 (дата обращения: 15.05.2022).
4. Заева О. Духовно-нравственное воспитание как основа национальной идентичности // Молодежь современной России: альтернативы выбора духовных и нравственных убеждений. – М.: ИНИОН РАН, 2010. – С. 198-204.
5. Иоффе Г., прот. Практическая миссиология [Электронный ресурс]. – URL: <http://azbyka.ru/katehizacija/prakticheskaya-missiologya.shtml#n4> (дата обращения: 18.05.2022).
6. Кирилл (Гундяев), Патриарх. От воспитания молодежи зависит само существование России [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/64231.html> (дата обращения: 18.05.2022).
7. Козорезов А., свящ. О работе с молодежью [Электронный ресурс]. – URL: <http://infomissia.ru/2013/01/24/2011-11-26-20-23-30/> (дата обращения: 18.05.2022).
8. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/2254> (дата обращения: 18.05.2022).
9. Левчук Д.Г., Потаповская О.М. Духовно-нравственное воспитание детей и молодежи России: комплексное решение проблемы. – 2-е изд., доп. – М.: Планета-2000, 2003. – 112 с.
10. Маслов Н.В. Православие как основа русской педагогики [Электронный ресурс]. – URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2006/11/10/pravoslavie_kak_osnova_russkoj_pedagogiki/ (дата обращения: 18.05.2022).

11. Миссиология. Учебное пособие / Издание 2-е исправл. и дополн. Отв. ред. свящ. А. Гинкель. – М.: Миссионерский отдел РПЦ, 2010. – 410 с.

12. Островская А. Заметки о воспитании детей в семье и в воскресной школе [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.eroshka.ru/news.php?item.1278.8> (дата обращения: 18.05.2022).

13. Островский К., прот. Организация приходской жизни: учебное пособие по предмету «Правовые основы деятельности прихода» для 5-го курса Коломенской Православной Духовной семинарии. – Красногорск: Изд-во Коломенской ПДС, 2013. – 198 с.

14. Попов Д., диак. Молодежь и Православие [Электронный ресурс]. – URL: <http://gazetakifa.ru/content/view/3920/> (дата обращения: 19.07.2018).

15. Стариков Ю. Православная культура и современная молодежь [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.rusobschina.ru/2010-11-06-17-48-35/531-2010-11-10-19-51-15> (дата обращения: 18.05.2022).

16. Сурова Л.В. Православная педагогика как общественное и духовное явление [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.synergia.itn.ru/kerigma/pedagog/surova/stat/pr-ped.htm> (дата обращения: 18.05.2022).

17. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: в 2 кн. Т. 2. – Изд-во Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. – 359 с.

18. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: в 2 кн. Т. 3. – Изд-во Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. – 420 с.

19. Тихон Задонский (Соколов), свт. Краткие нравоучительные слова / Собрание творений: в 5 т. – М.: Сестричество во имя свт. Игнатия Ставропольского, 2010. – Т. 5. – 988 с.

20. Тихон Задонский (Соколов), свт. Наставление о христианской обязанности родителей к детям и детей к родителям / Собрание творений: в 5 т. – М.: Сестричество во имя свт. Игнатия Ставропольского, 2003. – Т.1. – 800 с.

21. Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. – М.: Правило веры, 2008. – 606 с.

22. Шестун Е., прот. Современные проблемы православного образования [Электронный ресурс]. – URL: <https://uchebnikfree.com/osnovyi-pedagogiki/sovremennyye-problemyi-pravoslavnogo-43203.html> (дата обращения: 18.05.2022).

УДК 783

К.Н. Ползикова
Белгородский государственный институт
искусств и культуры
e-mail: kseniazemlyanaya@mail.ru

Т.Ю. Афанасьева
Белгородский государственный институт
искусств и культуры
e-mail: tessaf@mail.ru
научный руководитель – М.Д. Химич,
кандидат педагогических наук,
доцент кафедры музыкального образования
e-mail : elgrygorenko@mail.ru

Русская духовная хоровая музыка в творчестве композиторов

Аннотация: Статья посвящена одному из главных, на наш взгляд, вопросов формирования истинного восприятия духовных обычаев посредством духовной музыки. В статье рассматривается необходимость возрождения в современном обществе образцов музыкального фольклора и музыкальных традиций хоровой музыки в современном мире. Самым эффективным средством в этом случае является духовная музыка, которая продолжает играть немаловажную роль как в современном историческом пространстве, так и в творчестве композиторов, спустя несколько десятилетий, и оставляет глубокий след в душе подрастающего поколения.

Ключевые слова: Духовная музыка, мораль, традиции, композитор, песнопения, православие, церковный хор, вера, древнерусское пение.

K.N. Polzikova

Belgorod State institute of art and culture

e-mail: kseniazemlyanaya@mail.ru

O.R. Pervukhina

Belgorod State institute of art and culture

e-mail: sloika.sir@list.ru

Scientific supervisor – cps. associate professor of the

Department of musical education

M.D. Himich

e-mail: elgrygorenko@mail.ru

Russian spiritual choral music in the works of composers

Abstract: The article is devoted to one of the main issues in our opinion of the formation of a true perception of spiritual customs through sacred music. The article discusses the need for the revival in modern society of samples of musical folklore and musical traditions of choral music in the modern world. The most effective means in this case is spiritual music, which continues to play an important role both in the modern historical space and in the work of composers several decades later and leaves a deep mark on the soul of the younger generation.

Key words: Spiritual music, morality, traditions, composer, chants, Orthodoxy, church choir, faith, Old Russian singing.

Духовная музыка является одной из важных составляющих православной культуры.

В настоящее время духовная музыка претерпевает ряд существенных обновлений, происходит переосмысление духовных ценностей, обычаев и обрядов культуры прошлого столетия, поэтому особая важность состоит в познании обычаев и традиций русской Православной Церкви, истории возникновения православного музыкального наследия.

Как утверждал А.С. Пушкин, «древнерусское церковное пение есть, несомненно, одно из глубочайших произведений нашего народного творчества».

Произведения русских композиторов ценились лишь в узких кругах, единственным достоянием сословий того времени являлась церковная православная музыка-хорал без инструментального сопровождения.

Духовная музыка – это музыка, призывающая к вере и утверждающая религию. Становление духовной музыки связано с духовным наследием великих русских композиторов. Отсюда появление сочинений разных жанров, связанных с использованием различных музыкально – выразительных средств.

Но какая же роль отводилась этой музыке в творчестве русских композиторов? Занимала ли она главенствующую позицию? Какой след она оставила в сердцах людей? Получила ли отклик людей, понимающих такой жанр? Ответить на эти вопросы может только сама музыка разнообразием нот.

В биографиях композиторов – представителей духовной музыки – прослеживается вопрос ценности их духовной составляющей, ведь многие композиторы никогда не писали сочинения с духовной музыкой, не росли в стране или городе, где духовная культура была на высоком уровне, их не приучали к православным обрядам и обычаям с самого детства.

Многие композиторы находили ответы на интересующие вопросы о смысле бытия в именно в православии. Вот почему многие композиторы, которые считались гражданскими, писали о православных праздниках, о житие святых, однако и в гражданских музыкальных произведениях присутствовала тема православия, это доказательство того, что персонажи, как и сами композиторы, родились и воспитывались в духе православных традиций, веры.

Начало XX века подарило выдающегося композитора Г.В. Свиридова, творческий путь которого ознаменован созданием обработок для хора старинных обрядовых песен. Исконно национальное, колоритное творчество наполнено глубоким осмыслением действительности, ярким и многообразным выражением главной темы- темы Родины. Самобытный композитор наделенной природой всеми присущими качествами. Духовная тематика, на наш взгляд заняла весьма важную позицию в творчестве Г.В. Свиридова, наполненном глубоким пониманием реальности через призму православных обрядов, знаний, потому как композитор всю свою жизнь был предан православию. Именно в православии он находил те глубокие корни культурного наследия России, к которому сам устремлялся.

Он считал, что тот, кто прикоснется к книгам Священного Писания, остается с этим миром навсегда. Он отчетливо различал и праздное, и страшное, и по его словам боязнь Бога помогает в духовном возвышении. В биографический источниках Г.В. Свиридова можно найти сведения, описывающие его эмоции при прослушивании церковного хора, колокольного звона, призывающего к обще-

нию с Богом. Главной составляющей духовной музыки, как полагал Г.В. Свиридов, считалось единение Музыки и Слова. Из слова Господнего родилась целая Вселенная.

Колокольный звон, принятый композитором так близко к сердцу и считавшийся не просто звоном, а символом с сильным глубоким духовным, описывался им с разных сторон: это и гимн, написанный для колокола, как в песне «Край ты мой заброшенный», и скорбный звон, «Небо, как колокол», и традиционный пасхальный звон «На пасхе».

Г. В. Свиридов использовал духовную музыку не только в хоровых произведениях, но и в вокальных, например, «Петербургские песни».

Таким образом, церковное пение от одноголосья к многоголосью в настоящее время возвращает нас к своим истокам, но уже с переосмыслением многовековых традиций, духовной силы древних распевов и насыщения и оформления их в музыкальном плане.

Неоценим вклад в отечественную духовно-музыкальную культуру и в творчестве Дмитрия Степановича Бортнянского (1751-1825) – русского композитора и дирижера украинского происхождения. Воспитанник, а затем управляющий Придворной капеллой в городе Санкт-Петербург. Д.С. Бортнянский внес свой вклад в духовную музыку, в первую очередь, созданием авторских переложений древнейших церковных песнопений. Его композиторская деятельность в этой области особенно ярко выразилась в концертах, которых им написано и издано 50, из них 20 – двухорных. Историк русского церковного пения и критик русской духовно-музыкальной литературы В. Металлов отмечал, что «Д.С. Бортнянский не подражал своим предшественникам, но обладал уникальным природным дарованием и исконно-русским характером, что нашло веское отражение в его произведениях, ставших национальным достоянием, а музыкально-художественный контекст его творений отразился в соединении священного текста с духовной музыкой, что явилось исключительным вектором церковной музыки в России» [2, с 40]. В современный репертуар молодежных студенческих хоровых коллективов вошли такие произведения Д.С. Бортнянского как «Херувимская», «Отче наш», «Достоинство есть» и другие произведения композитора, обладающие большой музыкально-художественной ценностью.

Заявленная тема в творчестве композитора Д.С. Бортнянского отражается в молитвах, переработанных из Молитвослова и связанных с богослужебной деятельностью.

Наиболее ярко хвалебная тематика представлена в произведении Д.С. Бортнянского «Хвалите Господа с небес». За основу текста песнопения композитором были взяты первые строчки псалма 148: «Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних». История возникновения псалма 148 связана с возвращением иудеев из Вавилонского плена. Данный молитвенный текст выражает всеобщее ликование и благодарность иудейского народа за силу, данную Творцом для возведения Второго храма и восстановления государства. Царь Давид взывает всех воздать честь и хвалу имени Господню: князей и царей, людей всех сословий и возрастов, светил и морей, животных, рыб и небесных ангелов. Хвалительный псалом входит в утреннее богослужение, которое совершается сразу после вечернего, то есть вечером. Также любой христианин может совершать данный молебен в любое время суток, в рамках домашнего чтения. Псалом 148 обладает особым смыслом: христиане прославляют имя Господне за все сущее на земле, надеясь на будущее Его покровительство.

В данном трехголосном двухчастном песнопении Д.С. Бортнянский претворяет многие музыкальные приемы, характеризующие хвалебную тематику. Свобода и самобытность его творческих решений, в первую очередь, связана с поиском особого ладового колорита и экспериментами в области звуковой высотности. Музыкально-художественная композиторская интерпретация во многом сближает данное произведение со стилистическими особенностями партесного стиля. В средствах музыкальной выразительности преобладает современная интонационность. Композитор органично сочетает замысловатые гармонические обороты и простые мелодические конструкции. В припевной части можно проследить развитие темы, выраженной в антифонных переключках кварто-квинтовых созвучий женских голосов. Также музыкальной канве произведения присущи различные динамические и тембральные контрасты, плотное аккордовое изложение со словесно-звуковой синлабической зависимостью, единство установившихся и характерных для настоящего времени музыкальных составляющих, раскрывающих смысл произведения. Все вышеперечисленные характеристики и есть элементы музыкальной направленности, характерной для композиторской деятельности Д.С. Бортнянского, но и, в определенном смысле, дает представление о музыкальной направленности хвалебной тематики в целом. Таким образом, все средства музыкальной выразительности, представленные композитором в произведении «Хвалите Господа с небес», создают один характерный персонаж, зависящий от единого музыкального образа, с вектором на гимнистический стиль Созидателя.

Обращенное к внутреннему миру человека духовное композиторское творчество Д.С. Бортнянского способствует формированию эстетических и нравственных качеств обучающихся, гармоничному восприятию жизненных явлений.

Его сочинения становятся шедевром всемирно известного хорового творчества. Его цикл «Не отвержи мене во время старости» признан миллионами известных композиторов.

Однако не все дошло до наших дней, сохранились лишь некоторые рукописи, благодаря которым в основном и прославился С. Бортнянский.

Огромная роль принадлежит выдающемуся композитору, продолжателю духовной тематики А.Т. Гречанинову, ученику П.И. Чайковского и А.С. Аренского в Москве и Римского – Корсакова в Петербурге, написавшего большое количество сочинений для хоров при церкви.

Немаловажное значение в его композиторском творчестве сыграли разного рода песнопения – переложения традиционных духовных распевов для Русской Церкви, но много церковных произведений и собственного сочинения.

Как в обработках, так и в собственных духовных произведениях А.Т. Гречанинова использованы клише народного музыкального фольклора, но иногда он не боится подражать П.И. Чайковскому, который до глубины души был предан вере, любви к Богу за его идеальность, испытывая жалость к нему из-за перенесенных страданий, он уподоблял Богу с ныне живущими людьми, по мнению П.И. Чайковского, Бог жил с нами, он страдал так же, как мы. Композитор отстаивал точку зрения сохранения духовного наследия, сохранив традиционную сущность богослужебного пения, чтобы вернуть церкви ее традиции.

Русские композиторы-классики в своем творчестве очень часто обращались к знаменному распеву, характерная черта которого была видна в произведениях А.П. Бородина «Мужайся, княгиня», Римского-Корсакова в опере «Князь Игорь».

Широкое распространение получила церковная музыка в работах С.В. Рахманинова, включавшего в себя разнообразные жанры музыки, исключением не являлись и духовные произведения.

С.В. Рахманинов был не только композитором, он был наделен талантом дирижера и пианиста. Учился в Московской, затем в питерской консерватории, где проявлял свои профессиональные способности в музыке, замеченные гениальными представителями двадцатого столетия П. Чайковским, С. Танеевым, Ф.И. Шаляпиным.

С.В. Рахманинов начал свой творческий путь к духовной музыке с 1910 года, когда им создавалась литургия к опере «Иоанн Златоуст», на что огромное влияние оказала культура Древней Руси, элементы которой были распространены в Московской Синодальной школе.

В его сочинениях не было отсыла на знаменный или прочие литургические распевы. В некоторых его работах мы отчетливо можем прочувствовать теплоту, лиричность, например, «Иже Херувимы», но при этом прослеживаются нотки богослужебных традиций.

Большей строгостью в соблюдении церковных ритуалов отличались такие творения С.В. Рахманинова, как «Литургия Святого Иоанна Златоуста», и «Всенощное бдение».

Всю свою жизнь С.В. Рахманинов питал любовь к церковному пению. Его сочинения были давней его мечтой. «Литургия Святого Иоанна Златоуста» содержит фольклор, колокольный звон, написана в стиле знаменного распева, что доказывает ее истинную принадлежность к нации.

Рахманинова укоряли в несоблюдении церковных традиций в «Литургии», не приветствовались также эмоции, которые композитор чувствовал в его сочинениях.

В некоторых произведениях С.В. Рахманинова прослеживается характер исполнения на клиросе для благозвучия хора. Примером может служить кульминационный момент фрагмента «Единородный сыне».

По прошествии пяти лет С.В. Рахманинов завершает колоссальную работу над грандиозным сочинением в стиле знаменного распева «всенощное бдение», содержащую мотивы древних библейских сюжетов.

Дар композитора помог С.В. Рахманинову раскрыть в древних напевность проникновенность содержания, смысл духовности, изобилие оперных характеров и силу драматизма.

«Всенощное бдение» глубоким содержанием воссоединения народа друг с другом, соблюдения таинств покаяния - в этом и личное понимание С.В. Рахманиновым религии, возвеличивание Творца, непрестанные молитвы.

Такое произведение может быть написано только русским композитором.

У любого даже самого одаренного композитора едва найдется похожее произведение с выраженной стилистикой русского духа, пейзажами родных мест, сильным нравственным характером.

Природная характеристика Родины, из 15 песен которой с характерными распевками – знаменный, греческий, киевский, следующие 5 песен, по мнению

С.В. Рахманинова, являются обиходными за исключение «Приидите и поклонимся», где преобладает призыв к действию и звучит эпитафией.

Еще одно творение С.В. Рахманинова «Ныне отпускающе», подобно колыбельной, своего рода завершение цикла «Богородице Дева, радуйся», завершение «Вечерни».

Мягкие благозвучные напевы, схожие с молитвой сменяются колоритностью напева, мощными кульминационными моментами «Утрени», где кроются живые картины из мозаики и славянских былин.

Еще одна работа С.В. Рахманинова «Хвалите имя Господне», отличающееся убедительным звучанием музыкально – хоровой палитры, вещающая радость души человека, начинающего новый день.

Однако «Всенощное» все же было написано С.В. Рахманиновым для храмового исполнения и этот храм – вся Русь с голубыми куполами, с необъятными русскими полями, с изображением Святых на иконах, Русь, где объединены прошлое, настоящее и будущее.

Премьера «Всенощного» состоялась 23 марта 1915 года в Колонном зале Благородного собрания. Сочинение исполнялось четыре раза.

Знаменитые композиторы, дирижеры – представители духовного искусства Борисовского края, воспевающие русскую культуру, С.А. Дегтярев и Г.Я. Ломакин. И на их творческом пути творчестве духовная музыка была на первом плане.

Изучая биографию этих двух композиторов, их взлеты и падения в таком многообразном музыкальном искусстве, только восхищаешься их творчеством.

С.А. Дегтярев, и Г.Я. Ломакин кроме композиторской, общественной деятельности были еще и профессиональными педагогами.

Их жизненный путь связан с созданием капеллы Шереметева. Вклад С.А. Дегтярева в развитие духовного вокального искусства продолжил его единомышленник Г.Я. Ломакин. Благодаря ему, в капелле сложился один из выдающихся коллективов в России.

Нужно подчеркнуть, что Шереметев считался человеком, глубоко ценившим искусство, но чтобы не снизить престиж капеллы, приглашались знаменитые вокалисты, художники, музыканты.

Большое значение в развитии профессионального мастерства Г.Я. Ломакина и С.А. Дегтярева имело приглашение итальянского вокального искусства, которые уделяли большое внимание анализу жанровых композиций, схеме интонации и стилю исполнения. Итальянский композитор Франческо Арайя был приглашен в 1735 г. руководить Придворной капеллой. Впоследствии должность придворного

капельмейстера занимали Галуппи, Сартини др. Каждый из указанных деятелей хорового искусства смогли модернизировать хоровое пение в России, а также обогатить оперную музыку.

Стоит отметить, что их задача состояла не в разработке церковных песнопений, а в сочинении музыки к священным песнопениям. На концертах как основных формах воспроизведения трудов данных композиторов закладывались основы отечественного оперного искусства [3, с.132].

По данным белгородского исследователя Ю. Горяйнова, много лет занимавшегося анализом жизнеописания и деятельности С.А. Дегтярева и Г. Я. Ломакина, итальянцы сделали весомый вклад в русскую духовную музыку. Они внедрили сложные по звучанию духовные произведения и показали высокую культурную планку эмоционального вектора вышеупомянутых произведений.

Важным фактом является то, что даже на Родине С.А. Дегтярева активно следили за новизной вокально – хорового искусства, уровень исполнительского мастерства был там на высоком уровне. С.А. Дегтярев, как отмечали его современники, получил высококвалифицированное образование, учился в Москве, знал несколько языков и даже ездил за границу, что было доступно только студентам, обладающим мастерством вокалиста.

Согласно обычаям того времени в частности итальянскому языку С.А. Дегтярев обучался у певца - итальянца Барбарини, дирижера И. Фацциуса.

Г.Я. Ломакин напротив не имел таких привилегий. После получения начального вокального образования в хоре Николаевской церкви поселка Борисовка он попадает в капеллу графа Шереметева в Петербурге. Его заметил и поощрял его талант итальянский композитор Сапиенца, передавший ему профессиональное образование в области вокального искусства и дирижирования.

Капелла давала все возможности для улучшения знаний обучающихся. Впоследствии Г.Я. Ломакин входит в число величайших композиторов XIX века.

Таким образом, целенаправленно воспитываясь с детских лет вокально-хоровому искусству, и Дегтярев и Ломакин разными путями, но в равной степени получили разностороннее музыкальное образование, включающее в себя вокально-хоровые умения, музыкально-теоретические, инструментальные, композиторские, дирижерские и организационно-педагогические. При этом целью музыкального воспитания была исполнительская деятельность.

Дегтярев стал знаменитым, не только являясь первым переводчиком на русский язык и критиком работ итальянского композитора Винченцо Манфредини,

ведущим артистом оперы, тетра, но и создателем «Исторической хрестоматии церковного пения», однако его кредо было служение хоровому искусству, которое принесло ему славу и самые высокие результаты. Дегтярев написал много прекрасных произведений, преимущественно для церковных хоров.

Добившись таких вершин, которых не достиг ни один из крепостных музыкантов, он, однако, всю жизнь испытывал тяжесть своего несвободного положения, о чем свидетельствуют распоряжения графа Шереметева. Обещанная и годами ожидавшаяся вольная была дана сенатом (поскольку после смерти графа не обнаружилось необходимых документов) лишь в 1815 г. – через 2 года после смерти самого Дегтярева.

Дегтярев начал сочинять духовные концерты в конце 80-х гг. XVIII в. и писал их до самой смерти, несмотря на указ императора Павла I от 10 мая 1797 г. о запрете на исполнение запричастных концертов в церквях. Стиль произведений Дегтярева в целом типичен для рубежа XVIII и XIX вв.: в них преобладают 3-х и 4-х частные композиции, аккордово-гармонический склад чередуется с имитациями и фугированными формами.

С легкой руки А.И. Тургенева, историка, известного мемуариста, Степана Аникиевича Дегтярева (1766–1813), крепостного композитора Шереметевых, прозвали «русским Гайдном» за любовь к монументальным хоровым композициям.

Вопреки обстоятельствам жизни, но в соответствии с господствовавшей этикой музыки конца XVIII в., в сочинениях композитора преобладает мажорный гимнический тон (хотя весьма впечатляют моменты скорбной лирики его отдельных песнопений). Композиторский стиль Дегтярева тяготеет к классицизму, который автор перенял у мастеров итальянского музыкального письма. Величественная простота, продуманность и уравновешенность форм его произведений вызывают ассоциации с архитектурными ансамблями того времени. При всей сдержанности в них ощущается и трогательная чувствительность, легкая сентиментальность звучания.

Рассматривая духовные концерты Дегтярева, следует отметить, что композитор при сравнении с его современниками выделяется большим вниманием к тексту песнопений. В качестве основы для своих концертов он избирал стихиры, ирмосы, тропари канонов, в то время как большинство композиторов той эпохи предпочитало тексты, самостоятельно составленные из стихов Псалтири.

В настоящее время известны более 150 произведений Дегтярева, из них 76 духовных концертов на церковно-славянские тексты для хора без сопровождения, несколько Литургий, цикл всенощного бдения, несколько циклов ирмосов и мно-

жество одночастных песнопений для различных видов православных богослужений. Долгое время сочинения композитора не издавались. Тем не менее, они продолжали звучать в стенах православных храмов и распространялись в рукописном виде. Песнопения Дегтярева пользовались популярностью в Москве и ее провинциях в течение всего XIX в., а отдельные концерты исполняются в храмах и в концертных программах по сей день.

Все концертные песнопения Дегтярева требуют большого, хорошо обученного певческого коллектива. Они отличаются мастерством исполнения и эффективностью звучания.

Гавриил Якимович Ломакин возглавлял одну из лучших в России певческую капеллу графа Шереметева с 1830 по 1885 год. Но его имя, его дела, заслуги в музыкальной культуре России всё ещё мало известны, даже в среде профессиональных музыкантов. Большинство сочинений Г.Я. Ломакина как композитора связаны с церковной хоровой культурой. В большой мере и его хормейстерская деятельность находилась под влиянием церкви.

Ломакин написал 65 отдельных духовно-музыкальных сочинений, Литургию простого напева и Всенощное бдение знаменного распева (все опубликованы частным образом незадолго до его смерти), а также ряд светских хоров и обработок народных песен. Во многих его духовных сочинениях чувствуется влияние западноевропейской полифонии, которой он посвятил много внимания как исполнитель.

По поручению Львова Ломакин выполнил 4-голосные гармонизации одноголосных церковных распевов для изданий Придворной капеллы, впервые напечатанные в 1849-1852 гг. («Октоих» знаменного распева, «Воскресные утренние антифоны», «Утренья» (по содержанию – всенощное бдение), «Ирмосы воскресные, господским, богородичным и иным нарочитым праздникам» и «Продолжение ирмосов» греч. распева, «Ирмосы всея Великия Четырдесятницы и Страстной седмицы» сокращенного греч. распева). Корректировать готовые обработки ему помогал инспектор капеллы П.Е. Беликов, выполнявший также для Ломакина транскрипции песнопений из знаменных рукописей. Стиль гармонизаций Ломакина сложнее, чем в обработках П.И. Турчанинова или в «Обиходе», подготовленном П.М. Воротниковым в 1848 г., следуют традициям западноевропейской классики (особенно в каденциях). Этот стиль присущ и авторским произведениям Ломакина. Подготовка изданий капеллы стимулировала поиск особых гармонических средств, отражавших национальное своеобразие древнерусских распевов; в этой области деятельность Ломакина отвечает общим тенденциям

времени, выраженным в музыке и теоретических работах Глинки, Одоевского, В.В. Стасова, Н.М. Потулова, чьими советами пользовался Ломакин. К началу 60-х гг. XIX в. относятся его новые гармонизации песнопений Литургии Преподобных Даров и др. служб Великого поста, получившие одобрение, но не принятые Львовым и графом Шереметевым.

Духовная музыка составляет лучшее средство к устранению плохих мыслей и желаний. Она приводит душу в гармонию и настраивает её к высоким побуждениям, располагает к взаимной любви и единомыслию. Возрождение русской духовной музыки необходимо, так как есть потребность в обретении духовной гармонии и опоры, которая позволяет человеку выстоять в условиях возрастающего драматизма современной жизни.

Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что роль духовной музыки для отечественных композиторов очень велика и веским примером этому являются произведения, сохранившиеся до наших дней, а также возможность наслаждаться ими и в наше время.

Литература

1. Антология духовной музыкальной культуры Отечества: в 3 – х ч. Ч. 1. История, теория / сост. Т.В. Тарасова; АГИИК. Научно-информац. центр по культуре и искусству. - Барнаул: АГИИК, 2003. – 151 с.
2. Гарднер, И. Богослужбное пение Русской Православной Церкви: в 2 – х т. / И. Гарднер. Т.2. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2004. с. 127-140
3. История богослужбного пения : [Учеб. пособие] / В.И. Мартынов. - М. : Ред.-изд. отд. федерал. архивов; Русские огни, 1994. - 240 с.
4. Гуревич Е.Л. «История зарубежной музыки», М., Академия, 1999. - 320с.
5. Иларион (Керченский) епископ. Проповедь. Тайная Вечеря // Московская Патриархия. 2002. № 4. - С. 65-67.
6. Кошмина, И.В. Русская духовная музыка: пособие для студ. муз.– пед. училищ и вузов: в 2 кн. / И.В. Кошмина. – М.: Гуманит. изд. центр Владос, 2001. - Кн.1 .История. Стили. Жанры. - 224 с.
7. Лозовая И.Е., Шевчук Е.Ю. Церковное пение // Православная Энциклопедия: В 25-ти тт./ Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Том «Русская Православная Церковь». – М., 2000, с. 599–610.

8. Никитина Л.Д. «История русской музыки», М., Академия, 1999г – 272 с.
9. Металлов. В. Очерк истории православного церковного пения России. М., 1900. – С. 46.
10. Никитина Л.Д. «История русской музыки», М., Академия, 1999г – 272 с.
11. Никольский, А. Краткий очерк истории церковного пения в период I – X вв. / А. Никольский // О церковном пении: сборник [сост. О.В. Лада]. - М.: Лодья, 2001. - с.61.
12. Пигров К. Руководство хором. М.: Музыка, 1964. - С. 116.
13. Перепелицын П.Д. Богослужбное пение Православной Церкви. Сказание летописей о начале церковного пения в России. (17Хрестоматия).
14. Христианство и хоровая музыка: сборник научных статей / ред.-сост. Т.В. Тарасова. - Барнаул: АГИИК, 2002. – 125 с.
15. Чесноков П.Г. Хор и управление им: Пособие для хоровых дирижеров. М., 1961 - С. 39.
16. Целковников Б. М. Мировоззрение педагога – музыканта: в поисках смысла. М., 1999. - С. 91.

УДК 266

Мирошкин Михаил Владимирович, инок Михей
студент второго курса магистратуры БПДС (с м/н)
Россия, Орловская область, г. Орел
paradocs57@gmail.com

Становление миссиологии как науки в Русской Православной Церкви

Аннотация. В данной статье рассматривается исторический процесс становления миссиологии как науки в теологическом пространстве РПЦ. Рассматривается степень участия в этом процессе протестантской теологии, отмечается проблематика взаимодействия РПЦ с христианами иных конфессий и их миссиями на территориях соприкосновения интересов. К основным выводам можно отнести то, что миссиология заняла в теологии РПЦ свою нишу и продолжает своё дальнейшее развитие. Указываются возможные пути развития миссиологии и смежных дисциплин, а также некоторые конфликтные ситуации, требующие решения.

Ключевые слова: Миссия; миссиология; миссионерство; РПЦ.

Miroshkin Mikhail, monk Mihey
second-year master's student Belgorod Orthodox
Theological seminary (with missionary orientation)
Russia, Orel region, Orel
paradocs57@gmail.com

The formation of missiology as a science in the Russian Orthodox Church

Abstract. This article examines the historical process of the formation of missiology as a science in the theological space of the Russian Orthodox Church. The degree of participation of Protestant theology in this process is considered, the problems of interaction of the ROC with Christians of other faiths and their missions in the territories of contact of interests are noted. The main conclusions include the fact that missiology has occupied its niche in the theology of the ROC and continues its further development. Possible ways of development of missiology and related disciplines are indicated, as well as some conflict situations that need to be resolved.

Key words: Mission; missiology; missionary work; ROC

Необходимость возрождения миссионерской деятельности и становления миссиологии как теологической дисциплины в Русской Православной Церкви в полной мере проявила свою актуальность на открывшемся в девяностые годы XX века обширном поле свободной церковной деятельности.

На заседании Священного Синода РПЦ 6 октября 1995 года была утверждена «Концепция возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви».

Основными задачами концепции определены возрождение миссионерского служения во всех его формах и необходимость ответа на вызовы со стороны нуждающегося в духовном очищении современного общества.

Концепция возрождения миссионерской деятельности зафиксировала фундаментальные основы понимания православной миссии, а также выделила базовые принципы миссионерской деятельности:

- Принцип необходимости благовествования на языке местного населения (см. Деян. 2:1-9).

- Принцип универсальности миссии для всех народов, т. е. миссионерскому просвещению подлежит всякий народ без исключения (см. Деян. 10:34-35).

- Принцип церковной рецепции местных культурных форм (см. 1 Кор. 9:20-23).

- Принцип свободы во Христе (см. Ин. 8:32).

- Принцип канонического основания миссии (см. 2 Кор. 10:13, правила апостолов и соборов: Ап. 58; Шест. 19; Шест. 20; Сард. 11).

Кроме того, в концепции были выделены четыре формы миссионерского служения:

1. информационная миссия,
2. апологетическая миссия,
3. воспитательная миссия,
4. внешняя миссии

Определенные задачи каждой формы миссии возможны на любом из трёх уровней церковной жизни – приходском, епархиальном и общецерковном, в документе для каждого из уровней были обозначены основные задачи.

Позже, в концепции миссионерской деятельности РПЦ к обозначенным формам миссии была добавлена миссия примирения.

Разделение миссионерской деятельности на формы носит условный характер и необходимо скорее для удобства формирования миссионерской работы.

Поскольку для ведения миссионерской деятельности было необходимо говорить кадры, то для этого в церковных учебных заведениях вводилось преподавание миссионерских дисциплин. Для решения данной задачи в РПЦ началась разработка блока миссионерских дисциплин, первой из которых стала история миссии.

Миссиология как наука начала своё формирование более века назад в протестантской среде, а основателем миссиологии традиционно считается протестант — проф. Г. Варнек.

Хотя зарождение миссиологии и началось ещё в конце XIX века, однако, в дореволюционной России миссиология не успела выделиться в самостоятельную научную дисциплину. При этом сама миссионерская деятельность РПЦ после успехов прп. Макария Алтайского и свт. Иннокентия (Вениаминова) в XVIII веке начала новый виток своего развития и на рубеже XIX, в начале XX века велась достаточно активно.

В подтверждение этого можно привести примеры миссионерских изданий того времени: ежемесячный журнал «Миссионерское обозрение», выходивший с 1886 по 1916 годы; труд прп. Макария (Глухарева) «Мысли о способах к успешному распространению христианской веры в Российской державе», представляющий собой подробный план по организации миссионерской деятельности на территории страны; четырёхтомный труд иером. Дионисия (Валединского) (в последствии митр. Варшавского и Волынского и всея Польши) «Идеалы православно-русского инородческого миссионерства», в котором автор освещает миссионерскую деятельность РПЦ на примере наиболее известных русских миссионеров, а также касается способов и методов ведения миссионерской работы.

Немалое внимание миссионеров дореволюционной России уделялось и иноконфессиональному миссионерскому опыту. Так, прот. Т. Буткевич в своем докладе «О миссии католической и протестантской»[2] Священному Синоду достаточно подробно описывает обширный опыт католической и протестантской миссионерской деятельности, выражая желание перенять успешные наработки.

В связи с известными затруднениями в церковной жизни в России советского периода, когда шла речь о выживании Церкви, о развитии миссиологии как научной дисциплины не могло идти речи. В конце девяностых годов, накануне тысячелетия Крещения Руси, начались послабления со стороны государства в отношении Церкви. А после распада Советского Союза и падения коммунистической идеологии возрождение церковной жизни началось в полной мере, однако,

внешние условия уже принципиально отличались.

Согласно конституции, Российская Федерация является светским государством, «все религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом»[4] и РПЦ решает миссионерские задачи без государственной поддержки.

Миссионерский опыт, в значительной степени завязанный на симфонии между государством и Церковью в дореволюционной России, оказался мало пригоден для миссионерской деятельности в каноническом пространстве РПЦ в начале XXI века. Если до революции в Российской империи основной миссионерской задачей было противодействие многочисленным христианским сектам и расколам, а среди населения были популярны не требующие глубинной работы над собой протестантские воззрения [1], то в новейшее время качественный состав миссионерского поля сильно изменился не в лучшую сторону. Но самой серьёзной проблемой стал критический недостаток духовенства вообще и миссионеров в частности. Для подготовки миссионерских кадров необходимо было разрабатывать методологию миссии, способную достойно отвечать на актуальные вызовы современного общества.

Архиерейский собор 1994 года дал пространное определение «О православной миссии в современном мире». Центральными мыслями данного определения являются слова о том, что необходимо «созидать такой синтез целостной христианской культуры, который был бы творческим отображением вечной и неизменной истины Православия в постоянно меняющейся реальности»[10], и мысль о том, что «важной частью миссионерского служения Церкви должен стать ее вклад в культуру, искусство, науку и иные области народной жизни. В этой же связи надо рассматривать вклад Церкви в решение проблем экономики, экологии, миротворчества, устройства государственной и общественной жизни, а также участие православных христиан в общечеловеческих усилиях, направленных на разрешение этих проблем»[10]. Таким образом, были обозначены основные направления миссионерской деятельности.

В 1993 году на базе Санкт – Петербургской православной духовной академии было создано «отделение миссиологии, экуменизма и новых религиозных движений». Первые годы своего существования отделение миссиологии работало по исследовательскому, а не учебному направлению. Полный курс по миссиологии впервые в новейшей истории РПЦ был введён в 1998 – 1999 учебном году в духовной семинарии Санкт – Петербурга.

Начиная в 2006 году свой курс лекций по миссиологии, проф. А. Кураев говорил своим студентам следующее: «Первое, о чем я вас должен предупредить: мы вступаем в *terra incognita*. Ни вы, ни я не знаем, в чем должен состоять предмет под названием «миссиология»[5].

Столкнувшись с необходимостью преподавания ещё не до конца сформировавшейся дисциплины, проф. А. Кураев рассказывал учащимся о личном миссионерском опыте. Однако в своём бескомпромиссном стремлении найти в истории миссионерства актуальные для всех времен и народов миссионерские приемы проф. А. Кураев терпит неудачу[8]. Миссионерские приёмы, сработавшие в одно время в одном месте, часто не работали в другое время в другом месте.

В книге «Миссионерский кризис Православия» проф. А. Кураев исследует причины миссионерского кризиса Православия в России и, основываясь на свидетельствах известных миссионеров прошлых веков, приходит к выводу, что русская Церковь никогда не ставила миссионерство в круг приоритетных задач, более того — она и не могла их поставить по причине недостаточной грамотности клира и отсутствия учебных заведений, либо отсутствия миссионерского направления у церковных учебных заведений. Собственно миссией, по мнению Кураева, в русской церкви занимались энтузиасты-одиночки, многие из которых ныне прославлены в лике святых[6].

Следующим этапом становления преподавания миссиологии стал выпуск учебных пособий для преподавания предмета в духовных учебных заведениях.

Первой заокеанской ласточкой в этом направлении можно считать сборник «Православное богословие миссии сегодня» прот. Иакова Стамулиса, вышедшего в 1986 году в Америке и не утратившего своей актуальности. По понятным причинам, проблематика православной миссии в Америке в сборнике носит ярко выраженный характер.

В 1999 году в стенах СпбДА вышел «Сборник текстов по курсу «Миссиология» для православных духовных школ и богословских учебных заведений» прот. Владимира Федорова.

Преподаватель СпбДА, прот. Г. Иоффе как результат осмысления свободной 25-летней миссионерской деятельности Церкви выпускает сборник наработок «Практическая миссиология».

Учебное пособие по миссиологии под редакцией прот. А. Гинкеля, выпущенное в 2009 году на базе Белгородской Православной Духовной Семинарии Миссионерским отделом РПЦ, содержащее в себе три раздела – посвященные

истории, богословию и методологии миссии, имело в себе недостатки. В частности, проф. А. Кураев писал об них так: «три части учебника неравномерны и неравнокачественны»[7], причиной этому он объяснял тем, что «слишком разные люди пишут по-разному и о разном на страницах этого сборника»[7].

Через год в 2010 выходит второе издание данного учебного пособия, исправленное и доработанное. Главным отличием второго издания учебника явилось то, что авторы решили убрать из него раздел, посвященный истории миссии, но это не означает выведение предмета «история миссий» «за границы православной миссиологии. История миссий продолжает оставаться составной частью миссиологии как самостоятельного раздела систематического православного богословия. Необходимо отметить, что главным недостатком первого издания является как раз не избыточный объем исторического раздела, а его недопустимая ограниченность историей миссионерской деятельности лишь Русской Православной Церкви»[12].

Миссиология БПДС авторизована в РПЦ, вместе с тем, это первый опыт описания богословия миссии на русском языке: «раздел «Богословие миссии» является прежде всего миссиологической тематизацией содержания православного вероучения и опытом интерпретации ее результатов. Данный опыт следует признать в целом удачным, однако он явно недостаточен для дальнейшего развития миссиологии»[12].

В 2010 году свой курс лекций по миссиологии публикует заведующий кафедрой Истории Западных конфессий КДА В. М. Чернышов. Данный курс миссиологии в значительной степени несёт в себе аспект практического миссионерства.

В 2016 году выходит «Практическая миссиология» Якеменко Б. Г. Данная книга предлагает читателю ознакомиться с многолетним опытом миссионерской работы нескольких молодёжных организаций.

Таким образом, можно считать пробел отсутствия специальных курсов по миссиологии на данный момент устранённым. Конечно, это не значит, что формирование миссиологии как научной дисциплины и методик обучения миссионерским дисциплинам окончено, скорее наоборот, можно считать, что в развитии миссиологии и методов её преподавания пока только положен фундамент, на котором миссиологическим предметам и спецкурсам (таким как межрелигиозный диалог, миссия в интернет-пространстве направленная на разные самые религиозные и теософско – философские сообщества или контрмиссия, социальная миссия, противодействие сектам и расколам и т.п.) развитие ещё предстоит.

Для развития миссиологии в этом направлении необходимо проводить анализ актуальных вызовов по каждому отдельному направлению, а также анализировать степень проработанности имеющего свода знаний. В этом отношении законченным можно считать только содержательную сторону истории миссионерской деятельности РПЦ, но даже по истории миссии в рамках учебных планов могут даваться разные объемы информации.

Одной из задач православной миссиологии является выделение её уникальных особенностей. Для достижения этой цели и развития исторической миссиологии проф. С. Митько считает необходимым рассмотрение истории «католической и протестантской миссий, а также соответствующих миссиональных практик нехристианских религий. Поэтому православная историческая миссиология должна включать в себя сравнительную историю миссий»[12].

Проф. теологии иг. Серапион (Митько) в докторской диссертации на тему «Православная миссиология в системе теологического знания» обосновывает «не только возможность, но и необходимость становления миссиологии как самостоятельной теологической дисциплины. Разделяя миссиональную и миссиологическую проблематику, автор отмечает, что «носителем миссионального дискурса является, как правило, адресат миссии, а миссиологического ее актор»[11]. Исходя из этих соображений, важность разработки миссиологического направления для богословия РПЦ не может быть переоценена. По мысли автора, миссиональный дискурс шире миссиологического и охватывает все многообразие миссионерской литературы. Миссиологический дискурс мыслится как форма богословского знания.

Мы видим, что формирование миссиологии как научной дисциплины стало ответом на потребность осмысления накопленного в течении веков опыта успешного миссионерского служения и потребность развития миссионерской работы в отверстой двери (2 Кор. 2:12) новых реалий государственного строя России.

Ещё одним актуальным вызовом для деятельности миссий и структур РПЦ является сосуществование с иноконфессиональными христианами. Хотя миссию на постсоветском пространстве сами протестанты считают провалившейся, однако, на её осуществление были брошены значительные силы и средства.

После разрыва отношений между РПЦ и константинопольским патриархатом, а следом и созданием экзархата на территории Африки значительно выросла линия соприкосновения с районами деятельности иноконфессиональных миссий и уже сформировавшихся общин.

Одним из существенных вопросов взаимодействия будет вопрос прозелитизма. Хотя с теологической точки зрения прозелитизм для теологии, носящей экуменические идеи, является чуждым явлением, однако в миссионерской деятельности на местах проблема переманивания паствы имеет место быть.

Кроме того, отметим, что в некоторых ситуациях экуменические идеи декларируются на «верхах», а на местах, даже на территории постсоветского пространства, до сих пор возникают диспуты, в которых представители протестантских деноминаций пытаются доказать неправоту тех или иных позиций РПЦ. При этом никто из них не вспоминает об декларируемых в иноконфессиональных документах идеях самобытности поместных церквей.

Причины такого положения вещей на территории постсоветского пространства видятся в том, что, если находящийся на традиционно канонической для РПЦ территории протестантизм будет заявлять о том, что православные тоже спасаются, что у них своя самобытная, имеющая право на существование христианская традиция, которая вовсе не хуже, чем традиция протестантизма, то проповедующие такие идеи протестанты будут просто обречены на поглощение доминирующей Церковью. Прямым следствием этого является их обособленное существование, завязанное на идеи борьбы, в том числе борьбы за паству с доминирующей церковью.

Таким образом, можно сделать следующие выводы: хотя непосредственно миссионерская работа в лоне РПЦ развита не столь хорошо, как в протестантской среде, однако, накопленный к концу XX века опыт изучения истории православных миссий, начала свою трансформацию в миссиологию как науку. По причине наличия в Православии серьёзной догматической базы был начат процесс формирования богословия миссии. Параллельно с этим процессом началось формирование методологии миссии и методик преподавания миссиологии и смежных дисциплин. На данный момент можно говорить, что базовая структура православной миссиологии заняла своё место в системе теологических дисциплин РПЦ. При этом на неё не было воздействия со стороны иноконфессиональных миссиологий. Однако, текущее состояние православной миссиологии – это состояние развития, и миссиология как наука продолжает свое становление.

Литература

1. Айвазов И. Г. «Орловский миссионерский съезд в связи с вопросом о свободе совести» / И. Г. Айвазов [Электронный ресурс] – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/>

Ivan_Aivazov/orlovskij-missionerskij-s-ezd-v-svjazi-s-voprosom-o-svobode-sovesti/ (дата обращения: 22.09.2021)

2. Буткевич Т., прот. О миссии католической и протестантской: Доклад, прочитанный в заседании особого по миссионерским делам Совещания при Св. Синоде. 27-го марта 1908 г. и с вопросом о свободе совести» / Прот. Т. Буткевич [Электронный ресурс] – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Timofej_Butkevich/o-missii-katolicheskoi-i-protstantskoj/ (дата обращения: 22.09.2021)

3. Иоанн (Попов), архиеп. Миссия Церкви в православном понимании: экклезиологические и канонические обоснования / Иоанн (Попов), архиеп. [Электронный ресурс] – URL: <https://mission-center.com/missiya/34-materiali/13530-missiy-arhier-ioann-obosnovnie> (дата обращения: 22.09.2021)

4. Конституция Российской Федерации / [Электронный ресурс] — URL: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202007040001?index=5&rangeSize=1> (дата обращения: 28.10.2021)

5. Кураев А., проф. Лекции по миссиологии. / проф. А. Кураев [Электронный ресурс] — URL: <https://predanie.ru/kuraev-andrey-protodiakon/lekcii-po-missiiologii-2006-2007-gg/slushat/> (дата обращения: 15.09.2021)

6. Кураев А., проф. Миссионерский кризис Православия / проф. А. Кураев [Электронный ресурс] — URL: <https://predanie.ru/book/137687-missionerskiy-krizis-pravoslaviya/> (дата обращения: 27.02.2021)

7. Кураев А., проф. Отзыв на белгородский учебник / проф. А. Кураев [Электронный ресурс] — URL: <https://diak-kuraev.livejournal.com/41380.html> (дата обращения: 24.09.2021)

8. Кураев А., проф. Перестройка в Церковь / проф. А. Кураев [Электронный ресурс] — URL: <https://predanie.ru/book/80093-perestroyka-v-cerkov/> (дата обращения: 27.02.2021)

9. Миссиология. Учебное пособие. Издание 2-е, исправленное и дополненное / [Электронный ресурс] — URL: https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/missiologija-uchebnoe-posobie/1_2 (дата обращения: 16.09.2021)

10. О православной миссии в современном мире / [Электронный ресурс] — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/527258.html> (дата обращения: 22.09.2021)

11. Серапион (Митько) иг. Православная миссиология в системе теологического знания: дис. док. теол. наук. – Москва, 2019. – 373 с. Стр. 126

12. Серапион (Митько) иг. Структура современной православной миссиологии и перспективы ее развития // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2019. Том 8. № 1В. С. 320.

УДК 261.8

свящ. Александр Урсулов
магистрант 2 курса
Белгородской Православной Духовной семинарии

Православно-англиканский диалог в XX веке: основные темы и проблемные точки

Аннотация: Статья посвящена обзору контактов православных и англикан в XX столетии. Отмечены основные богословские темы межхристианского диалога, а также препятствия на его пути, главными из которых во второй половине столетия стали священнические и епископские рукоположения женщин, с чем не могла согласиться православная сторона. Выводом является утверждение о том, что либеральные веяния Англиканской церкви, связанные с гендерной политикой (рукоположением женщин и лиц нетрадиционной сексуальной ориентации), стали серьезной проблемой в сфере православно-англиканских взаимоотношений, и эта проблема осталась нерешенной к концу XX в. и лишь усугубилась в первые два десятилетия XXI в.

Ключевые слова: Православно-англиканский диалог; межхристианские контакты; Англиканская церковь и РПЦ; диалог с инославными; рукоположение женщин.

sacred. Alexander Ursulov
2nd year Master's student
Belgorod Orthodox Theological Seminary

Orthodox-Anglican Dialogue in the XX Century: key themes and points of concern

Abstract: This article reviews contacts between Orthodox and Anglicans in the twentieth century. The main theological themes of inter-Christian dialogue as well as the obstacles to it are noted, the main of which in the second half of the century were priestly and bishop ordinations of women, with which the Orthodox could not agree. The conclusion is that the liberal tendencies of the Anglican Church related to gender politics (ordination of women and persons of non-traditional sexual orientation) be-

came a serious problem in the field of Orthodox-Anglican relations, and this problem remained unresolved by the end of the twentieth century and only worsened in the first two decades of the twenty-first century.

Key words: Orthodox-Anglican dialogue; inter-Christian contacts; Anglican Church and Russian Orthodox Church; dialogue with non-Orthodox; ordination of women.

Стремление англиканских теологов к сближению с Православием в целом и с Русской Церковью в частности длится не одно столетие. Многие англиканские верующие уважительно относятся к Православию [24]. В XX веке православно-англиканские связи вышли на новый, официальный, уровень и были весьма плодотворными и эффективными на протяжении практически всего столетия.

В 1920 г. проходили заседания Ламбетской конференции, в которой принимали участие православные богословы Константинопольского Патриархата. На конференции англикане обратились ко всем христианам с призывом объединиться, а также признали отсутствие полноты в «39 статьях», на которых фактически базируется суммарное изложение веры англикан (Символ веры) [17]. Кроме того, англикане выразили согласие с решениями VII Вселенского Собора и с сакраментологией православия в отношении Евхаристии. При этом они согласились с неправильностью введения *Filioque*, но выразили несогласие с необходимостью изменить старую традицию и пожелали в дальнейшем произносить символ веры, принятый на Западе.

Со своей стороны, православные заявили о признании англиканского крещения, о стремлении к содружеству и объединению, но на основе догматического единства и согласия англиканских верующих с православным вероучением.

Через год англикане разработали документ, в котором были представлены условия для евхаристического общения между православными и англиканами [31], среди которых, в частности, было достижение единства во мнении по вопросам веры в целом, понимания роли Христа в деле спасения человека, веры в Него, как в Спасителя и Бога, на основе евангельского учения и Соборных правил (Вселенских Соборов); по вопросам библейского канона и важности Св. Предания; соответствия и следования древнему Символу веры (до внесения *Filioque*); а также по вопросам пневматологии, сакраментологии (таинств Евхаристии, священства и пр.); разнообразия обычаев, обрядов в Церкви; почитания икон [15, с. 312].

Несколько позже некоторые Поместные Церкви признали действительность англиканского священства [13]. Русская Православная Церковь не спешила вы-

сказывать свое мнение, считая, что необходимо более детально рассмотреть вопрос сближения православных и англикан.

В 1930 г. данный документ с условиями сближения все еще обсуждался в православно-англиканской среде и на очередной Ламбетской конференции [30], на которой было решено создать совместную богословскую комиссию с целью тщательного анализа расхождений и точек соприкосновения доктрин обоих христианских направлений. При этом англикане утверждали, что документ отражает мнение всего англиканского социума.

Православные, со своей стороны, заявили о необходимости официального признания священства таинством [15, с. 313] и приближения англиканского понимания Евхаристии к православному учению. В отношении причащения православных верующих англиканскими священниками было принято решение со стороны православных, в соответствии с которым данный вопрос должен решаться Синодом всей Православной Церкви, т.е. полнотой Церкви, а не отдельными Поместными Церквями.

Через год, в 1931 г., образованная православно-англиканская комиссия пришла к соглашениям по нескольким вопросам, например: в отношении Св. Предания и Св. Писания. Со стороны англикан было заявлено, что, как и говорят православные, Писание непосредственно связано с Преданием, которое соответствует евангельскому духу и хранимо Церковью. Кроме этого, англикане признали древний Символ веры (до внесения в него *Filioque* западными церквями и необоснованность, незаконность его добавления). Также комиссия рассматривала вопрос обычаев, они в итоге были разделены на обязательные для всех и необязательные. Была рассмотрена сакраментология, в итоге англикане признали, что таинствами у них считаются только Крещение и Евхаристия, но, тем не менее, они заявили о согласии признать таинствами 7 действий, как у православных.

В 1935 г. некоторые Поместные Православные Церкви заявили, что решение по действительности англиканского священства должно приниматься не отдельными Поместными Церквями, а всем православным сообществом, т.е. соборно [15, с. 314].

Следует отметить, что с начала XX века православные и англикане совершали совместные дружественные визиты, но в этих визитах, комиссиях, диалогах не принимала участия Русская Православная Церковь, это означало, что принятые решения и соглашения не могли получить статус общепризнанных и окончательных.

С 1939 г., когда началась Вторая мировая война, политическая ситуация на мировой арене осложнилась, что повлияло на контакты и встречи православных и англикан, они проходили нечасто. В годы войны англикане молились о русских и даже ходатайствовали перед своим правительством о предоставлении России финансовой, материальной помощи [15, с. 315].

В 1943 г. в СССР прибыла делегация Англиканской церкви [5, с. 27]. Представители Московской Патриархии в 1945 г. посетили англикан в рамках ответного визита. Англикане просили РПЦ создать комиссию, которая рассмотрела бы решения и результаты богословских переговоров и комиссий предыдущих лет. В 1948 г. в Москве было созвано совещание, на повестку дня которого, кроме прочих вопросов, был поднят и вопрос о сближении двух церквей, об англиканских хиротониях. Итогом совещания стали следующие выводы: православные богословы считали, что согласия отдельных англиканских иерархов на изменение «39 статей» по поводу таинств в соответствии с православным вероучением не достаточно. Признание отдельными Поместными Православными Церквями действительности англиканских хиротоний, по убеждению РПЦ, не является основанием для такого признания остальными Поместными Церквями. Эти вопросы, по мнению РПЦ, должны рассматриваться более тщательно, и причем не отдельными англиканскими епископами и богословами, а всеми пасторами соборно вместе с Главой Англиканской церкви. Тема сближения Православия и англикан должна рассматриваться также не отдельными православными Поместными Церквями, а всей полнотой Церкви, всем православным собором. При этом РПЦ в целом одобряла продолжение диалога с англиканами [19, с. 28-29]. Англикане с пониманием отнеслись к результатам совещаний богословов РПЦ.

В 1956 г. в Москве прошла совместная православно-англиканская встреча, итогом собеседования стало понимание того, что объединение двух Церквей, прежде всего, предусматривает единство в основных доктринальных вопросах. Как и на предыдущих конференциях, рассматривались темы соотношения Писания и Предания, авторитета и признания всех семи Вселенских Соборов, вопросы сакраментологии, мартирологии, почитания икон [20, с. 9-34]. Эта конференция показала, что и православные, и англикане стремятся к единству [3].

В 60-х годах XX века начинается новый этап православно-англиканского диалога. В 1962 г. представители Англиканской церкви посетили Москву и встречались с Патриархом Алексием I. В следующем году с дружеским визитом делегация РПЦ прибыла в США, там она встретила с представителями Епископальной церкви.

В 1964 г. состоялся визит Патриарха Алексия в Англию. В 1964 г. по предложению РПЦ на о. Родос прошло Всеправославное совещание, представители которого обсуждали в т.ч. и вопрос отношений с западными церквями, в частности с Англиканской церковью. В итоге было решено создать богословскую комиссию из богословов каждой Православной Церкви [7, с. 54]. В 1966 г. в Лондоне было проведено богословское совещание православных и англикан [1, с. 50].

Работа богословской комиссии совершалась в 1966 г. в Белграде (Сербия), через два года в Шамбези (Швейцария), затем там же продолжилась в 1970 г. и через год в Хельсинки (Финляндия). Результатом работы комиссии стала критика переговоров 20-30-х годов (точнее – итогов этих переговоров) со стороны православных богословов. В частности, претензия была высказана по поводу отсутствия у англикан единого авторитетного органа по вероучительным вопросам. Также вопросы у православных вызвал факт евхаристического общения англикан с методистами, лютеранами [8, с. 48].

В дальнейшем практически каждый год в разных городах и странах комиссия собиралась и решала какие-либо богословские вопросы. Так, в 1972 г. в СССР прибыли представители Епископальной церкви США. Поднимались такие темы: значение искупительной жертвы Иисуса Христа и Его Воскресения, познание Бога, действие Св. Духа в Церкви, богодухновенность и авторитет Св. Писания и Вселенских Соборов, Filioque и др. В 1973 г. в Оксфорде состоялись официальные двусторонние богословские дискуссии в рамках работы комиссии [11]. Итоги работы комиссии были представлены на конференции в Москве в 1976 г. в согласованном и опубликованном документе, который свидетельствует о достижении некоторого согласия по ряду тем (в частности, было признано, что Filioque вставили необоснованно, а потому эту вставку следует удалить [18, с. 50]), но при этом отмечает конкретные разногласия [32].

В 1977 г. в СССР прибыли делегаты Епископальной церкви США для богословских обсуждений. РПЦ выразила сожаление о сохранении Filioque и, особенно, по поводу ординации женщин. Если православные воспринимали ординации как незаконный разрыв с традицией, то большая часть англикан не видела в этом ничего предосудительного и считала это естественным церковным развитием [27]. Вопрос о женском священстве встал особенно остро [28].

В 1979 г. Америку посетила делегация РПЦ с целью богословских беседований, на которых в основном обсуждалась тема присутствия Церкви в мире, диапазон и возможности ее миссионерской деятельности.

Позже встречи и работа богословской комиссии продолжались в Англии, Швейцарии, Ирландии. В 1984 г. в Дублине был также согласован документ [32] по вопросам сакраментологии, экклесиологии, агиологии, по Filioque и понимания Предания. Что касается Вселенских Соборов, то англикане сомневались в необходимости признания пятого, шестого и седьмого Соборов. Также они «считали, что Англиканская Церковь не единственно истинная, но они верят в ее принадлежность ко Христовой Церкви. Православные настаивали на том, что греховность членов Церкви нельзя признавать свойством самой Церкви, что Православная Церковь является истинной и она неделима» [15, с. 319].

Православно-англиканские контакты и встреч продолжались, но с конца 70-х годов, кроме перечисленных препятствий на пути сближения, появились новые, связанные с либеральными тенденциями в западном мире, которые проявились, в частности, в ординациях женщин. С этой практикой категорически не согласны православные [15, с. 319]. Рукоположение женщин во священники и даже в епископы фактически свело православно-англиканские контакты к поверхностным, академическим связям без подлинного единства на основе согласия в вере. Следует отметить, что данное нововведение внесло раскол внутри самого англиканского сообщества.

Тем не менее, православные продолжали участвовать в диалоге с англиканами. В 1980 г. представители Православных Церквей, в т.ч. и РПЦ, прибыли с дружественным визитом на интронизацию Главы Англиканской церкви. Через пять лет на совместной встрече в Москве представители англиканского сообщества заявили, что религиозная жизнь в СССР вызывает большой интерес у англикан [9, с. 5].

В 1988 г. на Ламбетской конференции присутствовал представитель РПЦ. Генеральная конвенция Епископальной церкви в США в этом году приняла решение о возвращении к Символу веры без вставки Filioque. Встречи РПЦ с этой Церковью продолжились, было решено создать совместный комитет по сотрудничеству в сфере миссии, катехизации, благотворительности и с целью решения богословских проблем, поиска путей преодоления препятствий на пути к сближению. С 1990 г. по 2000 г. прошло 16 совещаний комитета, как в России, так и в Северной Америке, в ходе которых обсуждались вопросы понимания епископского служения, христианской миссии в современном мире, вопросы прозелитизма, а также природы Церкви [25, с. 608].

В 1989 г. в Финляндии состоялась встреча русских православных и англикан: была намечена программа дальнейшей работы в направлении рассмотрения во-

просов о Св. Троице, о Церкви, сформирована совместная комиссия, встречи представителей которой походили ежегодно в разных городах и странах. В 1990 г. в Москве представители Епископальной церкви подтвердили решение об удалении Filioque [22, с. 66].

В 1991 г. англикане и православные обменялись дружественными визитами. В 1992 и 1993 гг. Патриарх Московский посетил главу Епископальной церкви в США.

В 1998 г. православно-англиканская богословская комиссия приняла предварительное соглашение по экклесиологическим, триадологическим вопросам, а также по теме «Христос, человечество и Церковь».

Англиканская Церковь в течение всего XX века старалась распространять в английском обществе достоверную информацию о состоянии и положении православных христиан в мире и в России, а также прилагала усилия в деле ознакомления православных с учением Англиканской церкви [26]; стремилась к дружественным отношениям с РПЦ, организовывала встречи, паломничества, способствовала организации совместных мероприятий [12, с. 52]. Как отмечает Т.С. Соловьева, англикане всегда проявляли богословский интерес к Православию, а те англиканские богословы, которые были знакомы с творениями восточных отцов-подвижников, с восточной патристикой, «считали Православную Церковь неотъемлемой частью Святой Вселенской Апостольской Церкви» [23, с. 42]. Многие из них считали, что Англиканская церковь не права в своем мнении о святых, об иконопочитании, понимая их как идолопоклонство. Те богословы, которые детально изучили историю иконопочитания и иконоборчества, пришли к выводу о том, что иконопочитание не противоречит учению Единой Церкви. Также часть англиканских богословов считала недостатком Англиканской церкви отсутствие у нее должного почитания Пресвятой Богородицы и выражали уверенность, что православное вероучение является самым близким учению Древней Церкви [23, с. 49].

Богословы РПЦ, в ходе комиссий и конференций в течение XX столетия, указывали на то, что у англикан нет единого авторитетного органа, и это является для православных проблемой [2]. Также богословской проблемой стало различное понимание таинств, в частности Евхаристии, священства, и англиканская концепция Церкви [6, с. 66].

Необходимо сказать о том, что к концу XX века усилились глобализационные процессы, которые особо быстро протекают в Западном мире и естественным образом затрагивают и религиозную сферу. Глобализация породила ряд проблем, решение которых будет влиять на православно-англиканские отношения: это про-

блемы межполовых отношений, гендерной политики, значения института семьи, брака, проблемы биоэтики, эвтаназии, контроля над рождаемостью, проблемы абортов, экспериментов над плодом, пересадка органов и пр. [29].

Итак, первые три десятилетия XX в. имели официальный характер и положили начало регулярным контактам православных и англикан, детальному изучению вероучения и богослужения обеих Церквей. Англиканская церковь, по утверждению свт. Серафима (Соболева), всегда проявляла интерес к Православию [21]. Для большей части англикан важными являются взаимоотношения с православными христианами, эти англикане ознакомились с восточной патристикой и считают, что духовное учение восточных подвижников, аскетов и их подход к вере, к пониманию спасения весьма полезен для каждого человека [14].

В отличие от контактов первой половины XX в., с 1970-х годов эти контакты приобретают не столько богословское направление, сколько социальное, культурное [15, с. 319], но обе стороны нацелены на продолжение контактов. Серьезным препятствием на пути сближения РПЦ и Англиканской церкви стало рукоположение женщин во священники и в епископы. Не до конца разрешен вопрос определения значимости божественного и человеческого в Св. Писании, признания англиканами всех семи Вселенских Соборов. Вставка «Филиокве» не считается ересью. Нет четкого ответа со стороны англикан на вопрос, что они понимают под Телом и Кровью Христа (Евхаристия) [10, с. 53]. Англиканское вероучение до сих пор не имеет четкой определенности по многим теологическим вопросам и вероучительным аспектам. Введение женского священства, епископата (а позже и священства для гомосексуалистов), с точки зрения православного богословия, недопустимо (поэтому в настоящее время канонические контакты на официальном уровне с Англиканской церковью приостановлены, общение проходит на уровне культурно-социальной деятельности) [16].

Однако следует признать, что в течение XX века англикане пересмотрели многие свои доктрины. При этом изменения и правки внесли некоторые разногласия в среду англикан: не все были согласны с тем, что *Filioque* является необоснованной вставкой в Символ веры, с тем, что почитание святых и молитвы об умерших есть оправданный факт, не противоречащий Писанию, что обращение к Преданию необходимо, а потому не все англикане признали принятые соглашения [4].

Таким образом, XX столетие предлагает современным православным богословам хороший опыт ведения диалога с инославными [23, с. 54]. Несмотря на имеющиеся препятствия, Русская Православная Церковь готова вести диалог ис-

тины с англиканами [15, с. 322], при этом она надеется на то, что официальная позиция Англиканской церкви будет пересматриваться в сторону соответствия Преданию Древней Неразделенной Церкви.

Литература

1. Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские собеседования по вопросу об англиканском священстве между Англиканской и Русской Православной Церквами // ЖМП. – М., 1967. – № 7. – С. 45-53.

2. Василий (Кривошеин), архиеп. Богословский диалог между Православной Церковью и англиканским вероисповеданием и его проблемы [Электронный ресурс] // Азбука веры. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Krivoshein/bogoslovskij-dialog-mezhdu-pravoslavnoj-tserkovyu-i-anglikanskim-veroispovedaniem-i-ego-problemy/ (дата обращения: 21.12.2021).

3. Дудкин В.Л. Официальные контакты православных и англикан в первой половине XX века (до 1956 г.) [Электронный ресурс]. – URL: <https://bogoslov.ru/article/3065447> (дата обращения: 21.12.2021).

4. Дьяконов Н., свящ. Экуменические контакты Русской Православной Церкви с англиканами на протяжении XIX и XX веков [Электронный ресурс]. – URL: http://www.odinblago.ru/ekumenizm/ekumenicheskie_kontakti/ (дата обращения: 21.12.2021).

5. ЖМП. 1945. № 8. – С. 27-53.

6. ЖМП. 1956. № 6.

7. ЖМП. 1964. № 12.

8. ЖМП. 1967. № 6.

9. ЖМП. 1985. № 9.

10. Заболотский Н. Перспектива богословских собеседований между православными и англиканами на конференции 1956 года // ЖМП. – М., 1963. – № 4. – С. 53-58.

11. Зернов Н., Зернова М. Содружество святого мученика Албания и преподобного Сергия. Исторический очерк [Электронный ресурс]. – URL: <https://predanie.ru/book/219485-sobornost-sbornik-izbrannyh-statey-iz-zhurnala-sodruzhestva-sv-albaniya-i-prep-sergiya/> (дата обращения: 21.12.2021).

12. Иванов А. Из истории взаимоотношений Англиканской и Православной церквей // ЖМП. – 1954. – № 11. – С. 47-58.

13. Иларион (Алфеев), митр. История религий [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/istorija-religij/2_94 (дата обращения: 21.12.2021).

14. Кендал Гордон. Англиканская церковь [Электронный ресурс]. – URL: <https://predanie.ru/book/219485-sobornost-sbornik-izbrannyh-statey-iz-zhurnalasodruzhestva-sv-albaniya-i-prep-sergiya/> (дата обращения: 21.12.2021).

15. Лаврова П.В., Соловьева Т.С., Сперанская Е.С. Англикано-православные связи: богословские диалоги XVIII-XX вв. – М.: ЦНЦ Православная энциклопедия. – Т. 2. – С. 311-322.

16. Медоваров М. Об особенностях православно-англиканских связей прежде и теперь [Электронный ресурс]. – URL: <https://politconservatism.ru/articles/ob-osobennostyah-pravoslavno-anglikanskih-svyazej-prezhde-i-teper> (дата обращения: 21.12.2021).

17. Митрофанов В.П. 39 статей англиканского вероисповедания [Электронный ресурс] – URL: <https://em-england.ru/articles/culture/c05> (дата обращения: 21.12.2021).

18. Православно-англиканское собеседование в Москве 26 июля – 2 августа 1976 г. // ЖМП. – М., 1976. – № 11. – С. 45-51.

19. Резолюция Московского совещания 1948 г. по вопросу «Об англиканской иерархии» // ЖМП. – М., 1948. – Спец. номер. – С. 28-29.

20. Резюме собеседований русских православных и английских богословов, принятых на заседаниях 16-23 июля 1956 г. // ЖМП. – М., 1956. – № 9. – С. 9-34.

21. Серафим (Соболев), свт. К вопросу о соединении Англиканской церкви с Православной Церковью [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Sobolev/k-voprosu-o-soedinenii-anglikanskoj-tserkvi-s-pravoslavnoj-tserkovyu/ (дата обращения: 21.12.2021).

22. Собеседование по доктринальным вопросам // ЖМП. – М., 1990. – № 3.

23. Соловьева Т.С. Англиканская и Православная церкви в XIX в. // Поиски единства: Проблемы религиозного диалога в прошлом и настоящем. – М., 1997. – С. 37-55.

24. Соловьева Т.С. Из истории англикано-православного диалога в XIX веке [Электронный ресурс] // Альфа и омега, № 2 (16), Москва, 1998. – URL: <http://alioim.orthodoxy.ru/arch/016/016-solov.htm> (дата обращения: 21.12.2021).

25. Сперанская Е.С. Диалоги богословские Русской Православной Церкви. – М.: ЦНЦ Православная энциклопедия, 2006. – Т.14. – С. 604-618.

26. Федотов С.П. История диалога русской православной церкви и представителей «ассоциации восточных церквей» Англиканской церкви [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoriya-dialoga-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi-i-predstaviteley-assotsiatsii-vostochnyh-tserkvey-anglikanskoy-tserkvi> (дата обращения: 21.12.2021).

27. Хью Уайбру. Англикано-православный диалог: прошлое, настоящее и будущее (Доклад на конференции Содружества 1992 г.) [Электронный ресурс] // Соборность: сборник избранных статей из журнала Содружества св. Албания и преп. Сергия. – URL: <https://predanie.ru/book/219485-sobornost-sbornik-izbrannyh-statey-iz-zhurnala-sodruzhestva-sv-albaniya-i-prep-sergiya/> (дата обращения: 21.12.2021).

28. Шевченко Д. Женское священство в англиканстве [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.otechnik.narod.ru/sravnit6.htm> (дата обращения: 21.12.2021).

29. Christos Christakis, Rev. Dr. Orthodox and Anglicans in Dialogue [Электронный ресурс]. – URL: <https://publicorthodoxy.org/2020/10/02/orthodox-and-anglicans-in-dialogue/> (дата обращения: 21.12.2021).

30. Lambeth Occasional Reports 1931 – 8, 87. London: SPCK, 1948.

31. Terms of Intercommunion suggested between the Church of England and the Churches in Communion with her and the Eastern Orthodox Churches. In G.K.A. Bell. Documents on Christian Unity, First Series, 77–87. London, 1924.

32. The International Commission for the Anglican–Orthodox Theological Dialogue [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.anglicancommunion.org/ecumenism/ecumenical-dialogues/orthodox.aspx> (дата обращения: 21.12.2021).

УДК 27-75

Чекрыгин Дмитрий Алексеевич,
магистрант Белгородской духовной семинарии,
Россия, г. Белгород
dmytry.chek@gmail.com

Миссионерская деятельность архиепископа Камчатского, Курильского и Алеутского святителя Инокентия

Аннотация: Отец Иоанн, узнав о смерти супруги, принимает монашеский постриг и через недолгое время Священный Синод постановил образовать на островах Русской Америки самостоятельную епархию и назначить на эту новообразованную кафедру монаха Инокентия, который по завершении заседания был возведен в сан архимандрита. После принятия хиротонии 10 января 1841 г. святитель отправился принимать свои обязанности к берегам Аляски. В пределы своей епархии святитель прибыл лишь через 10 месяцев после хиротонии – 27 сентября 1841 г., где сразу приступил к управлению делами. Епископ всегда находил время для занятия с детьми. Особенно примечательно, что в данный период активно развивалось и храмостроительство на территории епархии. Епархия постепенно улучшалась и росла. Развитие епархии остановили политические события.

Ключевые слова: Миссия, алеуты, святитель, постриг в монахи, служение.

Chekrygin Dmitry Alekseevich
magistrant of the Belgorod Theological Seminary,
Russia, Belgorod
dmytry.chek@gmail.com

Missionary activity of the Archbishop of Kamchatka, Kuril and Aleut St. Inokenty

Abstract: Father John, upon learning of his wife's death, takes monastic vows and after a short time, the Holy Synod decided to form an independent diocese on the islands of Russian America, and to appoint Monk Innocent to this newly formed chair, who, at the end of the meeting, was elevated to the rank of archimandrite. After receiving ordination on January 10, 1841, the saint went to take his duties to the shores of

Alaska. The saint arrived within the boundaries of his diocese only 10 months after his ordination – on September 27, 1841, where he immediately began to manage affairs. The bishop always found time to study with the children. It is especially noteworthy that during this period, church building was actively developing on the territory of the diocese. The diocese gradually improved and grew. The development of the diocese was stopped by political events.

Key words: Mission, aleuts, saint, ministry, tonsured as a monk, training.

Продолжая исследование о служении св. Инокентия на поприще миссионера, самым значимым вопросом является период образования епархии и деятельность св. Инокентия в качестве епископа Камчатского, Курильского и Алеутского. При рассмотрении данного периода начать необходимо с причины, по которой был принят священный сан епископа. Это происходит в момент, когда о. Иоанн находился с делами в столице, ему пришла новость о том что, 25 ноября 1839 г. скончалась его жена Екатерина. Позже убедившись в том, что его дети окружены заботой и вниманием о. Иоанн поддался на уговоры св. Синода и принял предложенный ему монашеский постриг.

Покровителем в монашеском делании о. Иоанна стал святитель Иннокентий (Кульчицкий) – первый архиерей иркутской кафедры. Постриг же состоялся 29 ноября 1840 г. – его возглавил друг и наставник о. Иоанна – митр. Филарет (Дроздов). На следующий день, 30 ноября 1840 г., св. Синод постановил образовать на островах Русской Америки самостоятельную епархию и назначить на эту новообразованную кафедру монаха Иннокентия, который по завершении заседания был возведен в сан архимандрита.

В декабре 1840 г. священник-миссионер был удостоен аудиенции у императора. Николай Первый желал лично беседовать с о. Иннокентием и после этой беседы, спустя две недели, император утвердил решение Синода о создании новой епархии. И уже 15 декабря 1840 г. в Казанском соборе Санкт-Петербурга архимандрит Иннокентий был хиротонисан во епископа Камчатского, Курильского и Алеутского.

И сразу после принятия хиротонии 10 января 1841 г. святитель отправился принимать свои обязанности к берегам Аляски. После отъезда из Санкт-Петербурга святитель некоторое время пробыл в Москве, где принимал пожертвования для храмов Русской Америки, знакомился и изучал уставы и устройство

общежития монастырей Москвы. Поскольку духовное образование на Аляске ещё не было развито должным образом, новообразованная епархия нуждалась в духовенстве. Здесь святитель отобрал двух священников из числа тех, которые выразили желание ехать с ним. По пути из Москвы на Камчатку епископ по пути заезжал в города и посещал епархии, где он перенимал богатый опыт в управлении паствой от местных архиереев, прислушивался к их советам. Продолжая укомплектовывать кадрами епархию, набрал себе в подчинение еще 11 человек из духовенства [1; 145].

В пределы своей епархии святитель прибыл лишь через 10 месяцев после хиротонии – 27 сентября 1841 г., где сразу приступил к управлению делами. Свою деятельность святитель начал с создания Аляскинского Духовного правления, которое было призвано разрешать кадровые и административные вопросы духовенства епархии [6; 149]. Кроме того, в сане епископа святитель не только не оставил своего миссионерского служения, но принялся за него еще с большим горением. Проповедуя, он совершал длительные путешествия по епархии, охватившей территорию Аляски, Камчатку, Курильские острова и побережье Охотского моря. В связи с протяженностью территории и суровым климатом на территории епархии один её объезд длился от 8 месяцев до полутора года. Только в первые 10 лет служения святитель объехал свою епархию 4 раза. Основной целью архиерея на Аляске было устройство и регулирование работы миссии. Святителю Иннокентию удалось не только восстановить, но и четко наладить работу, о чём он написал в 1848 г. в своем докладе обер-прокурору Протасову [7; 270].

Свою деятельность святитель начал с создания Аляскинского Духовного правления, которое было призвано разрешать кадровые и административные вопросы духовенства епархии. Создание такого органа управления упрощало документооборот и рассмотрение ходатайств епархии, а близость архиерея делало значительно быстрее принятие решений по всем вопросам. Очень важно отметить и то, что изменился порядок и материального обеспечения приходов епархии. По новому порядку средства, выделенные на содержание епархии, распределялись духовным правлением. Таким образом, духовенство епархии освободилось от влияния на их проповедь светских лиц из управления Российско-Американской кампании, которая прежде держала духовенство в острой финансовой зависимости.

Святитель считал, что для просвещения народов Аляски необходимы постоянные миссии в глубине самого материка. Последовательно, за первые пять лет устройства Американской миссии святитель Иннокентий открыл три новых мис-

сионерских стана на полуострове: Нушагакская (1842 г., на р. Нушагак), Квихпакская (1844 г., в с. Икогмют, на р. Юкон или Квихпак) и Кенайская (1845 г., на полуострове Кенай). Отличительной чертой этих миссий стало их расположение в местах, где почти не было населения, которое исповедовало бы Христианство. Для того, чтобы проповедь была понятна всем народностям, святитель обязывал духовенство не только произносить проповеди на местных языках и наречиях, но и переводить богослужебные тексты, молитвословия, катехизис и св. Писание. Для этого все священнослужители, в т.ч. и приезжающие из России, обязательно изучали язык местного населения [4; 27-30].

На протяжении всего своего служения святитель Иннокентий уделял большое внимание воспитанию и обучению детей новопросвещенных народов, и принимал в этом всегда непосредственное участие [7; 113]. К 1842 г. при каждом храме Аляски действовала церковноприходская школа. Помимо Священного Писания в них преподавалась славянская грамматика, учились правила поведения и обязанности христианина, церковное богослужебное пение [7; 114].

Для того, чтобы воспитанники церковно-приходских школ впоследствии могли стать священнослужителями и миссионерами, было решено открыть духовную семинарию. Для устройства семинарии в 1844 году было решено объединить два духовных училища, устроенных святителем в Новоархангельске, и материковой части епархии – г. Петропавловск. Местом устройства семинарии стал центр епархии – г. Новоархангельск. Для семинаристов было выстроено отдельное здание на архиерейском дворе. Деньги на материальное обеспечение семинарии выделялись Св. Синодом. Учебный план семинарии был составлен по примеру семинарии г. Иркутска, которая прежде готовила миссионеров на все северные территории страны. Особенностью семинарии стало изучение не только языков местных наречий, но и углубленное изучение медицины.

На воспитанников и выпускников семинарии возлагались большие надежды – именно они должны были укомплектовать штат епархии и продолжить дело миссионеров, приехавших сюда из России. Однако возложенные на воспитанников и выпускников семинарии большие надежды не оправдались. В силу особенностей развития местных народностей, лишь у немногих находились качества для пастырского и миссионерского служения. Уровень духовности местного населения был слабым, а из-за особенностей умственного развития большинство воспитанников не смогло освоить преподаваемую им программу. Вследствие этого так и не была разрешена кадровая проблема приходов Аляски.

Следует заметить, что одним из отличительных моментов в деятельности владыки, было то, что, несмотря на заботы о епархии, епископ всегда находил время для занятия с детьми. Устроенные им Церковные школы способствовали не только повышению качества культуры и образования на острове, но и способствовало распространению и укреплению позиций христианства среди коренных народов. В Новоархангельске, при храме Архангела Михаила, построенном в 1848-1849 гг. по проекту святителя Иннокентия были устроены библиотека и приют для детей-сирот. В окрестностях города был выстроен по указанию святителя еще один храм – во имя Живоначальной Троицы в 1849 г. его прихожанами являлись индейцы-тлинкиты, проживающие за городской стеной [7; 158].

Следует отметить, что как упоминалось выше, из-за суровости условий жизни всего к 1850 г. на Аляске действовало девять церквей, к которым было прикреплено 35 часовен, четыре из которых были уже самостоятельными приходами, и это уже было высоким пастырским достижением в этих местах. Большая часть церквей и часовен были новыми, устроенными в период пребывания здесь святителя Иннокентия. К этим приходам, по состоянию на 1860 г. относилось 12007 христиан: «из них русских 784 (576 мужчин и 208 женщин), креолов 1676 (соответственно 853 и 823), алеутов – 4391, кускоквигмютов – 1395 и т.д.» [10; 240].

На весьма обширную территорию с многочисленной паствой приходилось всего девять священников, два диакона и около 20 псаломщиков [3; 34].

Продолжая наше исследование, мы остановимся на том факте, что св. Синод спустя 2 года деятельности св. Иннокентия в сане епископа добавил в состав епархии также область Якутии [4; 10]. И как следовало понимать – это была огромная территория не освоенных земель, где проживало около двухсот тысяч местных жителей, во многих районах которой, еще не ступала нога миссионера [5; 51]. За этим последовал указ Синода о перенесении кафедры в г. Якутск, где в Спасском монастыре была устроена архиерейская резиденция. Это решение стало неслучайным, поскольку положение в области было плачевным: согласно сведениям на 1821 г. весь клир Якутской области состоял из 2 протоиереев, 38 священников, 6 диаконов, 27 дьячков и 40 пономарей [11; 20]. И в связи с этим священнослужители на данной территории были вынуждены обслуживать огромные территории – посещая прихожан, они преодолевали территории свыше 500 км. В связи с данными обстоятельствами в отдаленных участках своих приходов они появлялись один раз в год, что негативно отражалось на духовном состоянии паствы. В среднем на одного священника приходилось около 4000 человек прихожан.

В связи с данной проблемой и с целью хоть как-то изменить ситуацию в более благоприятную сторону, епископ Иннокентий вынужден был искать поддержки у местных властей. 5 июня 1852 г. епископ Иннокентий представил возглавлявшему на тот момент земли восточной Сибири генерал-губернатору Н. Муравьеву-Амурскому «Записку о разных предметах, касающихся церквей и причтов по Якутской области» [6]. Данное письмо представляло собой проект устройства церковной жизни на территориях Восточной Сибири и Русской Америки, а также привлечения новых священников-миссионеров.

Перейдем теперь к другой стороне миссии святителя Иннокентия, это – богослужение на якутском языке, которое возымело огромное значение в вопросе просвещения народов Якутии. После того как это случилось, якуты массово изъявляли желание креститься. Далее просвещение народов Якутии приобрело свой размах в 1855 году, когда Святейший Синод был вынужден разрешить духовенству совершать массовые крещения.

Особенно примечательно, что в данный период активно развивалось и храмо-строительство на территории этого края. А в большинстве деревень возводились часовни, в которых был устроен алтарь, а к концу XIX в. почти все они были освящены по чину храма.

Происходящие перемены в церковной жизни Якутии требовали пристального внимания и постоянного присутствия святителя. Данные обстоятельства не позволяли ему надолго покидать Якутск, что несомненно шло в ущерб приходам, которые находились на Аляске. В 1857 г. он совершил свою последнюю поездку на Аляску с целью обозрения приходов.

Дальнейшее развитие событий привело к тому, что в 1858 году епархию ждало очередное одно укрупнение – в ее состав вошли территории Амурского края, что увеличило территорию на 449 500 км [2; 16]. И принимая во внимание отдаленность Амурского края от резиденции, а также огромную территорию епархии, каждая из которых требовала личного присутствия архиепископа для решения накопившихся вопросов, святитель ходатайствовал перед св. Синодом о учреждении викариатств в его епархии. Для большего удобства в перемещении святитель пожелал перенести кафедру епархии на Амур и подготовил для Синода проект [1; 149]. В дальнейшем, рассмотрев все прошения святителя Иннокентия, св. Синод в 1858 г. благословил считать кафедрой архиепископа Камчатского, Курильского и Алеутского архиерея г. Благовещенск. Таким образом, была перенесена кафедра в г. Благовещенск, был заложен новый храм в честь Благовещения Пресвятой

Богородицы. В дальнейшем только за один год в крае было построено и освящено 11 храмов, а за последующие 5 лет их количество в Приамурье достигло 28. Строительство храмов на территории этого края являлось ярким, необычным событием – до сих пор здесь не было ни одного храма и часовни [9; 65].

Далее на развитие епархии и миссионерского служения повлияли политические события XIX века – это продажа Аляски. Данное историческое решение явилось страшным ударом для молодой, еще неокрепшей Церкви на русских окраинах. Святитель Иннокентий, понимавший, что устроенная его трудами церковь нуждалась в обеспечении и заботе извне, поэтому был очень расстроен этой новостью. После перехода Аляски под юрисдикцию США Русская Православная Церковь смогла сохранить все материальное имущество, ранее принадлежавшее ей. Однако в целом положение церкви значительно ухудшилось [8; 229].

Святитель Иннокентий как общественный деятель и любящий свою отчизну человек активно участвовал и в общественно-политической жизни общества. Своими трудами на благо Родины святитель заслужил себе высокий, а местами и непререкаемый авторитет среди ближайшего окружения генерал-губернатора Сибири Н.Н. Муравьева-Амурского. Многие мысли Иннокентия о необходимости изменений в положении духовенства и его роли в обществе вошли в официальные документы генерал-губернатора Восточной Сибири.

Таким образом, в 1867 г. закончился период рассвета православной миссии на Аляске. Однако православие здесь утвердилось и окрепло, во многом благодаря стараниям Св. Иннокентия, который способствовал просвещению населения на этих территориях и заботился о пастве Русской Америки даже будучи уже митрополитом Московским.

Литература

1. Архимандрит Евлогий (Смирнов). Жизнь и апостольские труды митрополита Иннокентия (Вениаминова) (1797–1879). – ЖМП, 1975, № 3, с. 58–65.
2. Барсуков, И.П. Творения Иннокентия митрополита Московского. Книга вторая. [электронный ресурс]. / И.П. Барсуков // Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Innokentij_Moskovskij/tvorenija-innokentija-mitropolita-moskovskogo-kniga-vtoraja/
3. Барсуков, И.П. Иннокентий, Митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. [электронный ресурс] // Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/18554/01003596109.pdf>

4. Григорьев, Д. прот. От древнего Валаама до Нового Света. Русская Православная Миссия в Северной Америке. – М., 2007. – С. 27 – 28.
5. Гуляева, Е.П. Деятельность святителя Иннокентия (Вениаминова) по изданию переводов церковных книг на якутский язык в Москве в 1853 – 1859 гг. – М., 2013.
6. Иванов, А. Православие в Америке ЖМП. – М., 1955. – № 1.
7. Иннокентий (Вениаминов), митр. Записка о разных предметах, касающихся церкви и причтов по Якутской области. Научное наследие России. – <http://books.e-heritage.ru/book/10071786>.
8. Климент (Капалин), митр. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 г. – М., 2009. – С. 149.
9. Максим (Рыжов), игумен. Русский человек: Апостол северных народов святитель Иннокентий, митрополит Московский. – М.: Изд – во Русской православной Церкви, 2012. – 224 с.
10. Фёдорова, С.Г. Русское население Аляски и Калифорнии. - Москва : Наука, 1971. – 260 с.
11. Фиалкин В. Святитель Иннокентий, митрополит Московский, и его миссионерская деятельность-ЖМП, 1979, № 3, с 70–71; № 4, с. 73–77; № 5, с. 73–77; № 6, с. 68 –77.
12. Шишигин, Е.С. Якутская епархия (краткий исторический очерк и проблемы возрождения). – Мирный: Мирнинская городская типография, 1997. - 80 с.

МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «СЕКУЛЯРНЫЙ МИР И РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ: ИСТОРИЯ, ВЗАИМООТНОШЕНИЯ, СОВРЕМЕННАЯ СИТУАЦИЯ» (13 АПРЕЛЯ 2022 ГОДА)

УДК 27-75

Колесников Сергей Александрович,
Доктор филологических наук,
проректор по научной работе БПДС

Мир и богословие: аспекты богословского наследия В.Н. Лосского

Аннотация: Мир и богословие могут быть соотнесены в самых разных областях, и богословский опыт известного православного богослова В.Н. Лосского в полной мере доказывает этот тезис. В статье рассматриваются самые разные проекты взаимодействия богословия и мира – образовательные, издательские, научно-популяризаторские и многое другое.

Ключевые слова: Православие и мир, В.Н. Лосский, богословская система.

Kolesnikov Sergey Alexandrovich,
Doctor of Philology,
Vice-Rector for Scientific Work of BPDS

The World and theology: aspects of V.N. Lossky's Theological Heritage

Abstract: The world and theology can be correlated in a variety of fields, and the theological experience of the famous Orthodox theologian V.N. Lossky fully proves this thesis. The article discusses a variety of projects of interaction between theology and the world – educational, publishing, scientific and popularization, and much more.

Key words: Orthodoxy and the world, V.N. Lossky, theological system.

Показательно, что вхождение в профессиональное богословское – или теоло-

гическое – сообщество для Лосского становится возможным с активацией своей собственной тематики, неразрывно связанной с мистическим православным богословием. Выход Лосского на уровень признанного французской теологии предстает таким знаменательным событием, что современники описывали его богословские выступления с осознанием переломного этапа в отношении к православию в западных теологических кругах: в декабре 1942 года «группа католических профессоров устроила публичные лекции на place de la Sorbonne и поручила Володе Лосскому курс о восточной мистике. Это первый раз, что о таком важном предмете говорит православный» [Пасхальный свет, 2014, 288]. Именно мистическое богословие, тема апофатического не-знания стали теми прорывными аспектами богословской системы Лосского, которые оказались максимально эффективными в привлечение внимания уже сложившихся теологических корпораций во Франции. Проект обращения к теологическим элитам Франции, осуществленный Лосским в 1940-х годах, предстает как воплощение нового понимания духовного образования в реалиях иной национальной культуры, и общим языком, позволяющим выстроить продуктивный миссионерский контакт, становится именно апофатическая проблематика.

Тема мистического богословия оказалась настолько актуальной для теологической мысли Франции, что впервые за всю эмигрантскую историю православный богослов выступил на площадке Сорбонны, соединив и свой собственный, полученный в той же Сорбонне, университетский духовно-образовательный опыт и православное Боговидение в единый комплекс богословской системы. Подобный синтез прошлого и современности (в контексте заявленного в 1936 году протоиереем Георгием Флоровским тезиса о «неопатристическом синтезе», определение которого фиксировалось следующим образом: «...творческая переоценка прозрений, ниспосланных святым людям древности. Этот синтез должен быть патристическим, верным духу и созерцанию Отцов... должен быть и неопатристическим, поскольку адресуется новому веку, с характерными для него проблемами и вопросами» [Блейн, 1995, 155], – синтеза, в свою очередь, восходящего к идеям И.В. Киреевского [см. Хоружий, 2014, 157-158]) в богословских презентациях Лосского предстал серьезной заявкой на обновление и активацию совместных исследований со всеми теологическими кругами Франции. Выступления Лосского на темы православного мистического богословия в 1940 – х годах доказали высокий уровень его профессионально-богословской подготовки, а самое важное – раскрыли перед западным теологическим сообществом значительные потенци-

алы православного богословия, которое до Лосского оставалось малоизвестным или не принимаемым на Западе.

На примере взаимодействия Лосского с западными теологическими кругами можно обнаружить специфику построения его собственной богословской системы, которая оттачивалась именно в диалоге с ино-славными. Важным условием создания полноценной богословской системы для Лосского оказалась сама возможность открытой дискуссии – а точнее просветительно-образовательного формата (ведь критические точки дискусионности уже были преодолены им в споре о Софии) – с иными теологическими концепциями. Сам «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» возникает из лекционных выступлений на собраниях в доме Марселя Морэ, где скорее собеседниками Лосского, а не столько оппонентами, выступали представители самых разных конфессиональных и теологических воззрений. Ж.–К. Ларше писал об этом периоде становления богословской системы Лосского: «Главы «Мистического богословия Восточной Церкви» изначально представляли собой лекции, прочитанные в зимнем курсе 1941/1942 г., перед аудиторией, состоявшей главным образом из католических теологов, но также из тех, кто принадлежал к иным названным течениям» [Ларше, 2019, 203]. Лосский, войдя в теологическое сообщество Франции и как гражданин этой страны и как интеллект, соответствующий самым высоким требованиям к уровню образованности, оказался на переднем крае богословской миссии, и достойно представить православную мысль оказалось для него возможным прежде всего на материале мистического православного богословия.

Результативность его богословско-миссионерских действий можно обнаружить в рассмотрении его взаимоотношений с представителями различных теологических воззрений. Так, одной из фигур, повлиявших на становление богословской системы Лосского, несомненно, являлся Жан Даниелу (1905-1974), с которым у Лосского было много общего в духовно – биографических событиях. Практически ровесник Лосского, выросший, как и он, в глубоко религиозной семье ((мать, Мадлен Даниелу (урожд. Кламорган)), была основательницей Католического педагогического института и ряда учебных заведений для девушек) Даниелу в одном году с Лосским закончил Сорбонну, где изучал французскую филологию. Как и Лосский, в студенческие годы активно включился в духовную жизнь молодежи, войдя в 1928 году в общество Святого Павла и руководя Домом молодежи в студенческом общежитии Латинского квартала. В 1929 году Даниелу решает посвятить свою жизнь католической церкви и становится послушником в

иезуитском ордене и в течение 1930-х годов обучался в католической семинарии св. Людовика на острове Джерси, в других католических учебных заведениях. Поступательно он входит в круг авторитетных католических теологов, знакомится с А. де Любаком, Ж. Лебретоном, Г.У. фон Бальтазаром, а в 1938 году рукополагается в священники.

Как и Лосский, Даниэлу во время войны обратился к теме Боговидения и написал книгу «Le signe du Temple ou de la Présence de Dieu», «Знамение Храма, или О Божественном присутствии» (1942), где описал свою богословскую систему. Кроме того, он выступил организатором издательства «Sources chrétiennes», «Христианские источники», главной целью которого стала публикация трудов святоотеческого наследия. В одном и том же году с изданием Лосским «Очерка мистического богословия...» (1944) Даниэлу публикует исследование «Платонизм и мистическая теология: очерк духовного учения св. Григория Нисского», рассматривающее в качестве основной линии мистическое богословие Григория Нисского, а в 1945 году – «подготовил для «Sources chrétiennes» сочинение того же святого отца «Жизнь Моисея» (опубликовано в 1945 г.) – фундаментальный труд по теме апофатизма» [Ларше, 2019, 207]. На этом духовно-биографические параллели между Лосским и Даниэлу не заканчиваются: во время войны Даниэлу становится одним из организаторов «Кружка св. Иоанна Крестителя», ставящего перед собой цели, близкие миссионерским задачам Братства Святого Фотия; в 1943 году Даниэлу включается в образовательный процесс Парижского католического института (формы сотрудничества с которым обсуждались и в Институте святого Дионисия и в Свято-Сергиевском институте) в качестве профессора истории христианской литературы и истории на богословском факультете. Известны были Даниэлу и сложности полемики, аналогичные ситуации, в которой оказался Лосский в результате спора о Софии: в 1950 – е годы Ж. Даниэлу активно участвует в определении концепции «нового богословия», вызвавшего множество критических нареканий, в результате чего некоторые его книги и исследования были убраны из католических библиотек, а он сам уволен с должности редактора издательства «Христианские источники». Вместе с тем в 1969 году Даниэлу был возведен в сан кардинала-диакона, умер в 1974 году по той же причине, что и Лосский, – сердечный приступ. Жан Даниэлу, прошедший близкий Лосскому духовный путь, оказался тем человеком, который помог Лосскому войти во французские теологические круги и, видимо, совпадая с Лосским в синхронности представлений о Боговидении, стал одним из тех теологов, которые восприняли

мистическое богословие Лосского как возможный импульс к дальнейшему развитию христианского богословия в целом.

Не менее важным для становления мистического богословия Лосского и его презентаций в ино – славных форматах сыграли собрания, организованные Марселем Морэ, на которые встречались крупнейшие представители французской теологии 1940–1950-х годов. Создание результативных богословских площадок, продуктивных форматов по обсуждению теологической тематики является одним из важнейших условий продвижения и презентации конкретной богословской системы. И Лосскому, промыслительно оказавшегося в кругу французских теологов, удалось уловить потребность теологической мысли в активации темы мистического богословия. Именно на семинарах М. Морэ Лосскому была предоставлена возможность обозначить основные контуры своей богословской системы, в которой самым интересным для слушателей семинара Морэ являлось мистическое богословие и апофатика. [подр. о собраниях Морэ и участия в них Лосского см. More, 1998; Fouilloux, 2015; Coman, 2019].

Для того, чтобы понять причины, повлиявшие на возрастание интереса у теологически подготовленной аудитории Франции 1940-х годов к православной апофатике, необходимо хотя бы в самых общих чертах обозначить спектр теологических интересов тех, кто приходил на лекции Лосского, посвященные мистическому богословию Восточной Церкви. При этом нельзя забывать, что эти лекции происходили в условиях оккупированного Парижа, что за стенами комнаты, где звучали определения «Божественного мрака», «нетварных энергий», «пира Царствия» и другие, представляли совсем иные исторические реалии военного времени. Поэтому семинары Морэ в годы войны необходимо рассматривать и в контексте духовно-психологического состояния участников, а после освобождения Парижа – в контексте изменившихся исторических, а, следовательно, и просопо-биографических ожиданий. Рассуждения Лосского о мистическом богословии – с верой в «жизненную и организационную самостоятельность Церкви», с особым пониманием промыслительности истории в ее «харизматических дарах», с надеждой на продуктивную роль богословски выверенного анахоретства (фраза из «Очерка мистического богословия...» может рассматриваться в качестве эпиграфа-лозунга глубинного смысла собраний Морэ: «Духовный подвиг живущего вдаль от мира киноита или анахорета, даже если он и останется для всех невидимым, имеет значение для всего мира» [Лосский, 2006, 121]) в истории, – накладывались на историческую реальность, преображая ее и настра-

ивая слушателей на преобразование истории. Духовно – мистические тональности лекций Лосского оказались созвучными, синхронными с духовно-религиозными настроениями участников собраний Морэ, несмотря на то, что их участниками становились теологи, имеющие самые разные концептуальные воззрения.

Так, в члены семинара Морэ входил Морис де Гандильяк (Maurice de Gandillac), французский богослов и философ, написавший под руководством Э. Жильсона, одного из учителей Лосского, диссертацию о богословии Николая Кузанского, где рассматривал, в том числе, и инфинитивно-теологические аспекты метода «мудрого незнания» («De docta ignorantia» (1440), «О мудром незнании» и «De deo abscondito» (1444/45), «О сокрытом Боге» – ключевые богословские трактаты Николая Кузанского). Характерно, что основополагающая работа Гандильяка носила название «Николай Кузанский как предшественник картезианского метода», тем самым, соединяя традицию мистического богословия с основополагающей научной методологией современности. Стремление прозреть в современности ее мистические и апофатические основания – и есть то единое методологическое поле, которое объединяло Гандильяка и Лосского, а потому обращение Лосского к мистическому богословию Восточной Церкви оказалось весьма интересным для Гандильяка. В годы войны Гандильяк рассматривал взаимосвязи теологии Николая Кузанского с такими четко выраженными мистическими богословами, как Дионисий Ареопагит (чьи «Ареопагитики» являлись для Лосского важнейшим материалом для раскрытия апофатического метода) и Экхарт Мейстер (диссертации о котором Лосский посвятил последние годы своей жизни). Прямые параллели, существующие в духовно-интеллектуальном росте Гандильяка и Лосского, показывают насколько синхронизированы были их представления в области мистического богословия и насколько тема мистического богословия была актуальна для духовно-интеллектуальной атмосферы Франции 1940-х годов.

Другим видным представителем французской теологии, участвовавшим в собраниях М. Морэ, был представитель старшего поколения Луи Массиньон (1883-1962), Louis Massignon, который способствовал большей открытости французской теологии иным религиозным традициям – прежде всего мусульманской мистической теологии. Еще в 1908 году Массиньон испытал мистическое состояние Божественного присутствия во время экспедиции в Месопотамию, которое определило его последующую жизнь. Результатом становится появление развернутой монографии «Страдания ал-Хусайна ибн Мансура ал-Халладжа, мистического мученика ислама» (1922), где детально рассматриваются аспекты мистического

богословия суфизма. Л. Массиньон – профессор Сорбонны, президент Института иранистики, авторитетный академик различных научных сообществ, в частности, член-корреспондент Академии наук СССР с 1924 года (до сих пор представлен на сайте РАН академиком отделения исторических наук и филологии (по разряду восточной словесности исламоведение)), терциарий католического ордена францисканцев (1931) под именем Ибрагим – во многом способствовал становлению диалога между христианством и мусульманством, открывая французскому католичеству новые ино-религиозные горизонты. В 1934 году Массиньон и люди, близкие ему по духу, которых было в дальнейшем достаточно много (и это тоже показатель результативности открытости в религиозных воззрениях), создали молитвенную группу Бадалия в Каире, призванную изучить мистический опыт мусульманства. В годы войны продолжается изучение Массиньоном арабской мистической культуры (работа «Введение в инвентарь арабской герметической литературы» (1942) стала результатом проведения научно-богословских мероприятий в Швейцарии), а после войны исследование мистического богословия было продолжено Массиньоном в рамках утверждения молитвенного общества Бадалия (1947) и на материале уже европейских мистиков, в частности, святой Лидвины из Схидама.

Показателен интерес Массиньона к мусульманской «адалии» – мистическому действию духовного замещения одного другим, подразумевающее активацию жертвенно-мистического христианского опыта по отношению к иным религиозным традициям. Позднее ученики Массиньона, в частности, Дж. Дж. Ваарденбург, сформулировали принципы его богословской системы: Бог свободен открывать Себя, когда и как Он хочет; действие Бога осуществляется в мире благодати, в мистических проявлениях; религиозное открытие имеет экзистенциальный характер, религиозный объект имеет значение для ищущего; теология – это мистическое открытие благодати (подр. см. [Waardenburg, 1963]), что в определенной степени перекликается с теорией Боговидения Лосского. Диалогичность Боговидения и экзистенциальная встреча с Божественным, ставшие концептуальными для теологических взглядов Массиньона (и развернутых его последователями, например, в сборнике «Присутствие Луи Массиньона» (*Présence de Louis Massignon*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987) и многих других), необходимо рассматривать как условие созвучности взглядов Лосского о мистическом богословии православия со взглядами Массиньона, что придавало продуктивность диалогу Лосского с французскими духовно-интеллектуальными кругами.

Не менее важным для становления богословской системы Лосского являлся и его контакт с представителями французской религиозной философии. Одним из известных участников собраний Морэ был Габриэль Марсель (1889-1973), автор впоследствии знаменитых трактатов «Иметь или быть», «Трагическая мудрость философии» и других. В годы войны, одновременно с выходом «Очерка мистического богословия Восточной Церкви» Лосского, Марсель выпускает работу «*Homo viator. Prolégomènes a une métaphysique de l'esperance*, «Человек-посланник. Прологомены к метафизике надежды» (1944), в которой обозначил свое видение «сумеречной невидимости Бога», что показывает еще одну грань созвучности высказываний Лосского духовной атмосфере Франции 1940 – х годов.

К числу французских философов, приходивших на семинары Морэ в 1940-х годах, надо отнести и Эммануэля Мунье (1905-1950), активного участника Сопротивления, который был арестован фашистскими властями, а издаваемый им журнал «*Esprit*» («Дух») был закрыт в годы парижской оккупации. Идеи христианского персонализма Мунье синхронны воззрениям Лосского на апофатическую диалогичность Встречи, причем личностно-персональный аспект этой Встречи, несомненно, был концептуален и для богословия Лосского и для богословия Мунье, который писал: «Концепция Троицы... приводит к идее о Высшем Существо, внутри которого осуществляется диалог личностей» [Мунье, 1993, 45]. Духовно-мистический характер христианского персонализма Мунье, выраженный в его четкой уверенности в результативности Богообщения – «Христианский персонализм идет здесь до конца: все ценности для него группируются вокруг единственного в своем роде призыва, исходящего от высшей Личности» [Мунье, 1999, 461], – был близок Лосскому, и эту духовно-интеллектуальную созвучность также необходимо рассматривать как условие резонанса выступлений Лосского на семинарах Морэ.

Форматы вхождения во французскую духовно – интеллектуальную среду Лосского не ограничивались исключительно собраниями Морэ. Осознавая восстребованность и важность богословско-миссионерского действия в условиях возрастающего интереса французской духовно – интеллектуальной сферы к проблеме мистического Боговидения, Лосский в 1940 – е годы последовательно расширяет присутствие темы мистического богословия Восточной Церкви и на иных интеллектуальных площадках. Одной из таких площадок стала Практическая школа высших исследований, Пятую секцию религиозных наук которой Лосский посещал с 1945 по 1951 годы. В Практической школе высших исследо-

ваний преподавал, в частности, католический богослов, авторитетный медиевист Мари-Доминик Шеню (Marie – Dominique Chenu (1895 – 1990)), один из инициаторов неотомистского движения во Франции. В 1940-х годах Шеню сконцентрировал свое научно-богословское внимание на погружении в теологические аспекты Средневековья, поступательно рассматривая этапы духовно-религиозного становления, в том числе, и мистической (мистериальной) теологии XIII и XII веков, что, очевидно, и привлекало Лосского на его курсы.

К числу западных религиозных философов, оказавших значительное влияние на формирование богословской системы Лосского, необходимо отнести и Анри де Любака (1896-1991), чьи книги «Католицизм: Социальные аспекты догмата» (Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme) (1938), «О познании Бога» (De la connaissance de Dieu) (1941), «Corpus mysticum: Евхаристия и Церковь в средние века: Историческое исследование» (Corpus mysticum: L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Âge: Étude historique) (1944) и другие оказали серьезное влияние на общий вектор развития французской теологии и нашли отражение в богословских исканиях Лосского. Особое внимание А. де Любак, под кураторством генерала Ордена иезуитов Владимира Ледуховского, уделял определенное внимание положению русских эмигрантов (Ледуховскому принадлежит изданное в 1930 году письмо «О весьма печальном положении религии в России и о том, что с нашей стороны надлежит предпринять»), поэтому области пересечения Лосского и де Любака были и богословски и исторически обоснованы. Вместе с Ж. Даниэлю Анри де Любак принимал участие в издании серии «Христианские источники», тем самым, задавая практический формат теологическим изысканиям, что не могло не интересовать Лосского. Не менее важно обращение А. де Любака к святоотеческому наследию, ведь «де Любак внедрил в их сознание идею о том, что именно возвращение к Отцам придаст энергию и вдохновение для фундаментального преобразования католического богословия» [Проспери, 2006, 76]. Его концепция единения с Богом, впоследствии подвергшаяся резкой критики со стороны Ватикана в виде энциклики Пия XII «*Humani generis*» (1950), предлагает близкую по тематике Боговидения позицию, в которой активизируются взгляды святых отцов на Богооткровенность, апофатику, христианского мистицизма. Необходимо отметить «близость концепции де Любака методу апофатического богословия восточной христианской традиции» [Дзоффоли, 2015, 35], что позволяет говорить об А. де Любаке как об одном из тех французских теологов, которые задавали конфигурацию богословским построениям Лосского.

И, конечно же, в числе тех представителей западной теологии, кто оказывал влияние на становление богословской системы Лосского нельзя не назвать Ганса Урса фон Бальтазара (1905-1988), чьи работы неоднократно цитируются Лосским. Практически ровесник Лосского, Бальтазар оказывался в своем богословском развитии перед теми же проблемами, которые вставали и перед Лосским. Интерес Бальтазара к мистической теологии представал в виде создания, например, совместно с визионеркой Адриенн фон Шпайр (духовником которой он являлся с 1940 года) «Общины Иоанна Богослова», где Бальтазар стремился воплотить близкие с целями «Братства Святого Фотия» принципы, в рамках которых строгая христианская жизнь по евангельским заповедям сочеталась с пребыванием в миру. Показателен интерес духовной «сестры» А. фон Шпайр к русской религиозной культуре: она выучила русский язык для того, чтобы прочесть романы Ф.М. Достоевского, причем восприятие русской духовной культуры накладывалось на личный мистический опыт А. фон Шпайр. Ей принадлежат книги, созданные в редакторской обработке У. фон Бальтазара, о мистических видениях католических святых (перевод «Истории души» Терезы из Лизье (1944)), «Служанка Господа» («Magd des Herrn» (1948)) и другие тексты, посвященные тем или иным аспектам мистической теологии. Сам У. фон Бальтазар являлся автором ряда богословских трактатов, во многом затрагивающих темы, актуальные для богословской системы Лосского. Еще в 1928 году Бальтазар защитил докторскую диссертацию «История эсхатологической проблемы в современной немецкой литературе», и с этого периода интерес Бальтазара к различным аспектам мистической теологии не ослабевал. В 1940-е годы он издает книги «Сердце мира» («Das Herz der Welt») (1945), позднее им написаны трактаты «Разрушая бастионы» («Schleifung der Bastionen») (1952), «Молитва» («Das betrachtende Gebet») (1955), «Вопрос о Боге и современный человек» («Die Gottesfrage des heutigen Menschen») (1956), которые в той или иной степени нашли свое отражение в работах Лосского.

Но взаимодействие В.Н. Лосского с религиозно-интеллектуальными кругами Франции не ограничивалось исключительно теоретическими дискуссиями. Исходя из опыта миссионерско-практической деятельности братства Святого Фотия, он активно участвует в совместных с французской духовно-интеллектуальной элитой проектах, направленных на расширение влияния религиозной сферы на окружающую реальность. Показательным становится участие Лосского в редакционной коллегии журнала «Живой Бог: религиозные и философские перспек-

тивы» («Dieu Vivant: perspectives religieuses et philosophique»), первый номер которого вышел в 1945 году. Знаковым являлся состав организаторов журнала и его редакционной коллегии: Морис де Гандильяк, Луи Массиньон, М. Морэ, Г. Марсель, Жан Ипполит – профессор Сорбонны, автор трудов по религиозной философии, и другие видные представители французской духовно-интеллектуальной сферы. Сама идея журнала возникла из заседаний семинаров М. Морэ, и мистическое богословие Лосского органично вошло в тематический план журнала. Участие в журнале предполагало обращение к самым разным аспектам: «“Dieu Vivant” предлагает искать свои духовные, богословские и экзегетические корни у отцов, заново открыть христианскую культуру, сосредоточенную на Писании и вместе с тем открытую современным течениям» [Уильямс, 2009, 36]. Статья Лосского о паламизме была опубликована уже в первом номере журнала, что показывает высокий уровень авторитета, которым пользовался Лосский в теологических кругах Франции: «Первый номер содержал статьи Моншанена (Monchanin) о духовности пустынножительства, фон Бальтазара о Кьеркегоре и Ницше и Лосского о паламизме; были также эссе Даниэлу, перевод одной проповеди Ньюмена, обзор де Любака «Corpus Mysticum» и французский перевод работы Барта» [Уильямс, 2009, 36-37].

Необходимо отметить широкий конфессиональный спектр журнала «Живой Бог», где были представлены самые разные догматически-религиозные взгляды, а Лосский являл фигуру представительства православного богословия, что показывает его возросший профессиональный авторитет. Вместе с тем Лосский продолжал сохранять верность православию и Московского Патриархату, что сказалось на его участии в работе журнала: когда в 1948 году в Москве прошло Всеправославное совещание, посвященное празднованию 500-летия автокефалии Русской Церкви, Лосский соответственно отреагировал на решения Всеправославного совещания. Учитывая, что на данном совещании были высказаны ряд антиватиканских взглядов, в частности, в выступлении Святейшего Патриарха Алексия говорилось: «Путем политических интриг и исключительно мирскими средствами римское папство старается повсюду разложить православное единство» [Деяния совещания глав, 1949, 89], – французские католики, которые входили в состав редколлегии «Живого Бога», «в том числе Даниэлу и де Любак, убеждали его (Лосского) публично отмежеваться от этих заявлений, но верность Московскому патриархату не позволяла ему сделать это. Результатом стало заметное охлаждение их отношений с Даниэлу, де Любаком и другими; после 1948

г. Лосский уже не участвовал в “Dieu Vivant”» [Уильямс, 2009, 38]. Участие в проекте журнала становится невозможным из-за принципиальной верности Лосского позиции Московского Патриархата, однако это не означало разрыва личных связей со всеми участниками проекта, Лосский продолжает участвовать в различных богословских мероприятиях и дискуссиях.

Примером таких мероприятий можно считать проведение ежегодной конференции англикано-православного содружества имени св. Албания и преп. Сергия в Абингдоне. В историческом очерке Н. Зернова и М. Зерновой сохранилось упоминание об участии Лосского в дискуссионных площадках конференции: «В. Н. Лосский (1903-1958), автор “Мистического богословия Восточной церкви”, ввел в дискуссию между Востоком и Западом паламитское богословие. Он регулярно участвовал в послевоенных конференциях Содружества, и его споры с д-ром Эриком Маскалем, представлявшим неотомистскую точку зрения, в течение нескольких лет придавали этим встречам характер блестящего интеллектуального поединка» [Зернов, Зернова, 1998, 22]. Упомянутый Эрик Лайонел Масколл (Eric Lionel Mascall) (1905-1993) являлся видным английским томистом, профессором исторической теологии в Королевском колледже Лондонского университета, всего написавшим более 20 трудов на богословскую тематику. Дискуссия с Э. Масколлом как раз и является подтверждением активного участия Лосского в рассмотрении богословских тем на самых разных дискуссионных направлениях.

Самые разные форматы взаимодействия с представителями различных конфессиональных взглядов – теоретические исследования, издательские проекты, участие в представительных мероприятиях и конференциях, личные и публичные дискуссии – все это представляет богословскую деятельность Лосского в миссионерском направлении. Богословие для Лосского означало миссионерское призвание, направленное на донесение православной истины до всех, кто желал услышать его в качестве создателя православной богословской системы. И одновременно научно-богословское миссионерство становилось импульсом к расширению и укреплению профессионального богословского авторитета Лосского. Участие во внешних богословских дискуссиях формировало внутренний каркас богословской системы, и Лосский являет пример органичного сочетания полемического и академического богословия, неразрывно связанного с миссионерской задачей. Именно такой взаимосвязанный подход и необходимо рассматривать в качестве условия продуктивности и практической результативности богословской системы.

Ж.-К. Ларше определял миссионерский аспект богословия Лосского следую-

щим образом: «Дело Лосского нельзя понять вне зависимости от общего замысла — представить православие собеседникам-католикам. Ради этой цели Лосский, чтобы быть понятнее, всячески акцентирует богословскую и духовную идентичность православия по контрасту с богословской и духовной идентичностью католицизма, которую он тоже решительно подчеркивает. В обоих случаях он несколько сгущает краски. Это побуждает к тому, чтобы внести поправки или нюансы в некоторые из его утверждений. Но это же объясняет и особенную силу его изложения, которая вызывала уважение и восхищение у всех его собеседников — католиков, англикан и протестантов, восприимчивых к его искренности, ясности, цельности и строгости. Некоторых из собеседников эта сила убедила также сблизиться с Православной церковью и даже присоединиться к ней» [Ларше, 2019, 217]. Параметры богословской системы Лосского – строгость, цельность, ясность – складывались под воздействием миссионерского опыта, и богословское миссионерство необходимо рассматривать как важнейшее условие выверенности богословских построений.

При этом Лосский продолжает активно участвовать в православной приходской жизни, его усилиями и усилиями членов Братства Святого Фотия создается еще до второй мировой войны первый франкоязычный православный приход на улице Сент-Женевьев в Париже, и даже семейная жизнь Лосского приобретала определенный миссионерский аспект: его жена, Магдалина Исааковна Лосская, урожденная Малькиель-Шапиро (1905-1968), принимала активное участие в основании Скорбященского прихода на ул. Монтань-Сент-Женевьев, где была псаломщицей.

Тем самым, во взаимоотношениях Лосского с иноконфессиональными богословскими системами выработывался важный результат, дающий возможность отточить и отшлифовать собственные богословские воззрения, а уже усилия по совершенствованию своей богословской системы вывели Лосского в первый ряд православных богословов за рубежом – а потому мнение Р. Уильмса о том, что «можно без всякого преувеличения сказать, что во многих английских экуменических кругах Лосский занял то положение, которое Булгаков занимал перед войной, – положение главного выразителя православного мирозерцания» [Уильямс, 2009, 38], можно считать вполне обоснованным. Опыт спора о Софии в дискуссиях с представителями иных религиозных взглядов оказался профессионально оправданным и результативным, оказал положительное влияние на рост богословского авторитета Лосского среди зарубежных теологов.

Однако во взаимоотношения с соотечественниками, с эмигрантским сообществом, у Лосского в 1940-е годы выстраиваются непростые отношения – в том числе и в свете прошедших споров с софиологией. Одной из основных площадок, где происходили дискуссии с эмигрантами из России, являлись встречи в городе Кламар в доме у Н.А. Бердяева, с которым у Лосского был ряд принципиальных разногласий по вопросам современного устройства церковной жизни. Бердяев, как и Лосский, к 1940-м годам стремился выстроить свои отношения с французскими духовно-интеллектуальными кругами, в частности, был организован ряд встреч, на которые приглашался, в том числе и Лосский. Л.Ю. Бердяева вспоминала, что после окончания обсуждения книги «Дух и реальность» в 1940 г. на съезде, «устроенном французами в одном *chateau* вблизи Парижа с участием Г. Марселя, В. Лосского, Н. Полторацкого и др., Бердяев произнес: «Критикуют и обсуждают не по существу, а по мелочам. И, кроме того, чувствую, что меня плохо понимают. Не понимают того, что вся моя философия основана на христианстве» [Бердяева, 2002, с. 202-203].

Вообще положение Бердяева во Франции можно рассматривать как отражение изменений, происходящих в интеллектуальной атмосфере эпохи. Опыт взаимодействия с интеллектуалами Франции для Бердяева начинается сразу после его приезда в страну, в 1930-х годах он стремился принимать активное участие в организации журнала «*Esprit*», созданного Э. Мунье, при этом «философская доктрина Бердяева оказала значительное влияние на создание журнала “*Esprit*”, а также содержание и стиль публикуемых в нем материалов» [Pavlov, 2013, 313]. В начале 1940-х годов Бердяев стремился выстраивать свое присутствие в интеллектуальном поле Франции, исходя из христианских установок: «Все сознавали, что мы представляем собой христианский оазис в безрелигиозной пустыне, в мире, христианству враждебном. На этих собраниях выяснилось основное единство во Христе и вместе с тем различие типов религиозной мысли и характеров духовности» [Бердяев, 2015, 307]. Но в целом говорить об особом успехе проектов, видимо, не приходится, что признавал и сам Бердяев. О результатах «воскресений в Кламаре» сохранились воспоминания: «Впечатление у Ни (Н.А. Бердяева) такое, что его доклад французам не понравился, некоторым показался опасным, т. к. Ни говорил, что мир вступает в ночь, а французы хотят видеть все в свете, т. е. в победе. Его слова о том, что Германия стоит под знаком фатума, а союзники под знаком разума, они поняли так, что победа будет на стороне Германии» [Бердяев, 2015, 194-195]. Определенная двойственность, присущая концептуальным

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

взглядам Бердяева, не находила поддержки. Во время оккупации Бердяев, как и большинство русских эмигрантов, находился в сложной ситуации выбора и обрушившихся бытовых неурядиц, а после окончания войны был близок даже к позитивным оценкам советского строя: «После опубликования Бердяевым в 1946 году книги «Русская идея» (написанной еще в 1943-м, а опубликованной YMCA-Press только после войны) советское посольство прислало Николаю Александровичу официальное приглашение на прием в связи с празднованием 24-й годовщины Октябрьской революции!» [Волгогонова, 2010, 378]. Но эйфория в оценках Советского государства, связанная с освобождением Франции, достаточно быстро прошла, и уже в конце 1940-х Бердяев записывал: «Мечты о возрождающейся России рассеялись как дым. Жизнь потекла дальше, хотя после постигшего Николая Александровича разочарования он записал: «47 год был для меня годом мучения о России» [Бердяев, 1998, 327]. Колебания и сомнения, резкие развороты в определении исторических и политических событий – это то, что характеризовало эмигрантскую жизнь в Париже, и Бердяев следовал в духе этого меняющегося потока.

Подобные колебания, конечно, отражались на отношении Лосского как конкретно к Бердяеву, так и к другим эмигрантам, проходящим похожий путь поиска своей позиции. Остававшиеся разногласия в эмигрантской среде по поводу критики софиологии, неприятие Лосского в Свято-Сергиевском богословском институте, в который его ни разу не приглашали до конца его жизни, неоднозначные оценки деятельности братства Святого Фотия (например, П.Е. Ковалевский, даже дистанцировавшийся от участия в Братстве к 1940-м годам, продолжал получать упреки: «На Подворье – неприятная сцена с о. Киприаном, который продолжает укорять меня участием в деятельности “Иудина братства”, как он называет фотиянцев, тогда как я непричастен к их деятельности. Видимо, все мои неприятности на Подворье исходят из той предвзятой мысли, что я принадлежу к “стану врагов”») [Пасхальный свет, 2014, 390]. Понятно, что отношение к В.Н. Лосскому было еще жестче) – не могли служить улучшению отношений между Лосским и русской эмиграцией в Париже.

Со стороны эмиграции во второй половине 1940-х оценка общественно-богословской деятельности Лосского была преимущественно негативной. Так, в 1947 году отрицательная тональность звучала в эмигрантских кругах, даже в прошлом доброжелательно относящихся к инициативам Лосского: «В русских газетах очень тусклая и бесполезная статья – декларация, подписанная В. Лосским и

Пьяновым, и плохая, с передержками фактов, статья священников, которые побоялись себя назвать» [Пасхальный свет, 2014, 507]. Особенно неприемлемой для эмиграции была положительная позиция Лосского в отношении Московского патриархата, и в свете таких отношений негативно оценивались и проекты Лосского, например, все то же Братство Святого Фотия. Например, в день 26-летия основания Братства П.Е. Ковалевский писал: «Сегодня 25 лет с нашего посвящения в стихарь и иподиакона и с основания митрополичьего штата, но Владыки нет, и о нас никто не вспомнил. Был на литургии, которую служил о. Афанасий. Много событий прошло за эти четверть века, и когда оглядываешься назад, то радуешься, что создалось и воспиталось так много церковных работников. Грустно, что нет только в них солидарности. Вчера, хотя мы об этом сговорились, никто не назвал ни меня, ни одного из наших в кандидаты в совет, а сегодня Саша Шмеман принес мне проект уничтожения братства, которое должно быть заменено почему-то иным объединением и разделиться на прислуживающих и не прислуживающих. К счастью, все бумаги куда-то Сашей затеряны. Я не хотел отказывать тем, кто хочет сделать что-то новое, но было бы нелепым губить наше дело» [Пасхальный свет, 2014, 512]. Все это означало закат прежних проектов взаимодействия Лосского с русской эмиграцией и приводило к большей открытости Лосского в отношении французских духовно-интеллектуальных кругов.

Таким образом, можно констатировать, что общественно-историческая ситуация 1940-х годов выводила Лосского в развитии своей богословской системы к построению научно-богословского вектора в сторону миссионерского воздействия прежде всего уже не на тех, кто выехал из России вместе с ним в 1920-х годах, кто был рядом в 1930-х годах, но преимущественно на тех, кто представлял уже новую родину для Лосского (надо постоянно помнить, что с 1939 года он – гражданин Франции). На фоне меняющейся исторической, политической, общественной ситуации Лосским и будет создаваться свой богословский проект, включающий элементы миссионерского воздействия на французскую духовную элиту. В 1940-е годы у Лосского формируется особое отношение и понимание богословского пути, способного компенсировать утрату связей с бывшими соотечественниками, позволяющего преодолеть сложную экзистенциальную ситуацию в годы оккупации и последующего вхождения в мирную жизнь, дающего возможность сформировать свой мир, свою систему ценностей, которые становятся важнее переходящих исторических катаклизмов и общественного недопонимания.

Метафизический опыт войны, духовное преображение истории, соположен-

ность истории и христианской совести, реализация проектов духовного образования, раскрытие миссионерского потенциала мистического богословия, расширение связей с французской духовно-интеллектуальной элитой, результативное повышение авторитета православия в западных религиозных кругах, издательские проекты, поиск новых форм взаимоотношений с соотечественниками – все это становилось фоном и условиями построения богословской системы Лосского в 1940-е годы. Несомненно, что построение данной системы можно рассматривать как противостояние давлению внешних обстоятельств, поиск мира без войны, поиск подлинно реального, не заглушаемого историческими потрясениями. Конфигурация богословской системы Лосского стремилась включить и внешний исторический опыт и внутреннюю работу по обретению целостного христианского мировидения. И важнейшим моментом в создании четкой системности богословских взглядов для Лосского являлось определение позиции в отношении самого системного подхода, на каких принципах выстраивать саму систему богословского мировидения.

Литература

Бердяев, 2015 – Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2015. – 522 с.

Бердяева, 2002 – Бердяева Л.Ю. Профессия: жена философа. – М.: Молодая гвардия, 2002. – 262 с.

Блейн, 1995 – Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия / Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. – М.: Прогресс, 1995. – 416 с.

Деяния совещания глав, 1949 – Деяния совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей. Т. I. – М.: Издание Московской Патриархии, 1949. – 446 с.

Зернов, Зернова, 1998 – Зернов Н., Зернова М. Содружество святого мученика Албания и преподобного Сергия (исторический очерк). – М.: ББИ, 1998. – С.10-37.

Ларше, 2019 – Ларше Ж.-К. О некоторых проблемах, связанных с характеристикой наследия Владимира Лосского // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 2. С. 199–220.

Лосский, 2006 – Лосский В.Н. Боговидение. – М.: АСТ, 2006. – 759 с.

Мунье, 1993 – Мунье Э. Персонализм. – М.: ИНИОН, 1993. – 129 с.

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

Мунье, 1999 – Мунье Э. Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999. – 559 с.

Пасхальный свет, 2014 – Пасхальный свет на улице Дарю: дневники Петра Евграфовича Ковалевского 1937-1948 годов. – Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2014. – 702 с.

Уильямс, 2009 – Уильямс Р. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. - Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 336 с.

Хоружий, 2014 – Хоружий С.С. Идея неопатристического синтеза как недошедшее послание // Вопросы философии, 2014, № 7. – С. 154-160.

Fouilloux, 2015 – Fouilloux E. Christianisme and eschatologie: Dieu Vivant (1945–1955). Paris: CLD editions, 2015.

More, 1998 – More M. Dix seances de vie spirituelle // Digraphe. 1998. No. 86–87. P. 35–49.

УДК 141.41

Иерей Даниил Аркадьевич Горячев,
магистр богословия,
преподаватель кафедры библеистики и богословия
Белгородской Православной Духовной
семинарии (с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
rasumihin@yandex.ru

Парадоксы в патристике

Аннотация. Статья содержит подборку преимущественно святоотеческих высказываний по вопросам вероучения и аскетики. Приводимые цитаты отличает их парадоксальный характер. Какова цель использования парадокса отцами Церкви: стилистическая или логическая? Анализируя приведённые в статье выражения, автор приходит к выводу об их прямом логическом значении: отцы намеренно применяют противоречивые утверждения. Данный подход определяется посредством понятия антиномии. При этом антиномия приобретает в теологическом контексте свою специфику: кроме границы рационального познания она выполняет в вероучительных формулах функцию сохранения равновесия.

Ключевые слова: Теологический парадокс, антиномия, антиномический баланс, дискурс, оксюморон, верующий разум.

Priest Daniil Goryachev
MA in Theology
Lecturer at the Department of Biblical Studies and Theology
Belgorod Orthodox Theological
Seminary (with a missionary focus),
Russia, Belgorod
rasumihin@yandex.ru

Paradoxes in patristics

Abstract. The article contains a selection of patristic statements on issues of doctrine and asceticism. The cited quotations are distinguished by their paradoxical nature.

What is the purpose of the use of the paradox by the Church fathers: stylistic or logical? Analyzing the expressions given in the article, the author comes to the conclusion about their direct logical meaning: the fathers intentionally use contradictory statements. This approach is defined by the concept of antinomy. At the same time, antinomy acquires its own specifics in the theological context: in addition to the boundary of rational cognition, it performs the function of maintaining balance in doctrinal formulas.

Key words: Theological paradox, antinomy, antinomic balance, discourse, oxymoron, believing mind.

Постановка проблемы

Использование парадоксов отцами Церкви в своих трудах – известный факт. Однако остаётся нерешённым вопрос о положении этих парадоксов в структуре знания: являются ли они риторическим приёмом, призванным пробудить познавательный интерес и удивление перед христианским Откровением, или же парадоксы в церковной письменности нужно воспринимать в прямом значении логического противоречия и рассматривать их в качестве границы рационального постижения?

Для передачи значения парадоксов как риторики, имеющей логически несогласованный (параконсистентный) вид только для поверхностного взгляда, но вполне разрешимой в рамках классической логики, можно применить понятие *оксюморона*. Примерами такого стилистического приёма изобилуют названия произведений русской литературы: «Барышня-крестьянка» А. С. Пушкина, «Мёртвые души» Н. В. Гоголя, «Живой труп» Л. Н. Толстого, «Честный вор» Ф. М. Достоевского, «Горячий снег» Ю. В. Бондарева. Противоречия, содержащиеся в названиях произведений, устраняются по ходу развития сюжета: «крестьянка» оказывается барышней; душевная жизнь персонажей – далёкой от подлинной жизни; вор – способным на честные поступки; снег остаётся снегом, несмотря на войну.

Неустранимое с помощью логики противоречие является свойством *антиномии* – противоречия между двумя истинными суждениями. Характерно, что антиномизм нашёл своё развитие именно на русской почве. Особенное внимание русских философов к антиномиям, по мнению о. Томаша Шпидлика, объясняется на уровне ментальности: русские не озабочены разрешением противоречий – они в них живут [38, 73]. Можно сравнить этот афоризм с его антиподами:

«Немцы установили, что противоречий быть не должно...»[37, 176] (Л. Шестов) и «Невозможно то, что содержит в себе противоречие» [4, 12] (Х. Вольф). Итальянский исследователь проф. Андреа Оппо также считает антиномизм специфической чертой русской философии [42, 58]. Возможно, что не противоречие, а именно интегральное свойство антиномии (примирение разрозненного) привлекает к ней русских интеллектуалов. Ещё более важное предположение: ни стало ли православное богословие питательной средой русского антиномизма? Проф. А. И. Сидоров обращает внимание на наблюдение, сделанное прот. Иоанном Мейендорфом, о том, что антиномичностью характеризуется византийское богословско-философское мышление в целом [30, 302; 31, 242].

Итак, выяснение проблемы парадокса в патристике сводится к ответу на вопрос о его эпистемологическом статусе: что здесь собой представляет парадокс, дискурс (точнее, антиномию) или риторику (точнее, оксюморон).

Примеры парадоксов в патристике

Рассмотрим парадоксальные высказывания отцов Церкви, начиная с древних авторов. Одно из первых и довольно известных выражений принадлежит **Тертуллиану** († ок. 220 г.): «Сын Божий распят – это нестыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес – это несомненно, ибо невозможно» [34, 166]. «Natus est Dei Filius, non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile» (*Tertulliani. De Carne Christi*, V, 4 // PL. T. 2. Col. 761B).

Очевидно, что перед нами находятся контрадикторные (противоречивые) пары, отличие которых от оппозиционных (противоположных) заключается в том, что они являются взаимоисключениями (отрицаниями друг друга): нестыдно – достойно стыда; нелепо – достоверно; несомненно – невозможно. Кроме логического взаимоисключения, необходимо констатировать истинность как тезиса, так и антитезиса этих противопоставлений.

Действительно, Распятие явилось казнью («достойно стыда») и одновременно добровольным подвигом Спасителя («нестыдно»). Казнь через распятие на кресте (сuspension) римляне «применяли только к рабам и преступникам из низших слоев общества» [17], также и по иудейским представлениям *проклят пред Богом [всякий] повешенный [на древе]* (Втор. 21:23). Отрицание элемента постыдности этой казни приводит к принижению её мучительности в моральном отношении.

Смерть Сына Божия – «нелепа» и вместе с этим – «достоверна». Можно было бы возразить, что нелепость (немыслимость) смерти относится к Божеству Христа, а достоверность – к Его человечеству. Однако то, что возможно и необходимо различать, невозможно разделить в силу нераздельного единства Ипостаси Сына Божия. На Кресте умер именно Богочеловек, и не случайны в Св. Предании теопасхитские выражения, подчёркивающие единство Его Ипостаси: *ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы* (1 Кор. 2:8). Потому смерть Иисуса Христа нелепа, что несообразна с его Богочеловечеством.

Что же касается несомненности-невозможности Воскресения Христова, то и здесь указанные предикаты соответствуют истинному Богу и истинному человеку в *одном* Лице Спасителя.

Итак, приведённый пример полностью подходит к схеме строгой антиномии:

- 1) истинный тезис;
- 2) истинный антитезис;
- 3) их контрастность;
- 4) их синтез (онтологическое единство, представленное определённой целостностью).

Риторический момент, стилистика, поэтика – в данном случае остаются на втором плане, не имея определяющего значения, что, с точки зрения теории аргументации, вполне характерно для ответственной апологетики.

Попробуем увидеть, насколько применима предложенная схема к следующим словам **свщмч. Игнатия Богоносца** († ок. 107 г.), который говорит, что есть «один Врач, телесный и духовный, рожденный и нерожденный, Бог во плоти, в смерти истинная жизнь, от Марии и от Бога, сперва подверженный, а потом не подверженный страданию, Господь наш Иисус Христос» [9, 378]. Казалось бы, этот пример не так сильно заостряет противопоставления, акцентируя внимание на их единстве. Также и цель этого набора из шести пар выражений может состоять в создании некоего настроения, т. е. психологическое и эстетическое содержание здесь конкурируют с рациональным. Это даёт полное право о. Эндрю Лауту охарактеризовать приведённую цитату как «восхищение парадоксом» [19, 62]. Риторический момент здесь, действительно, выделен св. Игнатием. Однако наряду с этим правомерно утверждать и о параконсистентной логике святого отца.

Единство Бога и человека в одном Лице являют для рационального, формально-логического, постижения зримое преткновение: бесконечный, всемогущий, всеведущий Бог, с одной стороны, и с другой – ограниченный временем, простран-

ством, могуществом и знанием человек. Истинный Бог и истинный человек: два ума, две воли, два действия-энергии – соединены «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» [28, 48] в одной личности Христа (2=1), Бога во плоти, как читаем в приведённом фрагменте св. Игнатия.

Рядом с этой цитатой о. Эндрю помещает слова **свт. Григория Богослова** († 389 г.) (Слово 29, 19): «Он родился, но и прежде был рожден, – родился от жены, но и от Девы, – родился человечески, рожден Божески; здесь без отца, но и там без матери; а все сие есть знак Божества. <...> Он повит был пеленами, но, воскресши, сложил с Себя гробные пелены. Положен был в яслях, но прославлен Ангелами, указан звездой, почтен поклонением от волхвов» [5, 361]. Здесь примечательно выражение «сие есть знак Божества»: речь идёт о нарушении естественного закона рождения (на эту мысль свт. Григория особое внимание будет обращать преп. Максим Исповедник в «Амбигвах»). Святитель говорит именно о природном законе, т. е. о понимании этого природного установления, этой взаимосвязи зачатия, рождения и появления на свет человека. Само же понятия чуда оказывается нарушением закона, внесением противоречия в его осмысление: *отроча родися нам* (Ис. 9:6), но без естественного рождения, неведомым образом. Утверждение «родился, но без родов» имеет вид логического противоречия, и фраза о знаке Божества относится именно к нему, следовательно, «знаком Божества» в данной терминологии оказывается наличие логического противоречия, а сама фраза – примером дискурса – развёртывания мышления с помощью последовательных логических суждений (в отличие от интуиции и риторики).

Особое место в обосновании теологической антиномии принадлежит тринитарному богословию. В подтверждение тому приведём слова свт. Григория Богослова (Слово 28, 1) о единстве Святой Троицы, «соединительно разделяемом и разделительно сочетаваемом, что выше разумения» [5, 333]. Подобные выражения святителя Григория объясняются исследователями как преднамеренное использование парадокса [41, 94]. Эта преднамеренность противоречия прямо указывает на наличие дискурса.

Схожие высказывания принадлежат и другим каппадокийцам, например, **свт. Василию Великому** († 379 г.) (Письмо 38, 4): «Но не дивитесь, если мы говорим, что одно и то же и соединено, и разделено, и если мысленно, как бы в гадании, представляем некое новое и необычайное как разделение соединенное, так и единение разделенное» [2, 507].

Не менее антиномичны слова **свт. Григория Нисского** († 394 г.), подчёркивающие сверхразумность, невозможность «уяснить словом этой неизреченной глубины таинства: как одно и то же исчислимо и избегает исчисления, и разделённо зримо и заключается в единице, и различаемо в ипостаси и не делимо в подлежащем» [6, 11].

Отметим, что последние примеры и сама теория антиномизма изложена в знаменитой книге свящ. Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины». Прот. Георгий Флоровский справедливо отмечает заслугу о. Павла: «Антиномичность догматов бесспорна. <...> антиномизм <...> в русском богословии впервые анонсирован о. П. Флоренским...» [36, 79]. Троичный догмат, с точки зрения о. Павла, изложен с сохранением идеального равновесия свт. Афанасием Великим: ипостась есть сущность [35, 58] (*S. Athanasius Alexandrinus. Epistola ad Afros Episcopos*, 4 // PG. T. 26. Col. 1035B). Ж.-К. Ларше указывает: «Такое равновесие, будучи одной из сущностных характеристик подлинного православного богословия, является, без всякого сомнения, трудно сохраняемым, <...> поскольку человеческий разум не в состоянии постичь такие антиномии [18, 107–108]. Действительно, троичность возможно интерпретировать только через единство, в противном случае возникает опасность тритеизма; единство же Св. Троицы не мыслится без триипостасности, иначе Боговоплощение будет относиться ко всем трём Лицам; в итоге верно $3=1$.

Антиномическую методологию использует патролог архиеп. Василий (Кривошеин), в частности, применяя её к богословию свт. Григория Нисского, который «следующими словами вкратце излагает антиномию видимого и невидимого в Боге: “Невидимое по природе становится видимым чрез энергии, созерцается в некоторых вещах около Него” (*S. Gregorius Nyssenus. De Beatitudinibus. Oratio IV–VI* // PG. T. 44. Col. 1269A» [3, 638].

Тема Божественных энергий переводит нас на последующие поколения отцов. Согласно автору «**Ареопагитик**» (не ранее VI в.), Божественная Благодать «воспевается Непричастно Причаствуемая» [8, 150]. Божественные Благодать, благодать, энергии представляют собой явление Божественной сущности, при этом никакого усложнения Божественной природы не происходит. Несмотря на различие сущности и энергии, антиномический подход помогает сохранить понятие о Божественной простоте: Бог одновременно познаваем и непознаваем, имманентен и трансцендентен миру. Тот же метод применим к совместной именуемости и неименуемости Бога: «к превышающей всё Причине подходят

и безымянность и всеимённость» (Ὅν τῆ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα οὔση καὶ τὸ ἀνόνητον ἐφαρμόσει καὶ πάντα τὰ τῶν ὄντων ὀνόματ *S. Dionysius Areopagita. De divinis nominibus // PG. T. 3. Col. 596*). По словам митр. Илариона (Алфеева), автор Ареопагитского корпуса «довёл до логического совершенства традиционную для восточного христианства антиномию именуемости и неименуемости Бога» [11, 134].

Здесь уместно обратиться к комментарию преп. **Максима Исповедника** († 662 г.): «Самое познание неведомости Его есть ведение превосходящее ум, как сказали мужи сильные в богословии – Григорий и Дионисий» [24, 281]. Ведение Неведомого, как и именование Неименуемого, звучит вполне парадоксально. Попытка дать его логическое разрешение через указание на частичность познания не может быть признана удовлетворительной, т. к. истинное онтологическое Богопознание есть Божественная энергия-действие, Самооткровение Бога, происходящее без усложнения Его природы. В отношении же иерархии небесных сил такая формулировка (частичное познание) приемлема, так, преп. Максим отмечает в своих толкованиях, что всем свойствам высших сил низшие непричастны, но «частично они причаствуют» [23, 94].

Большую ценность для доказательства дискурсивного характера святоотеческой парадоксологии представляет собой следующее высказывание преп. Максима о Пресвятой Богородице: «в отношении Неё совокупно истинны несочетаемые и [взаимно]противоречивые» [21, 204] понятия рождества и девства. (καὶ τῶν ἀμίκτων ἐπ' αὐτῆς τὴν ἀντίφασιν α (contradictionem) δείξας συναληθεύουσαν. *Maximus Confessor. Ambiguum // PG. T. 91. Col. 1053A*). Исследователи отмечают (как ранее указывалось и в отношении свт. Григория Назианзина) использование преп. Максимом «намеренного противоречия» [43, 157].

В осмыслении триадологии он близок по своему стилю великим каппадокийцам: «Бог одинаково Ед?ница и Троица» [20, 158]; «Триада поистине есть Монада, ибо так существует, и Монада поистине есть Триада, ибо так ипостазировалась» [22, 17].

Обратим внимание на употребление преп. Максимом термина «парадокс». Он говорит, что в Боговоплощении невероятным образом (παράδοξως) сохраняется неизменность природ: «Бог упраздняет законы природы, сверхприродно пользуясь природой среди [вещей, сущих] по природе» [21, 656]. Эта мысль рассматривалась нами у свт. Григория Богослова, приведённые слова преподобного отца как раз являются толкованием этой мысли. Скорее всего, что в этом комментарии

присутствуют как логический, так и риторический элементы («природы... сверхприродно... природой... по природе»).

Схожая ситуация наблюдается в высказывании **преп. Иоанна Дамаскина** († 2-я пол. VIII в.) о Воплощении: он описывает вочеловечение Сына Божия как неуничтожимое уничтожение неуничтожаемой высоты Бога [13, 233]. По поводу триадологии уместно сопоставить следующие его слова с приводимой выше формулой свт. Афанасия Александрийского *ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ* (ипостась есть сущность). Преп. Иоанн указывает: «Название “ипостась” имеет два значения. Иногда оно означает простое существование. В этом значении субстанция и ипостась одно и то же. Поэтому некоторые из святых отцов говорили: “природы или ипостаси”» [14, 90]. Следовательно, с точки зрения преп. Иоанна, формула свт. Афанасия также допустима. Этим же терминологическим подходом оправдывается выражение другого александрийского епископа, свт. Кирилла: «одна природа Бога Слова воплощённая» (выражение *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* впервые появилось у свт. Кирилла в сочинении «О правой вере к царицам» (Суг. Alex. Or. ad Arg. 10 // АСО. Т. 1. Vol. 1(5). P. 65)) [27, 276]. Вновь можно убедиться, что ипостасное единство Господа Иисуса Христа представляется проблемой для рационального выяснения.

Также характерным фактом оказывается приверженность упоминавшихся св. отцов александрийской школе. Если проводить размежевание александрийского и антиохийского направлений по их экзегетическому методу (духовный/буквальный; аллегоризм/историзм; философия/филология), то первому более свойственна философская раскованность и выход за стандарты мысли. Таким стандартом, или типом рациональности, является аристотелевская логика, а именно закон противоречия: два взаимно противоречащих суждения не могут быть истинными в одно и то же время и в одном и том же отношении. Среди представителей антиохийской традиции не столь заметны намеренные нарушения этого закона.

Сверхрациональное изложение догмата свойственно **преп. Симеону Новому Богослову** († 1022 г.) (Гимн 45): «Единое есть Три по Ипостасям, однородным друг другу по естеству, равномошным и совершенно единосущным, с одной стороны, неслитно превыше ума соединенным, с другой, наоборот, нераздельно разделяемым, в едином Три, и в Трёх едино» [32, 325]. В другом гимне (Гимн 28) читаем: «Единый свет Святой Троицы нераздельно трояко разделяемый ... недоведомо познаваем» [32, 214–215]. У преп. Симеона находим применение парадокса к описанию Таинства причащения (Гимн 38): «Каким образом Тебя, непостижимого <...> и неприступного и держать, и целовать, и видеть, и вкушать, и иметь

в сердце своем, Христе, сподобляюсь я, и остаюсь неопалимым?» [32, 267–268]. Описание чудесности и недомыслимости Таинства усиливается им указанием на ветхозаветный образ неопалимой купины (Исх. 3:2): «Огневи причащаюся трава сый, и странно чудо, орошаемь неопально, якоже убо купина древле неопальне горящи» [33, 125].

О духовной жизни преп. Симеон пишет в той же схеме противопоставления (Гимн 2): «В любви совершенно нет страха, однако без страха этот плод не может родиться в душе <...> Каким образом плод бывает без дерева, – я совершенно не могу изъяснить» [32, 82]. Описывая страх Божий преп. Симеон фактически пользуется антиномией: в любви нет страха, но без страха не созреть любви (одновременно предполагают и исключают друг друга); страх сковывает – любовь раскрывает; страх увеличивает дистанцию – любовь сокращает её. Вторая часть фразы о том, что преп. Симеон не находит объяснения совместного действия любви и страха, подтверждает наличие противоречия, в котором страх не вытесняется любовью (Ср.: 1Ин. 4:18).

В пользу богословской антиномии говорят следующие слова **свт. Григория Паламы** († 1359 г): «Утверждать то одно, то другое, когда оба утверждения верны, есть свойство всякого благочестивого богослова; но говорить противоречивое самому себе свойственно совершенно лишённому разума» (*S. Gregorius Palamas. PG. T. 150. Col. 1205 AB*) [3, 88]. «То одно, то другое» означает взаимоисключающий выбор, следовательно, здесь имеет место явление антиномии. Противоречить самому себе – это уже не антиномия, т. к. здесь говорится о субъекте, а не объекте познания, не о двух истинах.

Кроме архиеп. Василия (Кривошеина), на эту фразу свт. Григория обращает внимание о. Томаш Шпидлик и приводит ссылку на труд «Собеседование православного Феофана с возвратившимся от варлаамитов Феотимом», где речь идёт об одновременной причастности и непричастности, μεθεκτῆν καὶ ἀμέθεκτον (*S. Gregorius Palamas. Theophanes, sive de divinitatis et rerum divinarum communicabilitate et incommunicabilitate // PG. T. 150. Col. 932D*), святых людей к Божественной сущности посредством Божественной энергии: «сущность просто причастна и непричастна, а не то, что она причастна одним и непричастна другим» [7, 209]. Эта тема уже была затронута выше по поводу слов свт. Григория Нисского.

В аскетике примером взаимоисключающих (пусть и без умысла со стороны автора) равноистинных положений может послужить следующий фрагмент из

«Невидимой брани» преп. **Никодима Святогорца** († 1809 г.): «Упущение из виду этого безжалостного к себе отношения было, есть и будет всегда причиной безуспешности наших духовных побед» [26, 76]. Его же слова: «Делания же сии да совершаются у тебя без принуждения и насилия сердца, чтоб не изнемочь тебе от неразумного утомления себя понудительными упражнениями, не ожестечь от того и не сделаться неспособным к принятию воздействий благодати» [26, 363].

Антиномическая составляющая русского богословия – предмет отдельного изучения, здесь ограничимся указанием на состояние радостопечалия [10, 510], о котором пишет свт. **Игнатий (Брянчанинов)** († 1867 г.), характеризуя пение православного Богослужения. Греческий вариант этого слова – χαρμολύπη – встречается у преп. Иоанна Лествичника (*Joannes Climacus*. Scala 7, 9 // PG. T. 88), в русском издании μακαρία χαρμολύπη переведена как «блаженная радостная печаль» [15, 162]. Речь идёт не о некоей переменности состояний, а – об одновременных радости и печали (что, кстати, можно обнаружить не только в пении, но и в православной иконографии).

Начиная с XX в. термин «антиномия», обозначающий рассматриваемое явление тождества противоречия, входит в богословие и даже в святоотеческий лексикон. «В христианстве, как и вообще в жизни, всё антиномично», – пишет свщмч. **Сергий (Мечёв)** († 1942 г.) [29, 269]. «Живое, действительное разрешение природных человеческих антиномий в благодатном богочеловеческом синтезе являлось непреложным свидетельством ...подлинного обожения», – слова мч. **Михаила (Новосёлова)** († 1938 г.) [25, 74]. Многократно использует термин «антиномия» преп. **Софроний (Сахаров)** († 1993 г.), канонизированный Константинопольским патриархатом в 2019 г.

Этот термин встречается в работе свщмч. **Илариона (Троицкого)** († 1929 г.) в связи с объяснением слов акафиста Божией Матери о сочетании девства и рожества: «В этом сочетании противоположностей, в преодолении этой, скажу помудрёному, антиномии – тайна Пресвятой Девы, тайна, нам необходимая и нам любезная. Человеку дорого имя “мать”, а человечеству нужна “Дева”» [12, 453]. Русский богослов отмечает такие свойства этого противоречия: необходимая и любезная тайна – указание ни на что иное, как на сверхрассудочный характер вероучительной истины; две стороны рассматриваемого противоречия, «Матерь» и «Дева», являют собой две истины, требующие равного утверждения.

На эти же свойства антиномизма указывает преп. **Иустин (Попович)** († 1979 г.), когда пишет, что Спаситель смертью побеждает смерть и «тем самым возводит

тайну спасения к парадоксальной антиномии: “мертвое тело победило живого змия”. Эта над-умная антиномия и есть “*θαῦμα μέγιστον*” – “чудо величайшее” <...>. Распятый Христос <...> становится скандальной и безумной антиномией, которую можно принять лишь подвигом над-рациональной веры» [16, 261]. В русских переводах этого сербского богослова насчитывается 18 случаев употребления термина «антиномия», история появления его в работах о. Иустина описана в статьях Богдана Любардича [39; 40]. Завершим обзор патристических текстов цитатой из преп. Иустина, свидетельствующей о разрешимости противоречий на уровне веры: «Для Христова человека антиномия разума не представляет собой неких непримиримых противоречий; они для него – лишь расселины, образовавшиеся вследствие землетрясения, вызванного первоначальным человеческим грехом. Соединяясь со Христом, человек чувствует, как эти расселины срastaются, как ум исцеляется, становится целостным, интегральным – и тем самым приобретает способность к совершенному познанию» [16, 311–312].

В итоге мы можем наблюдать довольно обширную традицию святоотеческой парадоксологии, которая позволяет сделать некоторые обобщения.

Выводы

1. Представленные примеры не обнаруживают ни одного случая использования парадокса в виде стилистического приёма, подходящего под определение оксюморона. Элементы парадоксальной стилистики вторичны по отношению к логическому значению высказываний отцов.

2. Значение данных высказываний передаётся в статье понятием дискурса – формы вербального мышления, использующего логически последовательные суждения. Дискурс противопоставлен в настоящем исследовании риторике как не строго логической, интуитивно-образной, поэтической речи.

3. Возможно, уместно было бы предложить понятия «дискурсивный парадокс» и «риторический парадокс». Однако современная гуманитарная наука располагает вполне сложившимся понятием антиномии, которое адекватно передаёт феномен противоречия между двумя равно истинными утверждениями.

4. Антиномия в церковных текстах призвана ограничить притязания рационального подхода в постижении религиозной истины и обосновать необходимость религиозной веры. Различение в когнитивной деятельности человека *рассудка* (формально-логической составляющей) и *верующего разума* (принимающего религиозное учение актом веры) позволяет дать определение *богословской ан-*

тиномии – это противоречие между двумя истинными суждениями, находящее примирение в вере, при этом верующий разум осмысляет их логически взаимоисключающими и использует в качестве полярных сторон для выяснения крайностей, содержащихся в какой-либо целостности, и поиска равновесия между ними (антиномического баланса).

5. Сохранение антиномического баланса в вероучительных формулах, имеющих бинарную структуру, представляет собой ещё одну значимую функцию рассматриваемого метода. В данном исследовании мы это видим в триадологии, христологии, мариологии, учении о Божественных энергиях.

6. Исследование позволяет сделать вывод об *онтологическом* статусе теологического парадокса: он принадлежит исключительно рациональной сфере мышления, во внementsальной реальности противоречия не существуют. При этом антиномическое противоречие не может быть названо «ментальным *суцим*» по причине того, что для рассудка оно является невозможным. Таково особое бытийное положение антиномии: *in anima* она представлена взаимоисключением; *extra anima* она синтезирована в целостности. Таким образом, сам онтологический статус антиномии парадоксален: она не есть.

7. Что же касается эпистемологического статуса антиномии, повторим, она является формой дискурсивного металогического мышления.

Литература

1. Амфилохий (Радович), митр. Основы православного воспитания // URL: azbyka.ru/otechnik/Amfilohij_Radovich/osnovy-pravoslavnogo-vozpitanija
2. Василий Великий, свт. Письмо 38, 4 // Василий Великий, свт. Творения: В 2 т. Т. 2. М., 2009.
3. Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. Нижний Новгород, 2011.
4. Вольф Х. Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, § 12 // Христиан Вольф и философия в России. СПб, 2001.
5. Григорий Богослов, свт. Творения. В 2-х тт. Т. 1. М., 2010.
6. Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово, 3 // Григорий Нисский, свт. Творения. Ч. 4. М., 1862.
7. Григорий Палама, свт. Трактаты. Краснодар, 2007.
8. Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. СПб., 2017.

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

9. Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к ефесянам, 7 // Цит. по: Преображенский П., прот. Памятники древней христианской письменности. Т. 2. Писания мужей Апостольских. М., 1862.

10. Игнатий (Брянчанинов), свт. Понятие о ереси и расколе // Игнатий Брянчанинов, свт. Полное собрание творений и писем в 8 т. Т. 5. М., 2014.

11. Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви. СПб, 2007.

12. Иларион (Троицкий), свщмч. Творения в 3-х тт. Т. 3. М., 2004.

13. Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. М., 2019.

14. Иоанн Дамаскин, преп. Философские главы // Источник знания. М., 2002.

15. Иоанн Лествичник, преп. Лествица. М., 2010.

16. Иустин (Попович), преп. Творения. Т. 1. М., 2004.

17. Крест / Библейская энциклопедия Брокгауза / Ринекер Ф., Майер Г.М., 1999 // URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/biblejskaja-entsiklopedija-brokgauza/2283>

18. Ларше Ж.-К. Лицо и природа. М., 2021.

19. Лаут Э., прот. Современные православные мыслители: от «Добротолубия» до нашего времени. М., 2020.

20. Лосский В. Н. Боговидение. М., 2003.

21. Максим Исповедник, преп. Амбигвы. М., 2020.

22. Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях. М., 2006.

23. Максим Исповедник, преп. Толкования // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. СПб., 2017.

24. Максим Исповедник, преп. Четыре сотни глав о любви / Добротолубие. М., 2001.

25. Михаил (Новосёлов), мч. Психологическая сила православия: Противоречия в природе человека и их разрешение в Вере Христовой. М., 2003.

26. Никодим Святогорец, преп. Невидимая брань / Пер. с греч. свт. Феофана Затворника. М., 2014.

27. Новиков В. В. и др. Кирилл // Православная энциклопедия. Т. 34. М., 2014.

28. Определение Халкидонского собора // Деяния Вселенских Соборов: в 7-х тт. Т. 4. Казань, 1908.

29. Сергей (Мечёв), свщмч. О совести // «Друг друга тяготы носите...»: жизнь и пастырский подвиг священномученика Сергея Мечёва: в 2 кн. Кн. 2. М, 2017.

30. Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1. М., 2011.

31. Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 5. М., 2017.
32. Симеон Новый Богослов, преп. Творения в 3-х тт. Т. 3. СТСЛ, 2017.
33. Симеон Новый Богослов, преп. Молитва 7-я ко Св. Причащению // Православный молитвослов. М., 2011.
34. Тертуллиан. О плоти Христа / Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994.
35. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение Истины. М., 2017.
36. Флоровский Г., прот. Письмо от 15.05.1958 г. // Софроний (Сахаров), архим. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Сергиев Посад, 2008.
37. Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности / Шестов Л. И. Соч. в 2-х тт. Т. 2. Томск, 1996.
38. Шпидлик, о. Т. Русская идея: иное видение человека. М.; СПб., 2014.
39. Лубардић Б. Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића: историјат једне рецепције – прилог разумевању почетака «неопатристичке синтезе» у српској теологији // Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати / Б. Шијаковић (уред.). Београд, 2010. Т. 9. С. 66–165. [Павел Флоренский и патрологические работы Иустина Поповича: история одной рецепции – вклад в понимание сербской теологией основ «неопатристического синтеза»].
40. Лубардић Б. Јустин Поповић, Павле Флоренски и Кант: рецепција и сукоб – проблем хетерогених традиција мисли / Историја српске филозофије. Београд, 2011. С. 227–299. [Иустин Попович, Павел Флоренский и Кант: рецепция и конфликт – проблема разнородных традиций мысли].
41. Noble T. A. Paradox in Gregory Nazianzen's Doctrine of the Trinity // *Studia Patristica*. 1993. № 27. P. 94–99.
42. Oppo A. Does a «russian philosophy» exist? The boundaries and nature of a question // *Соловьёвские исследования*. 2021. № 2(70). С. 47–67.
43. Törönen M. Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor. Oxford, 2007.

УДК 261.8

свящ. Александр Урсулов
магистрант 2 курса
Белгородской Православной Духовной семинарии

Диалог Православия с Англиканской церковью в начале XXI столетия

Аннотация: В статье предложен обзор православно-англиканского диалога в начале XXI века, отмечены основные события и проблемы, возникающие в процессе взаимоотношений двух церквей. Выводом является утверждение, что совместные контакты сократились и приобрели не столько богословское направление, сколько культурно-социальное в силу либеральных нововведений со стороны Англиканской церкви, которая ввела рукоположение не только женщин, но и людей нетрадиционной сексуальной ориентации, что недопустимо с позиции православной теологии и стало препятствием на пути православно-англиканского сближения.

Ключевые слова: Православно-англиканский диалог; РПЦ и инославные; Англиканская церковь и РПЦ в XXI веке; рукоположение женщин; священники-гомосексуалисты; глобализация и религия.

sacred. Alexander Ursulov
2nd year Master's student
Belgorod Orthodox Theological Seminary

The Dialogue of Orthodoxy with the Anglican Church at the beginning of the XXI century

Abstract: The article offers an overview of Orthodox-Anglican dialogue at the beginning of the twenty-first century, marking the main events and problems arising in the process of the relationship between the two churches. The conclusion is the statement that joint contacts have decreased and have got not so much theological direction, as cultural and social due to liberal innovations on the part of the Anglican Church, which has introduced the ordination not only of women, but also people with non-traditional sexual orientation, which is not acceptable from the position of Orthodox theology and became an obstacle to the Orthodox-Anglican rapprochement.

Key words: Orthodox-Anglican dialogue; ROC and nonOrthodox; the Anglican Church and the ROC in the XXI century; ordination of women; homosexual priests; globalization and religion.

XX столетие было весьма плодотворным и эффективным в плане взаимоотношений православных и англикан, особенно в первой половине века. Для православных англикане были интересны: их вероучение, традиции и обычаи. Аналогично можно сказать и об англиканах, интерес которых к православным только возрастал. При этом они не были ни католиками, ни протестантами и занимали промежуточное состояние между ними, мнение православных об англиканах не было омрачено, в отличие от католиков, такими событиями, как, например, крестовые походы [28]. В связи с этим Православные Церкви в прошлом столетии охотно участвовали в диалогах с англиканами, в течение нескольких десятков лет между англиканами и православными действовали богословские комиссии, группы по укреплению взаимоотношений, проводились конференции, встречи, совместные мероприятия.

Однако в 1960-70 годах, т.е. со второй половины XX века, положение стало меняться, причем в худшую сторону. И связано это было с либеральными веяниями в англиканском сообществе в целом и в Англиканской церкви в частности, которая встала на путь нарушения библейских принципов в угоду секулярному миру и глобализационным ценностям. Как мы можем наблюдать сегодня, в мире происходит определенный цивилизационный слом, смена аксиологической парадигмы, и связаны эти процессы с глобализацией, главные идеологи и пропагандисты которой находятся на Западе. И Англиканская церковь как западная церковь подвержена влиянию этих секулярных и антихристианских тенденций.

Если в отношении «Филиокве», понимания Церкви, Евхаристии и других таинств, обрядов с православными были достигнуты определенные соглашения, то такие нововведения, как рукоположение женщин во священники и во епископы стало серьезным препятствием на пути сближения. При этом англикане разделились на две части: консервативно настроенных, которые были против нововведений, и либерально настроенных, которые, наоборот, только приветствовали их.

Несмотря на имеющиеся противоречия, Англиканская церковь все же разрешила официально ординацию женщин в епископы и гомосексуалистам, состоя-

щим в гражданских союзах, соблюдающим целибат, рукополагаться в священники с 2005 г. и в епископы с 2013 года [24].

Русская Православная Церковь заявила, что такое решение не соответствует Божиему замыслу о человеке, о браке, о пастырском служении и свидетельствует о желании Англиканской церкви не задавать нравственное направление социуму, а, наоборот, идти вслед за идеей равенства полов, которую навязывает церкви секулярное общество. Такая позиция являет собой существенную преграду в сфере контактов с англиканами и детерминирует межхристианское разделение [14]. Следует сказать, что контакты РПЦ с Епископальной церковью в США пока прекращены ввиду того, что та рукоположила во епископа открытого гомосексуалиста. Это событие повлекло раскол в церковной среде, и от Епископальной церкви отделилась часть консервативно настроенных англикан в знак протеста против либеральных нововведений [20].

В 2006 г. православные выразили англиканам несогласие с ординацией женщин, однако англиканская сторона, судя по всему, игнорировала мнение православных. Критику и возмущение у православных вызвал тот факт, что Епископальную церковь возглавила женщина-епископ, кроме того, в 2010 году епископом стала лесбиянка. В 2008 г. один из англиканских епископов Джин Робинсон вступил в гражданский союз с женщиной [1]. В этом же году однополым браком обвенчались два священника [11], кроме того, они были не просто священниками, а викариями [27]. Они были обвенчаны Мартином Дадли, который считает свой поступок «богоугодным», в одном из лондонских храмов [4]. А через год Генеральная конвенция англикан официально утвердила ординацию гомосексуалистов, условием была постоянная связь. Гомосексуалисты и лесбиянки из духовенства Епископальной церкви США, которой присущ радикальный либерализм, жаловались, что язык текущей литургии является «оскорбительным», поэтому с 2018 г. она удалила из чина венчания термины «муж» и «жена», ссылки на «продолжение рода», вместо «союза мужа и жены» появился «союз двух людей». В 2009 г. главой Лос-Анджелеской епархии стала открытая лесбиянка [3].

Так, контакты православных с англиканами вступили в новую, несколько иную в содержательном плане по сравнению с XX веком, фазу развития, и с этого года совместная богословская комиссия делала упор на христианской антропологии [28].

В связи с нововведениями англиканам пришлось изменить текст богослужения с учетом благословения однополых браков. В 2013 г. Генеральный синод Англи-

канской церкви подтвердил введение рукоположения женщин в епископы [13], а правительство страны легализовало однополые браки. Осенью 2015 года англиканского священника, который как раз состоял в таком нетрадиционном браке, избрали в Генеральный собор [23]. В 2017 г. Шотландская Епископальная церковь отменила постановление, в соответствии с которым брак считался исключительно как союз мужчины и женщины» [18] и позволила людям нетрадиционной сексуальной ориентации венчаться. С 2020 г. однополые пары Англиканской церкви в Северной Ирландии получили право устраивать религиозные брачные церемонии [7].

Англиканская церковь заняла официально прогрессивную позицию в отношении транссексуализма, гомосексуализма, трансгендерной политики и в целом ЛГБТ-сообществ. Так, в 2020 г. английская ежедневная газета «Daily Mail» выпустила в свет информацию о том, что в одной из школ Англиканской церкви пастор Джон Паркер выступил против руководства школы из-за того, что оно фактически продвигало транс-идеи [29]. При этом, как говорит Паркер, в 2019 г. Англиканская церковь выпустила новое пастырское руководство, которое призывает служителей создать новый чин таинства Крещения для трансгендерных людей. Пастор отмечает, что родители доверили Англиканской церкви сотни тысяч своих детей, возложив на нее определенные обязанности, но она их не выполняет [29].

Кроме того, Англиканская церковь заходит все дальше и дальше и стала венчать не только христиан, но и атеистов, инославных, иноверных, некрещеных [8].

Здесь следует отметить некоторые показательные факты жизни Англиканской церкви и ее представителей для того, чтобы понять, насколько англиканская духовная жизнь отлична от православной. На интернет-канале «YouTube» есть видео о том, как в 2013 г. в одном из храмов Северного Ноттингемшира (Англия) состоялось венчание пары (правды ради надо сказать, что это были мужчина и женщина). В первые секунды, на первый взгляд, все идет более-менее благочинно, не считая того, что венчание совершает женщина-священник Кейт Ботли. Однако с 40-й секунды начинает звучать не библейские псалмы, гимны, а современная поп-музыка группы «C+C Music Factory», под которую начинают танцевать женщина-пастор, затем молодожены и все присутствующие [25]. На взгляд православного христианина, воспитанного на Писании и Предании, святоотеческом наследии, на трудах подвижников-аскетов, данное поведение в храме Божиим недопустимо.

Надо отметить, что пастор Кейт довольно известна в англиканском сообществе. Так, осенью 2021 г. она позировала обнаженной в парке в рамках общественного мероприятия – урока рисования с натуры в рамках шоу «Би-би-си». Она лежала на шезлонге с накинутым на нее синим куском голубой ткани [26]. Трудно представить себе такое поведение истинной православной христианки, а тем более человека в сани.

Кроме того, в Великобритании в 2009 г. в радиозфир стала выходить реклама в стиле модного в то время рэп-исполнения с той целью, чтобы заинтересовать и привлечь молодежь в Англиканскую церковь [22]. То есть Англиканская церковь фактически поступает по принципу: цель оправдывает средства.

Для православных такие методы неприемлемы: храм есть дом Господа, который есть Начальник тишины; дом молитвы, в храм мы идем, как бы уходя мира, от мирской суеты в поисках покоя, умиротворения, тишины духа и желая вынести оттуда некую духовную пользу. Это особое место, божественный, небесный, тихий оазис среди мирской «суеты сует» (Еккл.1,2), а потому стремление сделать из него корпорацию по удовлетворению потребительских услуг или клуб по интересам не соответствует православной экклесиологии.

В документе «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» [17] говорится: сам Бог установил различие между полами. В Священном Писании сказано, что Господь сотворил мужчину и женщину (Быт.1,27). Православная Церковь считает, что, в соответствии с библейскими принципами, брак есть богоустановленный союз мужчины и женщины, а потому нельзя ставить на один уровень греховные проявления сексуальности (ЛГБТ) и этот законный союз. РПЦ называет эти искажения «греховным повреждением человеческой природы» [17].

К сожалению, Англиканская церковь придерживается иного мнения. Так, епископ Ливерпульский Пол Байес заявил совсем противоположное в отношении ЛГБТ – он сказал, что нетрадиционная сексуальность, трансгендерность, лесбийские связи, гомосексуализм не являются ни грехом, ни преступлением, ни болезнью [5].

В связи с этим все больше православно-англиканские контакты приобретают характер совместной социально-культурной деятельности. В частности, в 2017 г. во время встречи главы обеих церквей пришли к единому мнению о том, что обе церкви должны сплотиться и действовать совместно с целью противостояния экстремизму, защиты христиан во всем мире, помощи странам, которые оказались в тяжелой ситуации в результате военных действий [19].

Несмотря на имеющиеся проблемы, РПЦ стремится сохранить то, что было достигнуто в отношениях с англиканами в XX столетии. В 2010 г. в Оксфорде состоялась работа совместной комиссии по богословскому диалогу, в котором участвовал архимандрит Кирилл (Говорун). Он отметил, что ординации женщин, гомосексуалистов и однополые браки являются самым серьезным препятствием, пути преодоления которого сложно найти [15].

В 2018 г. в Москве РПЦ организовала мероприятие для представителей Англиканской церкви с целью ознакомления их с русским Православием. В нем приняли участие англиканские семинаристы, некоторые священники, один епископ и один капеллан, часть которых была очень заинтересована в святоотеческом наследии восточной Церкви. Гости участвовали в крестных ходах и выражали свое восхищение [12].

Необходимо кратко коснуться того, что православным священникам, совершающим свое служение в Англии, живется и служится довольно сложно, они фактически находятся «на линии фронта» [2] между секулярным социумом и Церковью. Русский менталитет существенно отличается от западного, и западная религиозная традиция, имеющая рациональный, ученый характер, отличается от русской традиции, имеющей патристическую направленность.

Следует отметить, что модернистские тенденции в Англиканской церкви раскололи ее на две части: тех, кто выступает за нововведения и считает, что разумно следовать за меняющимся обществом, и тех, кто против нововведений, противоречащих Писанию. Как отмечает профессор А.И. Осипов, консервативно настроенные традиционалисты отрицательно относятся к священническому и епископскому рукоположению женщин и людей нетрадиционной сексуальной направленности, благословению гомосексуальных брачных союзов. По их мнению, Англиканская церковь отошла от Христа и стала вести свою деятельность не в соответствии с евангельскими принципами, а в соответствии с нравами современного, секулярного общества [16]. Многие представители духовенства и простые миряне переходят из-за нововведений в Католическую церковь, которая ближе к их духовному менталитету [16], чем Православие.

Что касается вставки «Филиокве», то на сайте Англиканской церкви предложены несколько Символов веры, Апостольский и Никейский, который принят в 325 г. В тексте Никейского Символа веры, приведенном на сайте, эта вставка сохранена [6]. Таким образом, несмотря на достигнутые ранее соглашения о том, что «Филиокве» вставлено необоснованно, и его следует удалить, Англиканская

церковь все же сохраняет эту вставку. Также англикане совершают совместные богослужения и евхаристическое общение с некоторыми протестантскими объединениями, что также является препятствием в сфере контактов двух церквей, Англиканской и РПЦ.

Итак, дух модернизма, либерализма [9, с. 526], следование идеям секулярного мира, искажение библейского учения и евангельских принципов, сакраментологии, антропологии и экклесиологии Англиканской церковью является в настоящее время главной помехой успешному и плодотворному диалогу между Православием и Англиканской церковью. РПЦ старается поддерживать контакты с англиканами, но настаивает на том, что Англиканская церковь должна вернуться на путь следования Писанию. С позиции православной теологии, в случае отношения к ЛГБТ-сообществам принцип икономии, снисходительности и толерантности является неуместным и, более того, опасным и губительным для всех членов Англиканской церкви.

И если в начале XX века Уильям Чонси Эмхардт вдохновенно и с надеждой писал, что Православная Церковь постоянно сближается с Англиканской, и, по его мнению, очень скоро наступит момент, когда верующие и той, и другой церкви будут «молиться вместе в единстве» [30], то сегодня, сто лет спустя, можно сказать, что его надежды не оправдались. В связи с нововведениями в Англиканской церкви, после некоторых успехов [10, с. 662] прошлого столетия, в начале XXI века фактически наступил регресс, кризис в англикано-православных богословских контактах. Стремление ординировать женщин и гомосексуалистов развивалось вместе с борьбой за свободу в сексуальном сегменте жизнедеятельности человека, что противоречило традиционному, неискаженному, христианскому взгляду на семейно-брачный институт и межполовые отношения.

С целью преодоления препятствий и решения проблем в сфере православно-англиканских контактов Русская Православная Церковь свидетельствует о непреходящем значении истинной, неискаженной христианской аксиологии в жизни современного общества. Одной из основных задач РПЦ в настоящее время является объединение усилий христиан, желающих оставаться верными библейским принципам, неискаженному вероучению и аксиологии и стремящихся к построению мира в соответствии с Божиими заповедями [14]. Священник Грегори Хэллэм считает, что при этом православные должны больше уделять внимания миссионерской деятельности, преодолеть «диаспоровую ментальность» [21], решить проблему с языком богослужения, собственной жизнью и личным примером сви-

детельствовать об Истине, вести миссионерскую деятельность среди молодежи. Необходимо твердо стоять в вере, следовать за Христом, хранить верность Писанию и Преданию, все это поможет противостоять секулярным интенциям глобализации и показать миру и англиканскому сообществу истинность, глубину и изначальность Православия и восточного духовного опыта. Русская Православная Церковь призывает Англиканскую церковь вернуться на путь следования Христу и прекратить вводить либеральные, антихристианские, нововведения, напоминая, что компромиссы с дьяволом и толерантность в сфере духовных принципов опасны и губительны для души.

Итак, сегодня налицо расхождения православных и англикан в сфере богословской тематики и нравственных вопросов, и этому в определенной степени способствуют глобализационные процессы, происходящие в мире. К сожалению, диалоги и контакты XX века не остановили Англиканскую церковь от отхода в начале XXI века от традиционной, и главное – неискаженной, библейской аксиологии и евангельских принципов в угоду современной секулярной и, по сути, антихристианской духовно-нравственной парадигмы [14], что отдалило ее от Православия. При этом РПЦ стремится к продолжению диалога с Англиканской церковью и делает все, зависящее от нее, чтобы этот диалог продолжался, и было достигнуто богословское согласие.

Литература

1. Американский епископ-гомосексуалист вступил в брак с женщиной [Электронный ресурс]. – URL: <https://lenta.ru/news/2008/06/09/bishop/> (дата обращения: 25.12.2021).
2. Английское православие: мужество среди комфорта [Электронный ресурс]. – URL: <http://aquaviva.ru/journal/angliyskoe-pravoslavie-muzhestvo-sredi-komforta> (дата обращения: 25.12.2021).
3. Англиканская церковь в США ради гомосексуалистов удаляет «мужа» и «жену» из брачной службы [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravlife.org/ru/content/anglikanskaya-cerkov-v-ssha-radi-gomoseksualistov-udalyaet-muzha-i-zheny-iz-brachnoy-sluzhby> (дата обращения: 25.12.2021).
4. Англиканская церковь обвенчала священников-гомосексуалистов [Электронный ресурс]. – URL: <https://lenta.ru/news/2008/06/15/gayly/> (дата обращения: 25.12.2021).

5. Англиканская церковь признала трансгендеров [Электронный ресурс]. – URL: <https://mk-london.co.uk/news/u489/2017/07/10/17475> (дата обращения: 25.12.2021).

6. Апостольский символ веры [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.churchofengland.org/our-faith/what-we-believe/apostles-creed#na> (дата обращения: 25.12.2021).

7. Благословения не будет: Ватикан отказал геям в венчании. Какие церкви готовы благословлять однополые браки [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.gazeta.ru/social/2021/03/16/13513322.shtml> (дата обращения: 25.12.2021).

8. В Австралии англикане будут венчать некрещеных [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavie.ru/32375.html> (дата обращения: 25.12.2021).

9. Василий (Кривошеин), архиеп. Богословский диалог между Православной Церковью и англиканским вероисповеданием и его проблемы // Богословские труды. – Ниж. Новгород: Христианская библиотека, 2011. – 752 с.

10. Василий (Кривошеин), архиеп. Кризис в англикано-православных богословских обсуждениях. – Ниж. Новгород: Христианская библиотека, 2011. – 752 с.

11. Венчание двух священников-гомосексуалистов вызвало протест среди духовенства Англиканской Церкви [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/422437.html> (дата обращения: 25.12.2021).

12. В Церкви Англии объявили о новом этапе взаимоотношений с РПЦ [Электронный ресурс]. – URL: <https://ria.ru/20180918/1528777628.html> (дата обращения: 25.12.2021).

13. Женщинам-епископам в Англиканской церкви дали «зеленый свет» [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavie.ru/65977.html> (дата обращения: 25.12.2021).

14. Иларион (Алфеев), митр. Взаимоотношения Русской Православной Церкви с Церквями Англиканского содружества: история и современность [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2552828.html> (дата обращения: 25.12.2021).

15. Кирилл (Говорун), архим. Православие и англиканство: диалог продолжается [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.pravmir.ru/pravoslavie-i-anglikanstvo-dialog-prodolzhaetsya/> (дата обращения: 25.12.2021).

16. Осипов А.И. В Англиканской церкви от Церкви ничего не осталось [Электронный ресурс]. – URL: <http://rusk.ru/newsdata.php?idar=731809> (дата обращения: 25.12.2021).

17. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 25.12.2021).

18. Представители ЛГБТ-сообщества в Великобритании отныне «венчаются перед лицом Бога» [Электронный ресурс]. – URL: <https://politikus.ru/events/95559-predstaviteli-lbgt-soobschestva-v-velikobritanii-otnyne-venchayutsya-pered-licom-boga.html> (дата обращения: 25.12.2021).

19. РПЦ и Церковь Англии обсудили приоритеты сотрудничества [Электронный ресурс]. – URL: <https://ria.ru/20171121/1509261618.html?in=t> (дата обращения: 25.12.2021).

20. Священники-гомосексуалы вызвали раскол в англиканской церкви США [Электронный ресурс]. – URL: <https://lenta.ru/news/2006/12/17/split/> (дата обращения: 25.12.2021).

21. Хэллэм Г., свящ. Европу не вернешь христианству совместными резолюциями. Священник-англичанин о Великобритании, англиканстве и Православии [Электронный ресурс]. – URL: <https://pravoslavie.ru/109998.html> (дата обращения: 25.12.2021).

22. Церковь Англии будет зазывать молодежь в храмы через радиорекламу в стиле рэп [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.newsru.com/religy/15sep2009/gapers.html> (дата обращения: 25.12.2021).

23. Церковь Англии отклонила резолюцию по вопросу венчания геев [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.bbc.com/russian/news-38988241> (дата обращения: 25.12.2021).

24. Church of England [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.britannica.com/topic/Church-of-England> (дата обращения: 25.12.2021).

25. Gary and Tracy Richardson's Wedding Flash Mob 15/06/2013 [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=cMrvcORsDLI> (дата обращения: 25.12.2021).

26. Gogglebox's Reverend Kate Bottley and Strictly Come Dancing star Ian Waite strip off in public park to pose for life-drawing class as part of new BBC show [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.dailymail.co.uk/femail/article-9980065/Reverend-Kate-Bottley-Strictlys-Ian-Waite-strip-life-drawing-class.html> (дата обращения: 25.12.2021).

27. Priests marry in first gay church wedding [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/priests-marry-in-first-gay-church-wedding-847510.html> (дата обращения: 25.12.2021).

28. Rev. Dr. Christos Christakis. Orthodox and Anglicans in Dialogue [Электронный ресурс]. – URL: <https://publicorthodoxy.org/2020/10/02/orthodox-and-anglicans-in-dialogue/> (дата обращения: 25.12.2021).

29. Vicar resigns after being 'silenced' over a Church of England school's plan to keep an eight-year-old pupil's sex change a secret from parents [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-7070773/Vicar-resigns-schools-plan-eight-year-old-pupils-sex-change-secret-parents.html> (дата обращения: 25.12.2021).

30. William Chauncey Emhardt. Historical Contact of the Eastern Orthodox and Anglican Churches. A review of the relations between the Orthodox Church of the East and the Anglican Church since the time of Theodore of Tarsus [Электронный ресурс]. – URL: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/emhardt_historical1920.html (дата обращения: 25.12.2021).

УДК 241.13

Бойков Ненад
магистрант 2 курса
Белгородской Православной Духовной Семинарии (с м/н)
Сербия г. Вране
nenadvranje01@gmail.com

Биотические вопросы как современный вызов Православной Церкви. Аборт и его последствия в аспекте православного понимания

Аннотация: В настоящей работе рассматривается проблематика биоэтических вопросов, которые в наше время предстоят перед Православием. Биоэтика как область прикладных знаний и возможности управления человеческой жизнью будет рассмотрена как искушение властью. Конкретный вопрос, который будет рассмотрен, – это аборт и его аспекты, а также возможные решения данной проблемы. В нравственном дискурсе будет рассмотрено значения аборта как явления, угрожающего институту семьи, а также как явления, которое прямо действует на разрушение ценности отцовства и материнства.

Ключевые слова: Аборт; биоэтика; православие; семья; защита материнства; нравственность; этика; Православная Церковь.

Boykov Nenad
undergraduate 2nd course
Belgorod Orthodox Theological Seminary)
Serbia, Vranje
nenadvranje01@gmail.com

Биотические вопросы как современный вызов Православной Церкви. Аборт и его последствия в аспекте православного понимания

Annotation: This paper deals with the problems of bioethical issues that Orthodoxy faces in our time. Bioethics as a field of applied knowledge and the ability to control human life will be considered as a temptation to power. The specific issue that will be considered is abortion and its aspects, as well as possible solutions to this problem. In moral discourse, the meaning of abortion will be considered as a phenomenon that

threatens the institution of the family, as well as a phenomenon that directly affects the destruction of the value of fatherhood and motherhood.

Key words: Abortion; bioethics; orthodoxy; family; maternity protection; moral; ethics; Orthodox Church

Современный, быстро меняющийся мир диктует новые этические правила, новые устои и совсем иной образ и темп жизни. Человек как основная составляющая единица общества встречается с некоторыми вопросами, которые требуют более глубокого рассмотрения, до того как общество будет в состоянии вынести окончательное отношение к нему. Одним из таких вопросов является биоэтика со своей проблематикой и спецификой. Перед современным человеком, а тем самым и перед Церковью, активно и очень остро стоят вопросы об абортах, эвтаназии, трансплантологии или клонировании человека. Следует сказать, что такие вопросы, а особенно вопрос аборта имеет свою историю, которая достигает времен Ветхого Завета, где в книге Исхода говорится: “Когда дерутся люди, и ударят беременную женщину, и она выкинет, но не будет другого вреда, то взять с виновного пеню, какую наложит на него муж той женщины, и он должен заплатить оную при посредниках” (Исх 21, 22). Современный исследователь биоэтических вопросов И.В. Силуянова говорить, что вопрос абортов в современном обществе имеет “свою историю и свою логику” [1, с.98]. Эта логика прослеживается в течение всей истории человечества, и отражается в законодательных актах государств и документах религиозных организации. Такое явление свидетельствует о том, что данный вопрос действительно является очень актуальным, особенно в современное время, когда “применение новейших биомедицинских технологии – как никакое другое направление научно - технического прогресса – ведет к обесцениванию человеческой жизни” [1, с.96]

Тенденция общества к тому, чтобы контролировать рождаемость и вообще человеческую жизнь, самым своим явлением представляет грех гордости и попытку воссоздания “вавилонской башни”. Следует сказать, что применение новых научных достижений в области медицины сами по себе не представляют нечто плохое, но, с другой стороны, их использование в целях убийства человека на пренатальном этапе своего развития или для эвтаназии тяжелобольных пациентов очень настораживают.

Именно из-за такого явления Православная Церковь как хранительница Богооткровенных истин не может отстраниться от участия в решении таких сложных этических вопросов, как, например, убийство нерождённого человека. Ценность жизни как Божественного дара никто не в праве отнимать, несмотря на индивидуальный уровень развития, поэтому и эвтаназия как способ “гуманного облегчения страданий” тяжелобольных пациентов и аборт как “искусственное прерывание беременности” можно и необходимо считать искусственным прерыванием человеческой жизни, т.е. убийством, в пользу облегчения жизни третьих лиц (облегчение в этом контексте подразумевает отказ от ответственности и ориентация на собственную карьеру). Русская Православная Церковь на своем юбилейном архиерейском соборе в 2000 году приняла документ под названием “Основы социальной концепции Русской Православной Церкви”, где в одном из разделов рассматриваются именно вопросы, связанные с биоэтикой.

Вопрос об этическом оправдании аборта сегодня представляет тему многих жестоких дискуссии, и люди на этом фоне разделились на два лагеря: те, кто поддерживает аборт и для этого приводит различного рода аргументы, и те, кто является противником данного медицинского вмешательства, оперируя научными и этическими постулатами. Рассмотрение остроты и важности биоэтических вопросов на примере аборта представляет собой один из самых лучших способов, потому что через призму отношения к абортам можно определить нравственное и этическое состояние всего общества. “Проблема аборта концентрирует в себе отношения между людьми на уровне этико-медицинского, юридического, социально политического, религиозного, научного сознания” [1, с.98]. Общую оценку аборт и его места в обществе кратко, но ясно дал доктор Т. Шабад, который сказал, что аборт “это социальное зло” [2, с.172]. Также, следует сказать, что и доктор Д. Жбанков писал о том, что “неопровержимая связь между культурой настоящего времени и упадком ценности жизни, как своей, так и чужой: выкидыш и самоубийство- явление одного порядка” [3, с.433]. Эта цитата как нельзя лучше описывает современное состояние общества, если его рассматривать через призму отношения к абортам. Сегодня мы видим, что идет активная пропаганда за поддержку убийства нерожденных детей, а все по причине того, что молодые люди не готовы взять на себя ответственность за те поступки, которые они совершили. Таким образом, перед обществом, а тем самым и перед Церковью, стоит задача рассказать о том, что аборт это не всего лишь “искусственное прерывание беременности” и стать на защиту жизни детей на

пренатальной фазе своего развития. В связи с этим необходимо подчеркнуть, что “православные христиане в меру их знаний, компетенции, способностей и общественного влияния призваны участвовать в законотворческой деятельности с тем, чтобы подготовленные при их участии юридические акты в защиту нерожденных детей были сформулированы с учетом всех сложностей и трагедий жизни в современном обществе” [4, с.156]. Всем нам, православным христианам, сегодня нужно говорить о том, что каждый ребенок в утробе матери является живым человеком и его жизнь имеет такую же ценность, как и жизнь подростка или взрослого человека.

Для понимания всей важности вопроса абортов, необходимо, во-первых, начать с определения о том, когда начинается человеческая жизнь и какова ее ценность. Эти два вопроса по своей сути представляют фундамент, на котором необходимо строить свою позицию по отношению к аборту. Когда общество сможет в своем сознании вместить то, что эмбрион это не всего лишь “сгусток клеток”, а полноценный, неповторимый организм, тогда и решения рассматриваемой проблемы будут возможны. Необходимо подчеркнуть, что, по моему личному мнению, вопрос об абортах и его решение представляет собой и возможность решения многих других биоэтических вопросов – как, например, эвтаназии. Если мы сможем основать прочный фундамент понимания жизни в целом, тогда и вопрос об этической оправданности эвтаназии тоже будет решен значительно легче. Также одним из очень распространенных аргументов в поддержку данного медицинского вмешательства является утверждение, что эмбрион – это не отдельный организм, а всего лишь часть тела матери, и женщина имеет полное право распорядиться им по собственному усмотрению.

Такие и похожие заявления сторонников аборта для Православной церкви представляют вызов и создают необходимость выступить за защиту жизни и ее ценности. Миссионерский аспект церковной деятельности в области биоэтического знания занимает важную позицию в просвещении современного общества. Несмотря на то, что история аборта берет свое начало в самых истоках времени, необходимо сказать, что особенно молодежь, не до конца, а можно сказать и вообще, не представляет себе, что такое аборт, какие его последствия и какую духовную опасность (здесь имеется в виду не только греховный аспект религиозного понимания убийства) представляет аборт для социума.

Если руководствоваться логикой, аборт как явление общественное ставит демографическую проблему, потому что, согласно статистике, “к совершению

аборта прибегнет от 6 до 10 тысяч девушек на годовом уровне” [5, с.252]. Такая страшная информация не может не насторожить, и не может быть проблемой второго ряда, потому что за один год нашей жизни 10 тысяч других жизней просто прервано.

Говорить о православном понимании аборта возможно только через призму греха и это – грех убийства. “Женщина, учинившая выкидыш, есть убийца и даст ответ перед Богом. Ибо... зародыш во утробе есть живое существо, о коем печется Господь” [6, с.61] ; “тот кто будет человеком, уже человек” [6, с.61] – говорил Тертулиан. “Я образовал тебя во чреве и прежде нежели ты вышел из утробы, я освятил тебя “ (Иер.1, 5-6) – вот такие слова находим в Священном Писании Ветхого завета. Это еще раз свидетельствует о том, что проблема абортотв – это не только выбор женщины убить или не убить собственного ребенка, а проблема, касающаяся всего общества и его этико-моральных устоев.

Обосновать православное отношение к детоубийству можно, не только используя религиозную литературу, которая для тех, кто является атеистом и не представляет значимый авторитетный источник, но благодаря научным трудам, которые говорят о начале человеческой жизни. Именно в таких вопросах наука и религия не только переплетаются, а взаимодополняют друг друга. Современная наука не сомневается в том, что в моменте слияния мужской и женской клетки “сразу после зачатия начинается существование новой жизни – жизни именно человеческой, с уникальным и неповторимым генетическим кодом, отличным и от кода матери, и от кода отца” [7, с.37]. Именно эти структуры, который образуют человека, во всей его индивидуальности, и подтверждают, что эмбрион представляет живое, находящиеся на пренатальной фазе человеческое существо, которое обладает всем возможным потенциалом к самостоятельной, полноценной жизнью после рождения.

Православная Церковь рассматривает ценность человеческой жизни как высшую степень Божией милости и любви к современному миру, и, исходя из того, чувствует необходимость отстаивать эту ценность. Основная угроза достойному пониманию человеческой жизни – это утверждение сторонников абортотв, которые говорят, что эмбрион не является отдельным организмом, а только часть тела матери, точно так же, как рука или нога. Если рассматривать аборт в таком ключе, тогда можно сказать, что это нормальное явление. Но Православная Церковь никак не может этого допустить, потому что такое утверждение абсолютно неверно. Один из основных аргументов, который опровергают такую позицию, является

факт, что половина всей беременности представляет собой вынашивание ребенка, который обладает противоположным полом, чем женщина – проще говоря, в 50 процентах случаев рождается мальчик. Тогда задаемся вопросом, если эмбрион это часть тела матери, то как возможно, чтобы в женском организме присутствовали и признаки мужского организма, в том числе и половые. Абсолютно никак, поэтому необходимо признать, что эмбрион – это отдельный организм. С точки зрения научного знания, “геном человека, образующийся в результате слияния сперматозоида и яйцеклетки – это особый комплекс структур, которые имеют определяющую функцию, проявление которой приводит к образованию человеческого тела отличающегося от тела матери” [7, с.37] Священное Писание тоже свидетельствует о том, что эмбрион – это индивидуальный организм. “Твои руки трудились надо мною и образовали всего меня кругом... не Ты ли вылил меня, как молоко, и, как творог, сгустил меня, кожей и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня... ты вывел меня из чрева” (Иов. 10, 8-12,18). Обладающий этой генетической индивидуальностью, эмбрион как будто бы самим своим существованием призывает к тому, чтобы его приняли таким, какой он есть – неповторимым. “Вероятность того, что генетическая информация клетки одного человека будет идентична информации другого, составляет менее чем один на миллиард” [7, с.37], – и это говорит ученый врач-генетик, чье мнение является авторитетным и научным.

Необходимо сказать, что очень часто можно встретить заявление, что эмбрион – это не живое существо, потому что он не чувствует боль. Это еще одна выдуманная позиция. “Схема самой примитивной реакции нервной системы на боль – т.н. спинальный рефлекс возникает к 8 неделям формирования эмбриона” [8, с.52] – то есть, мы видим, что на ранних сроках беременности эмбрион вполне может чувствовать боль, и не только ее чувствовать, но и реагировать на нее. Подтверждение этому находим в медицинских исследованиях, которые показывают, что во время аборта эмбрион пытается убежать от инструментов, которыми проводится операция, и когда он бывает схвачен ими, то его рот открывается в так называемом немом крике.

Все эти примеры, приведенные только потому, чтобы мы могли понять, какие последствия являются продуктом производства абортотворцев. В конечном счете, можно сказать, что плюсов абсолютно нет, и что “искусственное прерывание беременности” – это “причинение смерти человеческому существу на эмбриональной или плодной стадии развития в период от зачатия до рождения” [9, с.175]. Отсут-

ствии положительных сторон этого процесса (аборта) компенсируется наличием тех отрицательных и прежде всего опасных последствий. Женщина, мужчина и врач совершили тяжкий грех убийства и их душа запятнана кровью нерожденное человека. Это состояние греховного падения влечет за собой и многие другие проблемы духовной природы. Не случайно сказали “в здоровом теле, здоровый дух” – если духовное здоровье поражено недугом греха, то и тело соответственно не может быть здоровым. Психические отклонения, которые возникают после совершения аборта, представляют собой страшные мучения для женщины. Также при частом совершении аборт, женщина рискует совсем потерять дар Божии быть матерью.

Хотелось бы отметить, что ответственность за совершение аборта несет и мужчина, наравне с женщиной, но и врач, который должен сопоставить свои медицинские знания со своей совестью. Порой очень часто врачи рекомендуют проведение аборта, не задумываясь о тех глубинных аспектах этой процедуры. На примере, который лично знаю, могу сказать, что врач предложила беременной женщине совершить аборт потому, что, по ее словам, сейчас актуален вирус Корона, и у нее потенциально может подняться температура, которая может, опять же потенциально, может повлиять на развитие плода.

В заключение необходимо сказать, что искушение новыми медицинскими технологиями человек проходит “проверку” на собственную человечность, ведь “заиграться в бога” очень просто. Людям дается возможность распоряжаться не только собственной жизнью, но и чужой, и при этом, даже не задумываясь о том, кем бы, например, этот эмбрион стал. Гордость ослепила людей, и тем самым они не понимают, что делают.

Библиография

1. Силуянова И.В. Этика врачевания. Современная медицина и православие. Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. – М., 2001. – 319 с.
2. Шабад Т. Искусственный выкидыш с принципиальной точки зрения. // Медицинское обозрение. 1911. Т.45, №2. – 182 с.
3. Жбанков Д. К вопросу о выкидышах//Практический врач / 1914. №31. – 450 с.
4. Иоанн Брек, протопресвитер. Священный дар жизни. Православное христианство и биоэтика. Паломник, 2004. – 400 с.

5. ТЕМНИЋ : тематски зборник / [уредници Дмитар Атанасов... [и др.]]. - Крушевац : Историјски архив “Крушевац” ; Својново : Удружење за културу и уметност Логос, 2021 (Врњачка Бања : Satcip). - 400 с.

6. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – Москва, 2000. – 88 с.

7. Пилар К.М.М дел. Начало жизни: эмбрион человека на преимплантационной стадии развития // Фундаментальные представления современной науки о начале человеческой жизни // АНО “За жизнь” – М., 2017. – 322 с.

8. Вертьянов С.Ю. Несостоятельность эволюционистской эмбриологии // Фундаментальные представления современной науки о начале человеческой жизни // АНО “За жизнь” - М., 2017. – 322 с.

9. Потиха В.В Искусственные аборты в России. Юридические, научные и религиозно-мировоззренческие аспекты. // Фундаментальные представления современной науки о начале человеческой жизни // АНО “За жизнь” - М., 2017. – 322 с.

УДК 27-75

Чекрыгин Дмитрий Алексеевич
магистрант Белгородской православной духовной семинарии,
Россия, г. Белгород
dmytry.chek@gmail.com

К вопросу о первом этапе миссионерского служения святителя Иннокентия, в бытности священника Иоанна Попова-Вениаминова

Аннотация: Начало служения отца Иоанна началось 9-летнего возраста, когда он получил направление в Духовную семинарию г. Иркутск. О. Иоанн получил благословение на поездку в Америку с семьей. Священник начал изучать язык, обычаи алеутов. Он переплывал постоянно с острова на остров для совершения таинств и общения с разбросанным на островах приходом. Издание и перевод книг на алеутский язык популяризировало среди местных племен желание учиться, знать свою грамматику.

Ключевые слова: Миссия, алеуты, святитель, служение, обучение.

Chekrygin Dmitry Alekseevich
student studying in the master's program of the Belgorod Theological Seminary,
Russia, Belgorod
dmytry.chek@gmail.com

On the question of the first stage of the missionary ministry of St. Innocent, when he was a priest of John Popov-Veniaminov

Abstract: The beginning of the ministry of Father John began at the age of 9 when he received a referral to the Seminary of Irkutsk. P. John was blessed to travel to America with his family. The priest began to study the language and customs of the aleuts. He constantly sailed from island to island to perform the sacraments and communicate with the parish scattered on the islands. The publication and translation of books into the Aleutian language popularized among the local tribes the desire to learn, to know their grammar.

Key words: Mission, aleuts, saint, ministry, training.

В нашем исследовании мы будем рассматривать самое начало, можно сказать, зарождение, миссионерской деятельности митрополита Иннокентия, в миру священника Иоанна Попова-Вениаминова. Личность святителя давно интересна и весьма авторитетна в Русской Православной Церкви. Его миссионерская деятельность требует детального и подробнейшего изучения, но в нашем исследовании мы коснемся лишь начала пути святителя Иннокентия (Иоанна Попова-Вениаминова) в качестве миссионера самых отдалённых уголков России и районов Аляски.

Изначально причиной дальнейших событий в биографии святителя стало решение, принятое в 1823 г. на заседании св. Синода, о закрытии Аляскинской Миссии, однако Император Александр I не поддержал Синод в этом решении и поручил набрать в епархиях кадры для служения миссионерами в Америке. Именно с этого момента начался долгий, тернистый путь великого миссионера – Святителя Иннокентия (Вениаминова), Апостола Сибири и Америки, который прибыл в 1824 г. на остров Уналашка молодым священником, недавно окончившим семинарию.

Стоит упомянуть, что родиной будущего Митрополита Московского стало небольшое село Ангинское в Иркутской епархии. Здесь при местной Церкви пророка Илии служил его отец – псаломщик Евсевий Попов. Иоанн Попов родился 26 августа 1797 г., детство его было тяжелым – он рано пережил потерю отца, вследствие чего семья оказалась в бедственном положении. Посильную помощь им оказывал брат покойного отца – диакон церкви пророка Илии Дмитрий Попов. Он же стал и первым учителем и духовным наставником мальчика.

Поскольку Иоанн Вениаминов был из большой семьи потомственных священнослужителей, поэтому в семинарии вместе с ним училось еще и несколько его родственников. Здесь с 1810 г. обучался его брат Стефан (1800 г.р.). Кроме того в 1816 г. из семинарии выпустился его двоюродный брат Евдоким, сын Алексея Иоанновича Попова – покойного священника Ангинской Ильинской церкви, крестившего Ваню Попова в 1797 г. В низшем грамматическом классе с марта 1815 г. обучался племянник св. Иннокентия – Алексей Вениаминов (1805 г.р.), сын двоюродного брата иерея Георгия Алексеевича Попова. Такова была семья Вани Попова, и это не случайно, так как эта традиция наследовать служение в Церкви от отца к сыну уже практиковалась в России несколько столетий ещё со времён первых царей из династии Романовых, а возможно и ранее.

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

Возвращаясь к описанию, первых лет служения святителя отметим, что уже в 1806 г. 9-летнем возрасте Иоанн получил направление в Духовную семинарию г. Иркутск.

В период обучения его прилежание и острый разум, в качестве воспитанника семинарии Иоанна, не остались без внимания со стороны руководства семинарии. Было принято решение подготовить его к поступлению в Санкт-Петербургскую академию. Однако Иоанн выбрал совершенно другой путь, взяв в жены дочь священника благовещенской церкви города Иркутска Екатерины.

После выпуска из стен семинарии в 1818 г. он был рукоположен в сан диакона Благовещенской церкви г. Иркутска, а спустя три года в 1821 г. – в сан иерея. Его трудами при храме была организована воскресная школа, которая была самой первой в Иркутской епархии. Как уже отмечалось ранее, Иоанн Вениаминов всегда стремился осваивать и укреплять свои навыки в различных ремеслах. Он был каменщиком, плотником, кузнецом, столяром, часовым мастером. За его любовь к труду, скромность, образованность и кроткий нрав очень быстро молодого священника полюбило священноначалие и народ.

В дальнейшем в 1824 г. иркутскому еп. Михаилу (Бурдукову) пришел Указ св. Синода послать священника в колонии Российско-Американской компании, «для окормления находящихся там русских людей и просвещения местного населения». Иркутский еп. Михаил понимал всю сложность такого служения в данной местности, предложил духовенству самостоятельно изъявить желание для службы на Аляске. Услышав такое предложение изначально, отец Иоанн Вениаминов, будучи совсем молодым священником, отказался от перспективы такой поездки на служение в Русскую Америку. Как и все духовенство епархии, его смущали отдаленность места служения, а также трудные условия и непросвещенная паства из местных племен. Но в это время в Иркутске находился человек, проживший на островах Аляски около 40 лет, – Иван Крюков. Именно этому человеку удалось убедить отца Иоанна последовать на такое далекое поприще.

После того, как о. Иоанн изъявил желание ехать в миссионерскую поездку, владыка Михаил, отслужив молебен, устроил среди диаконов жребий. Так он хотел избрать в помощь о. Иоанну диакона, подражая апостольским обычаям. Но диакон, на которого пал жребий, категорически отказался от данной поездки. Тогда епископ благословил на поездку в Америку только о. Иоанна с семьей.

Не оставляет никаких сомнений тот факт, что новый приход священника Иоанна Вениаминова состоял из множества маленьких островов, омываемых водами

Тихого океана и Берингова моря. Из почти двух тысяч прихожан на острове Уналашка жило только 400 человек. Заметим также, что острова Уналашкинского отдела около 30 лет оставались без пастырского окормления. Последний миссионерский визит задолго до приезда о. Иоанна совершил иеромонах Макарий (Глухарев). Его трудами на островах была выстроена часовня и крещено небольшое количество автохтонов. Прибыв на остров, о. Иоанн по обычаю совершил благодарственный молебен и, на новом месте своего служения, первую литургию. Первым делом священник начал изучать язык, обычаи алеутов. Будучи очень образованным и освоившим во время учебы в семинарии множество ремесел, о. Иоанн начал обучать алеутов ремеслам: плотницкому, столярному, кузнечному делу, обработке и кладке кирпичей, и другим видам деятельности, так что уже в 1826 г., совместно с местными жителями, на острове удалось воздвигнуть каменный храм в честь Вознесения Господня.

Продолжая изучать обычаи и нравы живших здесь племен, о. Иоанн приобщал постепенно свою паству к церковной жизни. И конечно, в этом огромную роль играло то, что святитель произносил проповеди на их родном, алеутском языке. Святитель понимал, что для просвещения и активного участия в церковной жизни было необходимо дать им письменную речь, и вскоре приступил к созданию алфавита алеутского языка. Завершив это нелегкое дело, священник переводил на алеутский язык книги Священного писания и богослужебные книги. Однако все эти труды были бессмысленными без образования алеутов. После устройства школы для мальчиков на острове о. Иоанн начал в ней обучать письменности и чтению. Сложность была и в том, что священник не имел специального образования, а также все учебные пособия он писал с чистого листа сам. Огромного труда стоило ему и воспитание учеников, которые, стоит отметить, любили его. Святитель уделял очень большое внимание воспитательному процессу, и, рассуждая о проблемах, позже писал: «Воспитание детей есть самая труднейшая задача для науки, и потому справедливо говорится, что мы не умеем воспитывать своих детей. И точно так. Например, несмотря на то, что многие писали и пишут о сем предмете и некоторые даже весьма основательно и со знанием дела, но при всем том мы еще не имеем полной системы или науки, как воспитывать детей, чтобы, не уничтожая и не извращая никакого характера, данного природой человеку. В то же время всякие из них направлять так, чтобы он при всем развитии своем не был препятствием к достижению главной цели существования нашего на земле, указанного нам Спасителем нашим; впрочем, это кажется и выше сил челове-

ских» [4]. У самого о. Иоанна в семье было уже пятеро детей, которые воспитывались им в труде и строгости. Помимо обучения грамоте, его собственные дети всегда были заняты работой. Святитель Иннокентий оставил множество писем и поучений для подросткового поколения: «О посте», «О Евангелие», «О семье».

Ввиду большой разбросанности прихода и его островному делению, для окормления всей паствы приходилось путешествовать, проводя в пути около семи месяцев в году, в теплый его период. Единственным на тот момент доступным средством передвижения между островами служили байдарки – небольшие долбленные лодки, обтянутые звериной кожей. В переходах приходилось терпеть различные лишения и опасности. Суровая природа Тихого океана, с частыми штормами в северной его части, могли запросто потопить байдарку вместе с путешествующим в ней священником. Он останавливался в каждой деревне, какая встречалась ему на пути. При каждой такой остановке батюшкой всегда совершалась литургия. Священник обязательно проповедовал среди населения деревни и затем совершал таинство крещения над всеми, кто изъявил желание.

Его старания и горячая любовь к пастве находили самые теплые отклики в сердцах алеутов. Его приезд был праздником для островитян, которые всегда выходили ему навстречу, неся с собой даже больных, ради благословения батюшки. В каждом поселении священник служил литургию, совершал требы, крестил всех желающих.

Впервые нога о. Иоанна ступила на Аляскинскую землю в 1829 г. Его первые шаги случились в долине реки Нушегак, где, после проповеди племенам эскимосов и «приличного испытания и увещания», он крестил 13 человек. Повторно он посетил Аляску лишь спустя 3 года, где обнаружил 70 человек, крещенных мирским чином, над которыми совершил Таинство миропомазания. Присутствовавший при совершении таинства владелец колоний в Русской Америке барон Ф.П. Врангель приказал поставить часовню для нужд проживающей здесь общины.

Переплывая постоянно с острова на остров для совершения таинств и общения с разбросанным на островах приходами в утлых маленьких байдарках, находясь постоянно в сырости и холоде, священник простудил ноги, которые впоследствии болели до самой его смерти. Но даже в постоянных путешествиях, переходах святитель-священник не оставлял своей переводческой деятельности. К 1830 г. о. Иоанн закончил работу над составлением грамматики и словаря алеутских наречий и перевел на алеутский язык некоторые книги: катехизис, Евангелие от Матфея, букварь, в который добавил молитвы. Помогали в переводах

святителю и светские филологи. Например, Д. Кузякин, который помогал ему в переводе Катехизиса и Евангелий. После смерти его дело продолжил З.П. Чиченев, отец которого был русским, а мать из народности Тинкитов. Чтобы понять, насколько правильно и понятно для местных алеутов были сделаны переводы, священник вместе с Чиченевым объехали все острова, читая прихожанам некоторые главы из катехизиса. Поездка прошла успешно, алеутам впервые услышали св. Писание на родном языке. Помимо переводов на алеутский язык, святителем была написана книга на этом языке «Указание пути в Царствие Небесное», которая являлась неким толкованием катехизиса для местных племен. Эта книга была очень высоко оценена митрополитом Филаретом (Дроздовым), который велел печатать книгу не только на алеутском, но и на русском языке. После того, как книга увидела свет в 1839, за 46 лет вышло 46 новых изданий этой книги.

Как и на уналашкинских островах, о. Иоанн начал свое миссионерское служение на острове Ситха с изучения культуры, обычаев обрядов местных племен. Однако все его труды почти не приносили результата – колоши были очень враждебно настроены ко всем, приезжавшим на остров и не желали идти на какой-либо контакт. Так продолжалось вплоть до внезапно вспыхнувшей в 1836 году эпидемии оспы. Изначально индейцы обвиняли русских в том, что они специально заразили племя оспой, в результате эпидемии которой погибло почти половина популяции индейцев на острове. В то время русские доктора делали прививки от оспы, поэтому русское население острова не болело, однако несмотря на все увещания и примеры индейцы долго отказывались принимать помощь белых в борьбе с эпидемией. Отец Иоанн, имея знания в медицине, наряду с доктором Ситхи Эдуардом Леонтьевичем Блашке ходил по домам и делал прививки. В результате эпидемию оспы удалось победить, а у индейцев изменилось отношение к русским на более благоприятное. Увидев помощь русского миссионера в момент эпидемии, местные народности начали прислушиваться к проповеди Евангелия. Это послужило отправным фактором для многих индейцев, впоследствии принявших святое Крещение. Во время своей поездки Санкт-Петербург в 1838 г. о. Иоанн поставил вопрос о важности создания регулярной миссии на островах Русской Америки. Он выступил перед Св. Синодом с докладом: «Обозрение православной церкви в Российских поселениях в Америке, с своим мнением об улучшении состояния оной», в котором представил, им проект предусматривающий увеличение церквей, численность причта. Данный проект так же предусматривал изменения в системе

выдачи жалования священникам. Ввиду скудности приходов миссии жалование священникам предлагалось формировать из епархиальных или государственных средств. Предлагалось дать дополнительные полномочия благочинному в вопросах дисциплины и церковного суда. Важным делом для него была публикация и печать учебников алеутского и тлинкитского языков, а так же переводов богослужебных книг, в которых была острая нужда в школах миссии. К финансированию издательства книг были привлечены представители известных дворянских фамилий города Москвы: Шереметевы, Свербеевы, Чаадаевы, известная своей благотворительностью Т. Б. Потемкина. Помимо средств, собранных на издание книг, он собрал немалое пожертвование для северных приходов иконами, облачениями, церковной утварью.

Издание и перевод книг на алеутский язык популяризировало среди местных племен желание учиться, знать свою грамматику. Данное обстоятельство обратило на себя внимание руководства колоний. Понимая важность образования в процессе закрепления за собой территории Аляски и островов, Г.И. Шелихов приказал строить общедоступные для населения школы, в которых преподавались не только алеутский язык и грамматика, но и русская словесность и различные науки. К 1842 году при каждом храме Аляски действовала церковноприходская школа. Помимо Священного Писания в них преподавалась славянская грамматика, учились правила поведения и обязанности христианина, церковное богослужебное пение. При миссиях так же устраивались школы для детей. Классы устраивались в церковных зданиях, конторах Русской Американской компании, при неимении таковых занятия проходили у учителей на дому. Г.И. Шелихов – это русский исследователь, мореплаватель, промышленник и купец из рода Шелеховых. Он занимался обустройством коммерческого торгового судоходства между Курильской и Алеутской островными грядями. Возглавлял экспедицию в Русскую Америку, в ходе которой были основаны первые русские поселения в Северной Америке.

В 1853 г. начал свою работу Комитет для перевода церковной литературы. За первые четыре года были переведены и подготовлены к печати восемь книг на якутском языке, которые были изданы в 1857 году в типографиях Москвы и Петербурга. Среди них Евангелие и «Краткая грамматика якутского языка», которую составил протоиерей Димитрий Хитров, а также знаменитая книга самого святителя Иннокентия «Указание пути в Царствие Небесное». Еще через год в московской Синодальной типографии были изданы следующие 16 духовных книг

на якутском языке: все книги Нового Завета, кроме Апокалипсиса; из Ветхого Завета Бытие и Псалтирь; книга поучений «Указание пути в Царствие Небесное», богослужебные книги, поучения, а также азбука и грамматика якутского языка, составленная протоиереем Дмитрием Хитровым.

Осветив в нашем исследовании лишь маленький фрагмент из деятельности св. Иннокентия, можно прийти к выводу о том, насколько важна деятельность, этой личности для истории миссионерства Русской Православной Церкви. Это может служить не только полезным опытом для дальнейших миссионеров, но и невообразимым примером того, как можно усердием и трудом достичь не только хороших результатов, но и намного большего, чем можно себе представить. Недаром современник св. Иннокентия, протоиерей Афанасий Виноградов, окончивший Иркутскую семинарию, в своих воспоминаниях указывал на огромное влияние, которое оказывал правящий архиерей на всю свою паству [6].

Такой пример, как описанное нами служение о. Иоанна заслуживает более детального и обстоятельного исследования, с целью обучающего и примерообразующего фактора, чтобы стать дальнейшим образцом в современной миссионерской деятельности в Русской Православной Церкви.

Литература

1. Святитель Иннокентий (Вениаминов): православная миссия сегодня: региональные чтения [Текст]. – Иркутск: [б. и.], 2014. – 251 с.

2. Святитель Иннокентий (Вениаминов) – миссионер, исследователь, просветитель: материалы науч.-практ. конф. [Электронный ресурс] / отв. ред. С. Г. Ступин; науч. ред. С. В. Мельникова; сост. Н. С. Пономарева. Режим Доступа: http://i.irklib.ru/cgi/irbis64r_61/cgiirbis_64.exe?C21COM=SF&I21DBN=HRONP&P21DBN=HRONP&S21ALL=TEK=svyatitel-veniaminovmissioner-issledovatel-prosvetitel_2014.pdf

3. Русская Америка: материалы III Междунар. науч. конф. [Текст]. - Иркутск: Тальцы, 2007.

4. Петров, А. Русская Америка: как это было? История русских колоний в северной части Тихого океана [Текст] // А. Петров. - Москва. Виноград. –2008. – №3. – С. 76 – 82.

5. Святитель Иннокентий (Вениаминов), митрополит Московский [электронный ресурс. // Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Innokentij_Moskovskij/

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

6. Наследие святителя Иннокентия (Вениаминова) и православная миссионерская деятельность в Сибири, на Дальнем Востоке и сопредельных территориях: материалы II науч.-практ. конф., [Текст] / ред. С.Г. Ступин: сост., ред. С.В. Мельникова. – Иркутск, 2015. – 223 с.

7. Миссионерская деятельность покойного митрополита Иннокентия (письма к митрополиту Филарету) сост. М.В. Толстой [Текст] / М.В. Толстой. - Москва. Русский архив. – 1879.– С. 273–303.

ЛЕТОПИСЬ СОБЫТИЙ БЕЛГОРОДСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ (С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ (ЯНВАРЬ-ИЮНЬ 2022 ГОДА)

30 декабря 2021 года в Белгородской семинарии состоялось очередное заседание Ученого совета. Возглавил заседание митрополит Белгородский и Старооскольский Иоанн.

Перед заседанием владыка благословил воспитанников 1 курса на ношение подрясников.

В начале заседания митрополит Иоанн обратился к ученому совету с приветственным словом, в котором сообщил о том, что по благословению патриарха Кирилла на базе Белгородской семинарии учреждается центр поддержки миссионерских станов. Ученым советом было принято решение о создании рабочей группы по организации деятельности вышеупомянутого центра. В состав рабочей группы вошли: прот. Алексей Куренков, прот. Сергей Дергалев, прот. Сергей Рубежанский, прот. Рустик Баушов, С.А. Колесников.

На заседании ректор представил доклад об итогах 2021 года, в котором, помимо прочего, сообщил о том, что Белгородская семинария получила лицензию на реализацию ФГОС «Теология». По итогу доклада Ученый совет принял решения:

1. Подготовить информационное письмо о семинарии для потенциальных абитуриентов с указанием того, что семинария с 2022 года осуществляет набор на обучение по государственному стандарту;
2. Просить митрополита Иоанна о распространении информационного письма в благочиниях Белгородской митрополии;
3. Предложить священнослужителям Белгородской митрополии, имеющим светское образование, обучение в магистратуре БПДС по ФГОС «Теология».

Проректор по учебной работе и заведующий заочным обучением представили доклады об итогах первого семестра 2021-2022 учебного года в части обучения воспитанников. В ходе докладов было определен срок сдачи академических задолженностей — до 7 февраля 2022 года. В ходе доклада были утверждены председатели экзаменационных комиссий: епископ Губкинский и Грайворонский Софроний, прот. Олег Кобец и заведующая кафедрой философии и теологии НИУ «БелГУ» Т.И. Липич.

В ходе доклада протоиерея Рустика Баушова были обсуждены недостатки дистанционного обучения на заочном отделении бакалавриата. Данные недостатки Ученый совет признал существенными, а также ученый совет признал, что в предлагаемом виде обучение на заочном отделении не приемлемо для Белгородской семинарии. Ученый совет поручил заведующему ОЗО указанные недостатки изложить ректору в письменном виде для их дальнейшего преодоления совместно с Учебным комитетом РПЦ.

Проректор по научной работе представил доклад, в котором отчитался о проведенной научной работе, рассказал о научных мероприятиях, которые планируется провести.

В конце заседания Ученого совета было рассмотрено и удовлетворено прошение о рукоположении в сан диакона магистранта Белгородской семинарии чтеца З. Модякова.

В январе 2022 года на сайте Учебного комитета опубликован новый рейтинг высших учебных заведений Русской Православной Церкви?

Представленный рейтинг высших духовных учебных заведений 2021 года учитывает анализ представленных ими статистических отчетов за два последних календарных года, а также результаты выездных инспекционных проверок? учебных заведений. Белгородская православная семинария поднялась по сравнению с предыдущим опубликованным рейтингом с 11-го на 7-ое место. Семинария входит в первую группу, куда включены лучшие на сегодняшний день высшие духовные учебные заведения, которые, как правило, достигли уровня магистратуры.

В январе 2022 года на базе Белгородской духовной семинарии (с миссионерской направленностью) создан Центр поддержки миссионерских станов. На прошедшем заседании Священного Синода Русской Православной Церкви согласно поданному прошению митрополита Иоанна было принято решение освободить его от должности председателя Синодального миссионерского отдела.

Святейший Патриарх Московский всея Руси Кирилл и члены Священного Синода выразили глубокую благодарность Преосвященному митрополиту Белгородскому и Старооскольскому Иоанну за понесенные в течение более чем 25 лет труды по руководству Синодальным миссионерским отделом. За время его

руководства Синодальным отделом были сформированы современные направления миссионерской работы, учреждены синодальный и епархиальные профильные отделы, приняты основополагающие документы в сфере миссии.

Учитывая богатый опыт работы на миссионерском поле митрополит Иоанн назначен руководителем Центра поддержки миссионерских станов с поручением представить на утверждение Священного Синода Положение о Центре и основные принципы его работы. Данный центр учрежден при Синодальном миссионерском отделе на базе Белгородской духовной семинарии (с миссионерской направленностью), а главной его задачей станет обеспечение деятельности миссионерских станов, действующих на Дальнем Востоке и Крайнем Севере (Журнал №102 Священного Синода от 29 декабря 2021 года).

24 января 2022 года преподаватель БПДС (с миссионерской направленностью) вошел в состав рабочей группы по противодействию распространению деструктивных религиозных течений Постоянной комиссии по взаимодействию с Русской Православной Церковью Совета при Президенте РФ по делам казачества. Историк, культуролог, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теологии НИУ БелГУ, доцент кафедры миссиологии БПДС (с миссионерской направленностью), председатель Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Управлении Министерства юстиции Российской Федерации по Белгородской области Лопин Роман Анатольевич вошел в состав рабочей группы по противодействию распространению деструктивных религиозных течений Постоянной комиссии по взаимодействию с Русской Православной Церковью Совета при Президенте РФ по делам казачества.

В состав рабочей группы вошли войсковые священники, представители Федерального агентства по делам национальностей, Всероссийского казачьего общества, Синодального миссионерского отдела, Правозащитного центра Всемирного русского народного собора, Саратовского отделения Центра религиоведческих исследований св. Ириныя Лионского, Российского государственного университета правосудия при Верховном Суде РФ, Союза казачьей молодежи России.

24 января 2022 года в библиотеке Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью), в рамках работы Студенче-

ского научного общества и Студии духовного диалога «Любовь к истине», был проведен книжный обзор и обсуждение материалов, посвященных 175-летию со дня учреждения Русской духовной миссии в Иерусалиме. В мероприятии приняли участие кандидат экономических наук, магистр теологии, руководитель Студенческого научного общества БПДС доцент Р.В. Капинос, заведующая библиотекой БПДС, магистрант кафедры философии и теологии НИУ БелГУ И.И. Страхова, библиотекарь-библиограф библиотеки БПДС Е.Б. Зайцева и студенты 3 курса бакалавриата Белгородской Православной Духовной семинарии. Ирина Ивановна Страхова сделала обзор литературы об Иерусалимской Духовной миссии, имеющейся в фонде библиотеки. Роман Валерьевич Капинос рассказал об истории Русской духовной миссии в Иерусалиме, которая была основана в 1847 году указом императора Николая I. Елена Борисовна Зайцева рассказала об архимандрите Порфирии Успенском, который являлся инициатором и организатором первой русской духовной миссии в Иерусалиме. Студент 3 курса бакалавриата Качалов Дмитрий сделал сообщение о периоде расцвета миссии во время начальствования архимандрита Антонина Капустина, который возглавил миссию в 1865 году. В обсуждении вопросов о духовной миссии в Иерусалиме активное участие приняли Кузовкин Иван, Голозубов Владислав, которые рассказали о современном состоянии миссии в Иерусалиме, основной задачей которой в настоящее время является пастырское попечение русскоговорящих верующих. Сотрудники библиотеки сделали интересную выставку книг, посвященную 175-летию со дня учреждения Русской духовной миссии в Иерусалиме.

7 февраля 2022 года в Белгородской Православной Духовной семинарии состоялся показ фильма «Иннокентий Сибиряков. Помогите мне... Я страшно богат», а так же встреча с продюсером этого фильма Юлией Ивановой.

В данном фильме рассказывается о купеческом сыне и золотопромышленнике Иннокентии Сибирякове, который всю свою сознательную жизнь отчаянно боролся со своим огромным состоянием. Строил в Сибири школы и больницы, бесплатные столовые для рабочих, жертвовал на просветительские и научные предприятия. В конце концов становится монахом на Афоне. В возрасте 41 года в 1901 г. Иннокентий Сибиряков отходит ко Господу оставив после себя пример необыкновенного бессеребреничества и исключительного милосердия. На Афоне в Греции он фактически почитается как святой, но практически забыт

на своей родине. Данный фильм призван восполнить пробел в общественной памяти его соотечественников.

После просмотра фильма состоялась оживленная дискуссия с продюсером фильма Юлией Ивановой.

На встрече присутствовала ректор семинарии протоиерей Алексей Куренков, преподаватели, студенты бакалавриата и магистратуры.

10 февраля 2022 года состоялось открытие персональной выставки «Святых славянской культуры» художника, искусствоведа, профессора, академика РАХ А.К. Крылова.

Открыл выставку заместитель министра культуры Белгородской области С.М. Горбатовская. В мероприятии приняли участие и сам художник, который подарил музею несколько своих работ.

На церемонии открытия выступил ученый секретарь музея-заповедника «Изборск» В.Л. Мельников. Он представил большой многолетний выставочный проект, объединенный идеей поиска следов исконной Руси.

Торжественную часть мероприятия украсили выступления сводного хора воспитанников Белгородской Православной Духовной семинарии и студенток БГИИК «Благовест» под руководством М.Д. Химич, а также фольклорного коллектива студентов Белгородского института искусств и культуры. Воспитанникам семинарии провели содержательную экскурсию по залам музея.

11 февраля 2022 года в здание Молодежно-культурного центра «Октябрь» состоялось празднования дня православной молодежи. Началась праздничная программа с интеллектуально-развлекательной игры «Квиз». Далее состоялся концерт группы «Жара», которая исполнила свои лучшие песни. После концерта состоялась дискуссия на тему: «Абсолютная свобода или кризис любви?». Участниками дискуссии стали: митрополит Белгородский и Старооскольский Иоанн; министр культуры Белгородской области Константин Курганский; директор ЦМИ Александр Попов; руководитель психологической службы НИУ БелГУ Дмитрий Сазонов; фронтмен команды бодрого настроения «Жара» Евгений Кармышев.

11 февраля 2022 года во время празднования дня православной молодежи

прошла интеллектуально-развлекательная игра «Квиз». В игре приняли участие 15 команд в основном из вузов г.Белгорода.

Игра состояла из 5 туров. Каждый тур был посвящен определенной тематике: спорту, изобразительному искусству, музыке, истории, духовному просвещению.

Духовную семинарию представляла команда из шести человек, под названием «Ника».

Воспитанники БПДС заняли почетное второе место.

16 февраля 2022 года ректор Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью) протоиерей Алексей Куренков и проректор по научной работе С.А. Колесников приняли участие в работе научного круглого стола «Социально-экономические и этические проблемы гуманитарной экспертизы в исследованиях инновационных технологий и искусственного интеллекта в контексте создания центра гуманитарной экспертизы». Круглый стол был организован в Центре высоких технологий в Белгородском государственном технологическом университете им. В.Г. Шухова в рамках Всероссийского научно-практического семинара «Человек и техносфера: проблемы и технологии гуманитарной экспертизы». Участие в обсуждении приняли ученые российских вузов, представители власти и духовенства. Главной темой стало создание Российского центра гуманитарной экспертизы на базе БГТУ им. В.Г. Шухова.

В ходе обсуждения были рассмотрены следующие вопросы: критерии гуманитарной экспертизы и биоэтическое регулирование инновационных технологий; порядок представления образцов документов экспертизы; проблемы создания нормативно-правовой базы для гуманитарной оценки производства и внедрения технологий; модели межинституциональных центров гуманитарной экспертизы; предложения о решении создания постоянно действующих центров гуманитарной экспертизы технологических проектов при вузах России.

Ключевым направлением дискуссии стала тема религиозно-духовного осмысления процесса цифровизации, взаимодействия с религиозными организациями в процессе развития технологий искусственного интеллекта, биотехнологий, вопросов биоэтики. Представителями БПДС (с м/н) были сформулированы следующие позиции и предложения. Задача Церкви, конечно, не осуждать, тем более, не запрещать искусственный интеллект (ИИ) и био-технологии – но соз-

дать духовно-этический фон, основанный на христианском вероучении, фон, на котором отдельные инженеры и IT-индустрия в целом смогут определять перспективы и ключевые направления развития ИИ, био-технологий с учетом совместного благотворения Церкви и общества, согласно основным положениям Социальной концепции Церкви. Перед традиционными религиозными объединениями стоит задача ознакомить людей, работающих непосредственно над проблемами ИИ и био-технологий, с теми духовно-этическими, моральными и религиозными проблемами, которые соплагаются с развитием IT-отрасли.

Церковь не призвана определять направления когнитивного моделирования, формулировать задачи нелинейной оптимизации или выявлять ошибки при обучении многослойных перцептронов, но Церковь способна показать разработчикам ИИ те опасные в духовном плане зоны, в которых ИИ может потенциально стать источником деструктивности.

Необходимо напомнить, что в Церкви понимают важность указанной проблематики, Русская православная Церковь Московской Патриархии создала Церковно-общественный совет по биомедицинской этике.

Исходя из духовно-образовательного опыта и ресурсов БПДС, учитывая, что в 2021 году семинария получила государственную лицензию и вышла на 7 место в общероссийском рейтинге среди академий и семинарий, и формулируются наши предложения:

- рассмотреть возможность расширения масштаба Центра гуманитарных экспертиз и организовать на базе БПДС филиал Центра, или иную по форме исследовательскую площадку;

- способствовать организации максимально широкой церковно-общественной дискуссии по вопросам использования и развития ИИ и био-технологий с привлечением всех здоровых сил общества. В первую очередь, это может стать Общество православных ученых, с которым у нас выстроены тесные и продуктивные связи; в формате этого Общества возможно устроить обсуждения, чтения с приглашением ведущих ученых в данной области;

- создать совместные планы научной работы Центра гуманитарных экспертиз и БПДС, составить скоординированные дорожные карты;

- рассмотреть возможность включения тематики ИИ и био-технологий как одного из направлений деятельности Центра поддержки миссионерских станов; тем самым, подключая к данной проблематике развернутый и масштабный ресурс;

— установление результативных контактов с уже имеющимися как зарубежными структурами, так и с отечественными площадками, прежде всего Научный совет РАН по методологии искусственного интеллекта и когнитивных исследований, сектором гуманитарных экспертиз и биоэтики Института философии РАН, другими образовательными площадками.

— переводы, введение в научный оборот текстов, концепций, проектов, связанных с гуманитарной экспертизой в области ИИ и био-технологий;

— при условии соответствующего финансирования создание отдельного издательского проекта по указанной тематике – в виде журнала или тематических блоков в уже имеющихся изданиях.

Указанные мероприятия смогут стать первыми шагами в установлении и расширении базы Центра гуманитарных экспертиз, в формировании стартово-организационного этапа появления на Белгородчине научного направления гуманитарного изучения ИИ и био-технологий, опирающегося на духовные традиционные ценности.

В феврале 2022 года Белгородская православная духовная семинария (с миссионерской направленностью) представляет очередной, тринадцатый выпуск журнала «Труды БПДС». Полное библиографическое описание: Труды Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью). Выпуск XIII: Сборник научных трудов / По благословию Высокопреосвященного Иоанна, митрополита Белгородского и Старооскольского. – Белгород: Белгородская и Старооскольская епархия, 2021. – Вып. XIII. – 432 с.

Выпуск состоит из четырех разделов.

В первом разделе «Научные статьи и исследования» опубликовано 14 статей. Открывает раздел статья «Современная духовная школа: социометрический мониторинг» ректора семинарии, протоиерея Алексея Куренкова (соавтор Питка С.Н.), в которой представлен социометрический анализ, позволяющий увидеть особенности восприятия обучения в современной духовной школе. На основании результативных социологических методик выясняется ряд вопросов, определяющих факторы выбора учебы в семинарии, уровень самооценки учащихся в семинарии, причины сложностей во взаимоотношениях среди учащихся, перспективы дальнейшего обучения и духовного роста, заинтересованность учащихся в конкретных учебных дисциплинах, состояние

социально-психологического климата в учебном заведении. Полученные результаты социологического исследования позволяют сделать следующие выводы: необходимо поднять престиж церкви, примерного образа жизни священников достойного подражания; ведение активной академической научной работы с публичным освещением; представление обществу положительных примеров выпускников, ставших успешными пастырями; рекламировать учебу в семинарии в определенных духовных пространствах: на приходах, в духовных центрах и другие.

Следующая статья раздела «Феномен перехода протестантов в Православие» проректора по учебной работе, протоиерея Сергия Дергалева, посвящена проблемам перехода протестантов в Православие.

Статья проректора по научной работе С.А. Колесникова «Особенности восприятия Божественного в богословии В.Н. Лосского 1950-х годов» рассматривает ключевые богословские темы в духовном наследии известного богослова В.Н. Лосского.

Статья проректора по воспитательной работе протоиерея Сергия Рубежанского «Эклектическое восприятие как проблема формирования православного мировоззрения» рассматривает эклектическое восприятие как проблема формирования православного мировоззрения.

Статья «Роль православной миссии в воспитании сельской молодёжи» Р.В. Капиноса и Д.А. Братищева посвящена исследованию принципов, методов и методологии современной молодежной миссии, прежде всего, среди сельской молодёжи.

В статье «Обсуждаемые правки в «Положение о канонических прещениях и дисциплинарных наказаниях священнослужителей» и их изъяны» протоиерея Александра Ярового, М.А. Ярового рассматриваются актуальные вопросы церковного права, проблемы применения основополагающих принципов церковного права в реальной практике церковной жизни.

В статье «Космогонические представления Климента Александрийского» И.В. Абдулмановой проводится анализ космогонической философии одного из крупнейших интеллектуалов александрийского общества II-III вв. н.э. Климента Александрийского.

В статье «Взаимосвязь софиологии, имяславия и антиномизма (на примере учения священника Павла Флоренского)» иерея Даниила Горячева прослеживаются связи между характерными понятиями русской религиозной философии

фии, использование которых, по мнению автора, оправдано только в их взаимозависимости.

Также в разделе представлены статьи других авторов.

Второй раздел «Научные статьи магистрантов и студентов семинарии» включает 5 статей и открывается статьей доктора педагогических наук, магистранта БПДС иеродьякона Нафанаила (Б.Г. Бобылев) «Нравственный закон в Священном Писании и «Лунь Юе»: проблема православного миссионерского диалога с конфуцианской традицией», в которой на основе анализа текста Библии и сборника изречений Конфуция,

«Лунь Юя» раскрываются особенности понимания нравственного закона в конфуцианстве.

В статье «Диверсификация форм миссионерской деятельности в отношении светской аудитории при реализации культурно-образовательных и экскурсионных программ» А.Ю. Алипичева рассматривают миссионерские аспекты деятельности паломнических служб в местах с богатым духовным и культурно-историческим наследием.

В данном разделе также представлены статьи магистрантов БПДС «Исторические истоки современного церковного раскола на Украине» А.А. Селезнева, «Пример образа жизни и служения святителя Луки (Войно-Ясенецкого) в патриотическом воспитании молодежи Д.С. Тюрина, «Православная миссия в Америке в XX веке: основные события и проблемы» протоиерея Андрея Климова, «Церковная жизнь на Украине в конце XX — начале XXI вв.: перспективы перемен» иерея Василия Химина.

Третий раздел журнала посвящен публикации материалов международных научных мероприятий, проведенных в Белгородской православной духовной семинарии в течение второй половины 2021 года: материалы Международной научно-практической конференции Пятое Иннокентиевские международные миссионерские чтения «Секулярный мир и религиозность: миссиологический и экклесиологический аспекты» (к 25-летию возрождения Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью)) (5-6 октября 2021 г.) и материалы научной секции XIX Иоасафовских международных образовательных чтений «Секулярный мир и православная миссия» (18 ноября 2021 года).

Четвертый, заключительный, раздел журнала знакомит читателей с основными мероприятиями, прошедшими в БПДС во второй половине 2021 года.

Каждый публикуемый материал снабжен аннотацией и ключевыми словами на русском и английском языках. Всего в издании 431 страница. Ознакомиться с содержанием и скачать электронную версию журнала можно на сайте семинарии в разделе «Наука».

23 февраля 2022 года в Соборном зале храма Веры, Надежды, Любви и матери их Софии состоялся круглый стол «Образ положительно прекрасного человека в романе Ф.М. Достоевского «Идиот»».

Организатором и ведущей круглого стола стала доцент кафедры русского языка и русской литературы НИУ БелГУ, кандидат филологических наук, преподаватель БПДС с м/н Светлана Владимировна Полторацкая

Участниками встречи стали активисты Молодежной православной организации «Феникс» совместно со студентами Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью).

Одним из важных вопросов, поставленных лектором, стал вопрос о том, почему творчество Достоевского актуально в наши дни и почему его так любят во всем мире.

Участники круглого стола отметили тонкий психологизм, достоверность в изображении человеческих пороков и страстей и глубину переживаний писателя о людских судьбах.

8 февраля 2022 года в библиотеке Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью), в рамках работы научного студенческого общества и студии «Духовного диалога» была организована выставка и обсуждение материалов, посвященных 350-летию со дня рождения Петра I.

В обсуждении материалов приняли участие: профессор Д. Берджесс (США), П.А. Черномаз преподаватель Харьковского университета (Украина), преподаватели БПДС А.Н. Бердник, преподаватель НИУ «БелГУ» И.А. Стрелкова, заведующая библиотекой БПДС, магистрант социально-теологического факультета НИУ БелГУ И.И. Страхова, библиотекарь-библиограф БПДС Е.Б. Зайцева.

Участники мероприятия, посвященного 350-летию Петра I в своих выступлениях затронули важные и порой дискуссионные темы.

21 февраля 2022 года в библиотеке Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью), в рамках работы научного студенческого общества и студии «Духовного диалога» в режиме ZOOM был проведен международный круглый стол, посвященный 100-летию со дня обращения святителя Тихона, Патриарха Всероссийского, к духовенству и верующим по поводу изъятия церковных ценностей.

Круглый стол охватил участников из США, Украины и России: профессор теологической семинарии Питтсбурга (США) Д. Берджесс; доцент Харьковского национального университета (Украина) П.А. Черномаз; преподаватели Белгородского государственного университета И.А. Стрелкова, Е.П. Пчелкина; преподаватели БПДС А.Н. Бердник, Р.В. Капинос, Т.А. Полетаева; заведующая библиотекой БПДС, магистрант социально-теологического факультета НИУ «БелГУ» И.И. Страхова, библиотекарь-библиограф БПДС Е.Б. Зайцева. В мероприятии принимали участие студенты 3 курса БПДС и студенты 1 курса психологического факультета НИУ «БелГУ». Сотрудники библиотеки подготовили выставку книг и журналов «Надрыв и смута этих лет...» посвященных рассматриваемому на круглом столе событию.

17 и 18 февраля 2022 года в Белгородском государственном институте искусств и культуры проходил V Международный конкурс вокально-хорового и сольного вокального искусства «Поющее Белогорье», цель которого сохранение и развитие отечественных традиций сольного вокального и вокально-хорового исполнительского искусства; выявление и поддержка талантливых исполнителей и творческих коллективов; повышение престижа профессии руководителя вокально-хорового коллектива и педагога-вокалиста; международный обмен педагогическим опытом и творческими достижениями. Конкурс проводился по четырем номинациям – «Академический вокал»; «Эстрадный вокал»; «Народный вокал», «Концертмейстерское мастерство».

В конкурсе принял участие сводный хор Белгородской семинарии и БГИИК «Благовест», который в очередной раз стал лауреатом конкурса под руководством Химич М.Д. Коллектив исполнил произведения; свт. Николая Сербского «Говори, Господе», а также «Я посылаю Вам, любовь», написанного композителем В. Бобровым, который аккомпанировал это конкурсное произведение.

Дипломантом 1 степени стал воспитанник 1 курса БПДС Василий Малетич.

4 марта 2022 года в Белгородском художественном музее в рамках национального проекта «Культура» состоялось открытие выставки «Православная Россия: образы и сюжеты» из собрания Государственного музея истории религии. В экспозицию вошли более 100 произведений, выполненных в XVII—XXI вв., в том числе предметы религиозного назначения, связанные с именами царской семьи, и элементы облачений, переданные в дар музею святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом. С экспозицией выставки ознакомились студенты Белгородской семинарии и священнослужители Белгородской епархии.

16 марта 2022 года в стенах Ярославской семинарии прошла Всероссийская конференция с международным участием «Арсениевские чтения. В конференции принял участие проректор по воспитательной работе протоиерей Сергей Рубежанский с докладом «Опыт воспитательной работы в Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью)». В секции для проректоров по воспитательной работе духовных семинарий обсуждались следующие вопросы: церковные основы духовно-нравственной работы в семинариях, современные проблемы воспитания в духовных школах и их решение, традиционное воспитание в семинарии и современность. Конференция прошла в дистанционном формате.

20 марта 2002 года в Белгородском кинотеатре, состоялся показ документального фильма «Ласточки Христовы». Фильм посвящен жизни и деятельности одного из выдающихся архиереев Сербской Православной Церкви — Митрополиту Амфилохию (Радовичу). Автор фильма постарался показать насколько владыка Амфилохий был проникнут любовью к Церкви, монашествующим и священникам, а особенно теплой любовью к братской Русской земле. В сюжете фильма присутствует так же сюжет о борьбе против закона об изъятии церковного имущества и то как митрополит Амфилохий, вместе со своим народом, с молитвой на устах и надеждой в Бога, крестными ходами боролись с этой проблемой.

После воскресного богослужения, студенты семинарии и сербские студенты которые учатся в Белгороде, вместе с директором Института сербского языка и коммуникации, В.Н. Рябухиной и руководителем Белгородского отделения «Всеpravославного общества преподобного Иустина Челийского и Враньско-

го» посетили показ этого замечательного фильма. После завершения показа, все участники просмотра поделились своими впечатлениями.

24 марта 2022 года в библиотеке Белгородской семинарии было проведено интеллектуальное чаепитие в формате круглого стола по теме «Социальное служение в условиях специальной военной операции на Украине». Мероприятие было организовано заведующей библиотекой, магистрантом социально-теологического факультета НИУ БелГУ И.И. Страховой и ассистентом кафедры философии и теологии, аспирантом НИУ БелГУ А.В. Маслаковой.

Участниками встречи были преподаватели НИУ БелГУ и БПДС Р.А. Лопин, Е.П. Пчелкина, Т.А. Полетаева, студенты социально-теологического факультета НИУ БелГУ, студенты бакалавриата и магистранты БПДС. В гости была приглашена Л.П. Галенко жительница Харькова, которая с 2014 года занимается оказанием помощи женщинам и детям из Донецка и Луганска. В настоящее время является участником актива «Православные добровольцы».

А.В. Маслакова рассказала о помощи беженцам, которую организует Белгородское Марфо-Мариинское сестричество, сопроводив свое выступление презентацией. Л.П. Галенко как непосредственный свидетель, рассказала о тех событиях, которые происходили на Украине после 2014 года. Все присутствующие проявили большой интерес к обсуждаемой теме.

28 марта 2022 года в библиотеке Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью), в рамках работы научного студенческого общества и студии «Духовного диалога» в режиме ZOOM было проведено тематическое заседание, посвященное новомученикам российским пострадавшим в процессе изъятия церковных ценностей. Мероприятие было организовано заведующей библиотекой Белгородской семинарии, магистрантом социально-теологического факультета НИУ БелГУ И.И. Страховой и руководителем научного студенческого общества семинарии, руководителем студии «Духовного диалога» Капиносом Р.В. Тематическую встречу открыл Р.В. Капинос докладом «Суть духовного подвига мученичества и его понимание в современных условиях». В мероприятии приняла участие преподаватель НИУ «БелГУ» И.А. Стрелкова, которая рассказала об изъятии церковных ценностей в Белгородском и Томаровском районах Курской области в 1922-1941 гг. И.И. Страхова в своем выступлении рассказала о священнослужите-

лях, которые пострадали в процессе изъятия церковных ценностей. В прениях приняли участие магистранты 1 курса заочного отделения БПДС С.Ю. Ставцев и иерей Петр Зорин. В заключении студент 4 курса бакалавриата БПДС А.С. Быков выступил с сообщением «Место хранения церковных ценностей: храм или музей».

29 марта 2022 года в библиотеке Белгородской семинарии, в рамках работы научного студенческого общества и студии «Духовного диалога» в режиме ZOOM была проведена тематическая встреча «Иерусалим и Россия: к учреждению православной духовной миссии в Иерусалиме», посвященная 175-летию учреждения православной духовной миссии в Иерусалиме и 140-летию Императорского Православного Палестинского Общества. Мероприятие было организовано руководителем научного студенческого общества БПДС Капиносом Р.В. и заведующей библиотекой, магистрантом социально-теологического факультета НИУ БелГУ Страховой И.И. Тематическую встречу открыл Капинос Р. В. докладом «Нравственное сознание русского народа в период учреждения православной духовной миссии в Иерусалиме». В мероприятии принял участие доцент БПДС Бердник А.Н., с докладом «К 140-летию со дня создания Императорского Православного Палестинского общества». Пчелкина Е.П., доцент НИУ БелГУ и БПДС, выступила с сообщением «Палестинское общество и духовный подвиг Великой княгини преподобномученицы Елисаветы Феодоровны». В прениях приняли участие библиотекарь-библиограф семинарии, Зайцева Е. Б., магистранты 1 курса заочного отделения Ставцев С.Ю. и иерей Петр Зорин, а также студенты 3-го курса бакалавриата Неживой И. и Голозубов В..

30 марта 2022 года в Санкт-Петербургской духовной академии прошла встреча представителей медицинской науки с преподавателями и студентами, посвященная вопросам вакцинопрофилактики и особенностям пастырского служения в условиях пандемии. В данной встрече приняли участие студенты и преподаватели Белгородской семинарии. Были заслушаны доклады Чучалина А. Г., профессора, академика Российской академии наук по теме «Постковидный синдром и его последствия» и доклад протоиерея Сергия Филимонова, доктора медицинских наук по теме «Особенности пастырского служения в условиях пандемии». Мероприятие прошло в дистанционном формате.

31 марта 2022 года в библиотеке Белгородской семинарии, в рамках работы научного студенческого общества и студии «Духовного диалога» в режиме ZOOM и в режиме живого общения был проведен круглый стол «Секулярный мир и современное состояние Церкви». Мероприятие было организовано руководителем научного студенческого общества БПДС, руководителем студии «Духовного диалога» Капиносом Р.В. и заведующей библиотекой, магистрантом социально-теологического факультета НИУ «БелГУ» Страховой И.И.

В мероприятии приняли участия преподаватели НИУ «БелГУ» и БПДС Лопин Р.А., Пчелкина Е.П., Стрелкова И.А., Бердник А.Н., студенты психологического факультета НИУ «БелГУ», студенты бакалавриата и магистранты БПДС, руководитель Белгородского отделения Всеправославного общества «Преподобного Иустина Челийского и Враньского», магистрант БПДС Н. Бойков.

А.Н. Бердник поделился опытом преподавания курса «Идеология секуляризма» на отделении магистратуры БПДС. Выступление Р.А. Лопина «Секуляризация как антитеза духовности» вызвало живой интерес участников.

13 апреля 2022 года в Белгородской православной духовной семинарии (с м/н) прошла Международная научно-практическая конференция «Секулярный мир и Русская Православная Церковь: история, взаимоотношения, современная ситуация». Основными направлениями работы конференции стали: проблемы соотносительности секулярного и религиозного в современном мире; роль и оценка деятельности Петра Первого в становлении духовных оснований российской государственности; подвиг мученичества и исповедничества в истории Церкви (к 150-летию со дня рождения страстотерпицы царицы Александры Федоровны, императрицы Российской); 100-летие изъятия церковных ценностей: историческая ситуация и духовно-политические следствия; богословское наследие российских новомучеников и исповедников; роль преп. Сергия Радонежского в формировании российского самосознания и государственности; православная миссия и зарубежная история православия (к 175-летию со дня учреждения Русской духовной миссии в Иерусалиме); православная миссия: проблемы, возможности, перспективы и другие.

Конференция прошла в два этапа.

Первый этап проходил в формате научного круглого стола, посвященного определению подходов к оценке и позиции Русской Православной Церкви

по отношению к гуманитарным проблемам социотехносферного развития в контексте глобализации и усиления влияния информационных технологий, созданию и развитию феномена искусственного интеллекта, оценке качественных критериев для создания концепции гуманитарно-нравственной экспертизы вновь возникающих технологий с учетом традиционных нравственных ценностей Православия в сотрудничестве с представителями науки. Результатом работы круглого стола стало открытие в БПДС (с м/н) Православной научно-богословской студии гуманитарных экспертиз. Основными задачами студия были определены следующие направления: выявление потенциальных рисков от внедрения технологий и технологических проектов по различным социальным, духовно-нравственным, религиозным и культурным параметрам; оценка технологий на соответствие традиционным православным ценностям; экспертиза технологических проектов и технологий по критериям влияния на духовное здоровье и духовную безопасность жизни человека и другие.

Был рассмотрен проект Положения о студии, проект Положения передан на рассмотрение ректору семинарии.

Второй этап конференции проходил в традиционном формате научных выступлений. В рамках второго этапа конференции интересные и содержательные доклады были представлены учеными из Республики Сербия, Российской Федерации, преподавателями вузов России и Белгородской области, а также преподавателями и воспитанниками семинарии.

В ходе конференции были высказаны и обсуждены различные вопросы научного и практического характера, участники конференции проявили живую заинтересованность в проведении дискуссии по заявленным вопросам.

20 апреля 2022 года в научной библиотеке БПДС (с м/н) силами сотрудников библиотеки и Научного студенческого общества семинарии организована выставка, посвященная 100-летию со дня обращения святителя Тихона, Патриарха Всероссийского, к духовенству и верующим по поводу изъятия церковных ценностей. В рамках кампании в пользу государства изымались находившиеся в храмах изделия из драгоценных металлов и драгоценные камни. Фактически же это была провокационная кампания против Православной церкви. Изъятию подлежали и предметы, предназначенные исключительно для богослужебных целей (священные сосуды), что поставило в очень уязвимое положение духо-

венство и вызвало сопротивление части прихожан. Кампания сопровождалась репрессиями против священнослужителей. На выставке представлены научные статьи, в том числе преподавателей семинарии, монографии и фотографии, посвященные кампании и позволяющие зримо и объемно представить всю безнравственность и жестокость организованной государственной властью против верующих акции. Память о таких антигуманных кампаниях позволяет не допустить их в будущем.

26 апреля 2022 года в Белгородской семинарии состоялась встреча учащихся и преподавателей духовной школы с церковным историком и сектоведом А.Л. Дворкиным. Беседа проходила в русле обсуждения вызовов неоязычества в современном мире. Александр Леонидович дал экспертную оценку неоязычеству и причинам его распространения. По его мнению, особую обеспокоенность вызывает административная поддержка новых религиозных движений на местах, способствующая укреплению и популяризации современных деструктивных сект. Далее он высказал мысль о том, что слабый «иммунитет» от влияния деструктивных и сектантских учений на сознание человека имеют люди со слабым эстетическим и этическим вкусом.

В этот же день, в стенах Белгородской семинарии, состоялась встреча А.Л. Дворкина с членами общественной палаты г. Белгорода. Обсуждались вопросы противодействия распространению неоязычества и деструктивных сект на территории Белгородской области.

В мае 2022 года в Белгородской семинарии прошел конкурс сочинений, посвященных подвигу святых Царственных страстотерпцев. По благословению ректора семинарии, прот. Алексея Куренкова, среди студентов был проведён конкурс сочинений, посвященных подвигу святых Царственных страстотерпцев. Конкурс прошёл в соответствие с планом научно-исследовательской работы семинарии.

По результатам конкурса были определены лучшие работы, выполненные следующими студентами: Ян Лиманский — 1-й курс; Михаил Ковалёв — 2-й курс; Дмитрий Качалов — 3-й курс; Александр Быков — 4-й курс

15 мая 2022 года воспитанники Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) вместе с выпускниками медицин-

ского колледжа г. Белгорода специальности «Лечебное дело» посетили могилку архимандрита Серафима (Тяпочкина) находящуюся в месте последнего его служения поселке Ракитном Белгородской области. С 1961 года архимандрит Серафим был здесь настоятелем Свято-Николаевского храма. Еще при жизни архимандрит Серафим почитался верующими людьми как старец, сохранилось множество свидетельств об исцелениях по молитвам батюшки и случаях его прозорливости.

В начале паломнического дня студенты побывали на службе в Свято-Никольском храме, а после окончания Божественной литургии семинарист Аркадий Медков рассказал ребятам о годах жизни и служения архимандрита Серафима.

На обратном пути ребята посетили усадьбу князей Юсуповых и провели экскурсию на её территории, ознакомились с архитектурой зданий и историей знаменитого дворянского рода.

Соприкосновение с историей и почитаемыми людьми местного края, дает ощущение близости и сопричастности с духовными событиями прошлого.

17-19 мая 2022 года заведующая учебно-методическим отделом Белгородской семинарии, доцент кафедры НТГО ИДО ПСТГУ к. филос. н. Т.А. Полетаева приняла участие в работе III Весенней всероссийской научно-практической школы-конференции с международным участием имени митрополита Григория (Постникова) «Язык-литература-православие», которая состоялась в дистанционном формате в Перервинской Духовной семинарии, г. Москва.

Тематика школы-конференции охватила большой круг вопросов: филология и теология, филология и философия, язык в сфере религиозной коммуникации, жанры религиозной коммуникации, язык памятников религиозной письменности, церковнославянский язык, его история, библейская филология и др.

Школа-конференция включила 2 пленарных заседания, работу трех секций «Православие и литература», «Православие и язык» и «Церковнославянский язык от Петра I до наших дней: богослужение, наука, образование, культура», а также заседание круглого стола «Библейское начало в современной художественной литературе».

Т.А. Полетаева выступила в секции «Православие и язык» 18 мая с мини-лекцией-презентацией «Анализ частотности христианских понятий в современных американском английском и русском языках», в которой в контексте

проблем секуляризации, де-секуляризации, глобализации и миграции, а также текущих геополитических событий, представила результаты исследований актуальности и жизнеспособности христианских ценностей в современном мультикультурном англоязычном обществе США и в современной многонациональной России за последние 30 лет через анализ частотности христианских понятий в американском английском и русском языках на основании данных из электронных корпусов: Corpus of Contemporary American English и Национального корпуса русского языка.

20 мая 2022 года в НИУ «БелГУ» состоялась приуроченная к 350-летию со дня рождения Петра I десятая Международная научно-практическая конференция «Евангелие в контексте современной культуры» под эгидой Научно-образовательной теологической ассоциации (НОТА).

Участники традиционной Международной научно-практической конференции «Евангелие в контексте современной культуры», которая состоялась на площадке института общественных наук и массовых коммуникаций НИУ «БелГУ», представили современный взгляд на секулярный мир и религиозность.

Исполнительный директор Научно-образовательной теологической ассоциации (НОТА), кандидат экономических наук, доцент, аккредитованный эксперт Рособнадзора Галина Теплых передала слова приветствия от митрополита Волоколамского Илариона и рассказала о деятельности НОТА. От Белгородской митрополии выступил благочинный I Белгородского округа, настоятель Спасо-Преображенского кафедрального собора протоиерей Олег Кобец. Он передал приветственное послание от Владыки Иоанна и напомнил, что это уже юбилейная X конференция, которая выполняет очень важную функцию в благородном деле духовно-нравственного воспитания не только в Белгороде, но и во всём регионе. Торжественности масштабному научному мероприятию придало выступление хора Белгородской духовной семинарии (с миссионерской направленностью).

Конференция прошла в смешанном формате, к работе присоединились докладчики из Москвы, Белгорода, Севастополя, Оренбурга, Липецка, Питтсбурга (США), Луганска (ЛНР), Орла, Владивостока, Перми, Екатеринбурга, Нижнего Новгорода, Шахта, Новозыбкова, Могилева (Беларусь), Саратова, Санкт-Петербурга. В работе конференции приняли участие преподаватели, магистранты и студенты Белгородской семинарии.

С интересными сообщениями выступили: кандидат исторических наук, доцент кафедры теологии и религиоведения института общественных наук и международных отношений Севастопольского государственного университета Павел Кузенков («Империя Петра и Византия: преемство или антитеза»), доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и теологии НИУ «БелГУ» Тамара Липич («Новизна петровской реформы не в западничестве, но в секуляризации»), проректор по учебной работе Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью), доцент кафедры философии и теологии НИУ «БелГУ», к. филос. наук протоиерей Сергей Дергалеv («Секуляризация западного христианства в XXI веке»), доктор богословия Питтсбургской Духовной Семинарии (США) Джон Берджесс («Отец Павел Флоренский, литургический богослов»), доктор педагогических наук, насельник Свято-Духова монастыря Ливенской епархии Орловской митрополии иеродьякон Нафанаил (Борис Бобылев) («О миссионерской филологии и «криптохристианстве» М. М. Бахтин») и другие участники.

23 мая 2022 года в актовом зале Синодальной библиотеки прошла встреча руководства Учебного комитета с представителями руководства и администрации духовных учебных заведений. Мероприятие возглавил протоиерей Максим Козлов, председатель Учебного комитета, который рассказал о современном состоянии духовного образования в России, а также ответил на ряд вопросов. Всего во встрече приняло участие более 50 человек. Также в рамках XXX Международных образовательных чтений состоялись закрытые семинары для сотрудников воспитательных служб и индивидуальных наставников духовных учебных заведений, в работе которых приняли участие представители нашей семинарии.

28 мая 2022 года на главной сцене города — во Дворце культуры «Энергомаш» состоялось выступление актера, певца и музыканта Дмитрия Певцова. Выступление Дмитрия Певцова было посвящено поддержке беженцев с Украины.

Изначально Дмитрия пригласили для участия в митрополичьей гостиниой. Популярный актёр решил расширить программу своего пребывания и посетил церковный штаб помощи беженцам при Марфо-Мариинском сестричестве милосердия.

На концерте певец исполнил множество популярных песен, в частности легендарные песни «Он вчера не вернулся из боя», «Райские Яблоки» и многие другие.

Дмитрий напомнил зрителям о важности делать добрые дела и помогать попавшим в тяжёлое положение. Артист призвал «делать добрые дела, так как об этом учит Священное Писание, не стремясь что-либо получить взамен, а просто и по-человечески». Он так же рассказал о волонтерской программе, которая действует на всей территории нашей страны, и в частности в Белгородской области.

Для воспитанников семинарии — это выступление стало еще одним ярким примером миссии добрых дел в современном мире. Выступление никого не оставило равнодушным, о чем свидетельствовали бурные овации зала.

2 июня 2022 года в семинарии в рамках работы Студенческого научного общества и Студии духовного диалога, прошел дискуссионный круглый стол «Роль преп. Сергия Радонежского в возрождении православного хозяйства и российской государственности». В мероприятии приняли участие воспитанники 3-го курса очного отделения семинарии, руководитель научного студенческого общества доцент Р.В. Капинос, заведующая библиотекой семинарии И.И. Страхова и преподаватели семинарии. Плановое мероприятие прошло в атмосфере совместного научного поиска, каждый участник имел полную возможность свободно высказать собственную точку зрения.

27 июня 2022 года в Белгородской Православной семинарии (с миссионерской направленностью) прошло итоговое заседание Ученого Совета.

На заседании, прошедшем под председательством ректора семинарии, протоиерея Алексея Куренкова, участвовали преподаватели семинарии, включая полный состав административного совета.

Началось заседание с обсуждения исполнения протокола предыдущего Ученого совета. Иерей Иоанн Потапов представил таблицу поручений и отчитался об их исполнении. Протокол предыдущего Ученого совета признали исполненным.

Проректор по учебной работе протоиерей Сергей Дергалев рассказал о результатах итоговой аттестации учащихся и представил Ученому Совету информацию по итоговому междисциплинарному экзамену и по защите ВКР на очном отделении.

В этом году из Белгородской православной духовной выпускается 57 студентов: 11 воспитанников очного отделения бакалавриата, 34 студента заочного отделения бакалавриата и 12 выпускников магистратуры.

Протоиерей Рустик Баушов, заведующий заочным отделением, отчитался о результатах прошедшей экзаменационной сессии на заочном отделении, в том числе о результатах итоговой аттестации.

Заведующий магистратурой протоиерей Юлиан Гоголюк представил информацию об итогах обучения магистрантов.

Далее ректором семинарии был представлен состав приемной комиссии и сроки её работы.

В конце заседания обсудили и утвердили порядок проведения выпускного акта.

28 июня 2022 г. в Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) состоялся торжественный выпускной акт. В начале праздничного дня была совершена Божественная литургия, которую возглавил ректор семинарии протоиерей Алексей Куренков. После богослужения ректор семинарии вручил благодарственные грамоты попечителям духовного учебного заведения.

Далее на торжественной части выпускного акта протоиерей Алексей Куренков поздравил выпускников семинарии и наградил отличившихся, из числа выпускников бакалавриата и магистратуры, грамотами и памятным знаком.

Во время вручения дипломов каждый выпускник получил от семинарии подарочный комплект.

Выпускной акт посетила Тереза Григорьевна Магар, проректор по воспитательной деятельности и молодежной политике Белгородского государственного аграрного университета имени В.Я. Горина, которая передала выпускникам поздравления от ректора ГАУ Станислава Николаевича Алейника.

После этого выпускники семинарии вместе с гостями выслушали актовую речь выпускника магистратуры иеродиакона Нафанаила (Бобылёва) «Миссиональная герменевтика: синтез богословия и филологии» и доклад преподавателя семинарии иерея Даниила Горячева «2022 год в свете социального учения Церкви».

Силами учащихся и приглашенных коллективов состоялся праздничный концерт, в котором приняли участие, в том числе, и воспитанники Православ-

РАЗДЕЛ IV

ЛЕТОПИСЬ СОБЫТИЙ

ного детского сада «Покровский» г. Белгорода. В концерте приняли участие оркестр «Струны Благовестия» под руководством протоиерея Андрея Колесникова и сводный хор БПДС и БГИИК под руководством преподавателя Белгородской семинарии Маргариты Дмитриевны Химич. Завершилось мероприятие общей трапезой.

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 – 8–10 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.

Марьянских Д.М., Разработка ландшафтного плана как необходимое условие устойчивого развития города (на примере Тюмени) // Экология ландшафта и пла-

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

нирование 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 P. Pavel Florensky. Special emphasis is made on solving the

problem of the relationship between face and face, fixing what conclusions did the P. 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 XIV

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: 19.07.2022. Дата выхода в свет 01.08.2022.
Формат 72x1040 $\frac{1}{16}$. Гарнитура «Таймс».
Объем журнала: 22 а. л.

Свободная цена.

Оригинал-макет подготовлен

Издательским домом Белгородской митрополии
во имя священномученика Никодима, епископа Белгородского.
Верстальщик: В. Алексеева. Технический редактор: А. Кутковой.

Отпечатано в типографии издательства «Эпицентр»
г. Белгород, ул. Богдана Хмельницкого, 135, офис 40.
Тираж 100 экз. Заказ 233.